



*Vom Geist bewegt –
zu verwandelnder
Nachfolge berufen*

Zur Weltmissionskonferenz in Tansania

Inhalt

- 6 **Zur Einführung**
Christoph Anders und Michael Biehl

VON ATHEN NACH ARUSHA

- 11 **Some Reflections on the Significance of Athens 2005**
Jacques Matthey
- 30 **Von Edinburgh nach Busan - und weiter nach Arusha**
Christoph Anders und Michael Biehl
- 54 **Zur Weltmissionskonferenz in Arusha**
Christoph Anders und Michael Biehl

ZU LAND UND STADT

- 73 **Tansania: Eine Einführung**
Leonhard Mtaita
- 77 **Kirche und Mission in der Kolonialzeit**
Frieder Ludwig
- 82 **Arusha und die Evangelisch-Lutherische Mission zu Leipzig**
Ravinder Salooja

ÖKUMENISCHE IMPULSE

- 91 **The Holy Spirit in EG, TTL, and CTC:
The Pneumatological Impulse for Christian Mission**
Timothy T. N. Lim
- 105 **Zur Nachfolge berufen**
Michael Biehl
- 118 **Als missionarische Jünger gemeinsam unterwegs**
Klaus Vellguth
- 123 **Transformative Nachfolge (Transformative Discipleship)**
Johannes Reimer
- 133 **Arusha 2018 - eine ‚Station‘ auf dem ökumenischen Pilgerweg**
Fernando Enns

Herausgeber: EMW | Evangelisches Missionswerk in Deutschland e.V.
Normannenweg 17-21 | 20537 Hamburg
Tel. (040) 254 56-148 | Fax 254 29 87 | service@emw-d.de | www.emw-d.de
1430-6530

ISSN: 978-3-946352-08-2

ISBN: Christoph Anders, Dr. Michael Biehl, Helge Neuschwander-Lutz, alle EMW

Redaktion: Motiv aus dem offiziellen Plakat der Weltmissionskonferenz 2018

Titelfoto: Birgit Regge

Layout: MHD Druck, Hermannsburg

Druck: MHD Druck, Hermannsburg

Hamburg, Februar 2018

Die Publikationen des EMW können unter der o.a. Adresse kostenlos bezogen werden,
Spenden zur Deckung der Herstellungskosten sind willkommen:
Spendenkonto des EMW bei der Evangelischen Bank (GENODEF1EK1) DE82 5206 0410 0106 4078 20

BIBEL, BILD UND LIEDER

- 143 **Nachfolge im Neuen Testament**
Werner Kahl
- 149 **„Kommt und seht!“ – Gedanken zu Johannes 1, 35-42**
Christoph Anders
- 153 **Nährboden der Nachfolge (Mt 9,35-38; 10,1-7)**
Jan Janssen
- 158 **Andacht über Lukas 22, 31-34**
Christoph Haus
- 163 **»Sogleich verließen sie ihre Netze...«**
Gabriele Hoerschelmann
- 169 **Besungene Nachfolge**
Christoph Anders
- 182 **Llamado soy de Dios – Ich kenne Gottes Ruf**
Marcia Palma und Christoph Anders
- 187 **„Calling Disciples“ von He Qi**
Christoph Anders

NACHFOLGE: ÖKUMENISCHE ZEUGNISSE

- 191 **Transformation als teure Nachfolge**
Aisake Casimira
- 194 **Vom Preis der Nachfolge**
Roger Gaikwad
- 197 **Der Preis der Nachfolge – heute in Syrien**
Elias Ousta Jabbour
- 204 **Frieden durch Versöhnung**
Esther Mombo
- 206 **Nachfolge in der transformativen Mission der Kirche**
Milton Mejía
- 210 **Radikale Nachfolge in der guatemaltekischen Gesellschaft**
Vitalino Similox Salazar
- 214 **Frauen in der Nachfolge Jesu**
Marcia Palma

NACHFOLGE IN SÄKULAREN KONTEXTEN

- 221 **Kirchliche Advocacy-Arbeit als Nachfolgepraxis**
Martin Krieg
- 228 **Nachfolge säkular: Entwürfe entschiedenen Lebens heute**
Michael Utsch
- 237 **Transformation und christliche Gesundheitsarbeit**
Beate Jakob
- 243 **Perspektiven radikaler Nachfolge –
Orientierungen an King und Bonhoeffer**
Christoph Anders
- 253 **Called to transforming discipleship in North-Western Europe**
Christoph Anders, Michael Biehl, Gerrit Noort

ANHANG

- 274 **Autorenverzeichnis**

Zur Einführung

Arusha – Immer häufiger taucht der Name dieser Stadt im Norden Tansanias in aktuellen kirchlichen Publikationen auf. Sie ist vom 8. - 13. März 2018 der Veranstaltungsort eines ökumenisch-missionarischen Großereignisses: Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) lädt durch seine Kommission für Weltmission und Evangelisation (CWME) zur Weltmissionskonferenz (WMK) dorthin ein. Hier muss auf das Kuriosum hingewiesen werden, dass die Nummerierung der Konferenzen offenbar nicht eindeutig ist. In den bisher vorliegenden offiziellen ÖRK-Dokumenten wird die WMK in Arusha ohne Zählung genannt. In englischen Dokumentationen früherer Konferenzen wird selten eine Nummerierung vorgenommen. Doch Listen der aufgeführten Konferenzen umfassen meist auch die letzte Sitzung des Internationalen Missionsrates, die im Umfeld der ÖRK-Vollversammlung 1961 in Neu Dehli stattfand. Aus Genf liegen uns Hinweise vor, dass deshalb Arusha als die 14. WMK gezählt werden wird. Nach der Zählweise deutscher Dokumentationen, in deren Reihe Neu Delhi nicht als WMK aufgenommen wurde, würde in Tansania die 13. stattfinden. Wegen dieser Unterschiede verzichten wir in diesem Band auf eine Zählung und erhoffen uns von Arusha Klärung.

Diese WMK steht unter dem Titel „Moving in the Spirit – Called to Transforming Discipleship“. („Vom Geist bewegt – zu verwandelnder Nachfolge berufen“). Erwartet werden etwa 800 Delegierte von Mitgliedskirchen des ÖRK, Vertreter/innen von Missionswerken und missionarischen Einrichtungen sowie Beobachter/innen und weitere Interessierte. Dazu kommen ca. 120 Studierende aus aller Welt, die an dem gleichzeitig stattfindenden Global Ecumenical Theological Institute (GETI) und an der Konferenz teilnehmen werden.

Das Evangelische Missionswerk in Deutschland (EMW) hat zurückliegende Weltmissionskonferenzen organisatorisch und thematisch intensiv begleitet. In dieser Tradition wird neben anderen Initiativen hier eine Textsammlung vorgelegt, mit der die Autoren und Autorinnen einladen, sich anhand ausgewählter Aspekte auf dieses wichtige ökumenische Ereignis vorzubereiten und es zu begleiten: Im Lesen von Texten zur Nachfolge, im Hören auf Stimmen aus der weltweiten Ökumene, im Bedenken von Bibelarbeiten und im Singen der vorgestellten Lieder. Einige der Materialien sind ausdrücklich mit dem Ziel abgefasst, Veranstaltungen in Gemeinden und Gruppen zu unterstützen. Drei Texte werden hier im englischen Original vorgelegt. Die Verantwortlichen hoffen, dass dieser Umstand die Leselust gerade dieser wichtigen Texte nicht trübt.

Der Rahmen einer ökumenischen Weltkonferenz und das gewählte Thema bieten vielfältige Aspekte. Nicht alle konnten in diesem Band aufgegriffen werden. Das zeigt sich besonders in der stärkeren Akzentuierung des zweiten, auf das Nachfolge-Thema bezogenen Teils des Titels in verschiedenen Texten.

In einem ersten Abschnitt (Von Athen nach Arusha) finden sich Texte, die einen Überblick bieten über Stationen auf dem Weg seit der letzten WMK 2005 in Athen. Ergänzt wird dies um eine Annäherung an Thema und Profil der Arusha-Konferenz.

Daran anschließend (Zu Land und Stadt) werden einige Beobachtungen zur aktuellen gesellschaftlichen Lage in Tansania angeboten, verbunden mit Hinweisen auf die mit Deutschland eng verbundene Missionsgeschichte. Wer sich noch intensiver mit diesem Land beschäftigen möchte, der oder die sei auf den in der gleichen Reihe erschienenen Band „Tansania. Ein Land im Umbruch“ (Weltmission heute, 82), Hamburg 2018, hingewiesen.

Der nächste Abschnitt (Ökumenische Impulse) greift Bewegungen auf, an die die Konferenz anknüpfen will: Den „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“, den der ÖRK auf seiner letzten Vollversammlung in Busan/Korea (2013) ausgerufen hat. Dieser nimmt Bemühungen um „Gerechten Frieden“ während der Friedensdekade auf. Sie setzte wichtige Akzente besonders auf der Friedenskonvokation 2011 in Jamaika.

Außerdem haben wir einen englischen Text ausgewählt, der die Bedeutung des Heiligen Geistes in wichtigen Missionserklärungen der jüngeren Zeit hervorhebt. Gottes Mission, die *missio Dei*, wird vom Geist bewegt, der Geist Gottes verwandelt Menschen und befähigt zur Nachfolge. Durch diesen Text soll die Bedeutung des ersten Teils des Konferenzthemas unterstrichen werden. Die anderen Texte konzentrieren sich stärker auf Aspekte der Nachfolge, die sich insbesondere in ökumenischen Debatten zeigen lassen. Die sich daraus ergebenden Herausforderungen haben in hiesigen theologischen Debatten der jüngeren Vergangenheit kaum eine Rolle gespielt.

Dabei zeigen die Materialien des folgenden Abschnitts (Bibel, Bild und Lieder), dass sich ein Nachdenken über Nachfolge heute aus verschiedenen Quellen inspirieren lassen kann: Sei es im Gespräch mit Auslegungen biblischer Texte, im informierten Singen von themenbezogenen Liedern aus Gesangbuch und Ökumene oder in einer Bildbetrachtung.

Schließlich wurden Stimmen zusammengestellt (Nachfolge: Ökumenische Zeugnisse), die Zeugnisse aus der weltweiten Christenheit vorstellen: Erfahrungen in der Nachfolge Christi, die zeigen, dass an vielen Orten der Welt der Preis hoch ist, den Einzelne und Gemeinden als Folge einer solchen Praxis zu zahlen bereit sein müssen.

Im letzten Abschnitt finden sich schließlich Texte, die sich in spezifischer Weise mit der Situation in Ländern Nord-West-Europas befassen. Sie sind besonders von Entwicklungen geprägt, die häufig unter dem vieldimensionalen Begriff „Säkularisierung“ diskutiert werden. Andere Regionen der Welt sind davon – bislang? – kaum in vergleichbar flächendeckender Weise betroffen. Dessen ungeachtet geschieht Nachfolge eben auch in diesen Teilen des Globalen Nordens. Deshalb halten die Herausgeber es für sinnvoll, dieses als ein „Zeichen der Zeit“ aus unseren Kontexten aufzugreifen und in die Arusha-Debatten einzuspeisen. Dazu soll v. a. das abschließende Diskussions-Papier dienen, das auch in einen Reader für die Konferenz aufgenommen wird.

Einige der hier vorgelegten Texte finden sich in gleicher oder ähnlicher Form bereits im EMW-Jahresbericht 2016/17, der unter dem Titel „Nachfolge, die verwandelt“ beim EMW bestellt oder auf der Website eingesehen werden kann. Dieser Veröffentlichung ist auch der Beitrag von Klaus Vellguth, missio Aachen, zu „Missionarischer Jüngerschaft“ entnommen, der hier in leicht erweiterter Form abgedruckt wird. Der Jahresbericht wurde auf der Mitgliederversammlung 2017 des EMW in Elstal diskutiert und vertieft. Die Theologische Kommission des EMW hatte zuvor einen Studientag zu „Nachfolge, die verwandelt – Transforming Discipleship“ am 19./20.9.2017 in Elstal (Berlin) veranstaltet. Dort trugen Werner Kahl, Johannes Reimer und Michael Utsch vor, deren Texte hier in überarbeiteter Form veröffentlicht werden. Zwei weitere Beiträge aus Südafrika lagen leider nicht rechtzeitig vor. Über die Website des EMW (www.emw-d.de) können Sie sich auch aktuell über Vorbereitungen und die Konferenz informieren oder Hinweise auf weitere Materialien finden, die in den nächsten Monaten und Wochen voraussichtlich entstehen werden.

Die Herausgeber danken den Autorinnen und Autoren, die zu diesem Heft beigetragen haben, herzlich für ihre wichtigen Beiträge. Sie hoffen, dass die Lektüre dazu inspiriert, die kommende WMK vorzubereiten, zu begleiten und die eigene Nachfolge-Praxis zu bedenken.

Christoph Anders und Michael Biehl

Some Reflections on the Significance of Athens 2005

This chapter first appeared in “Come Holy Spirit, heal and reconcile!” Report of the WCC Conference on World Mission and Evangelism, Athens, Greece, May 2005, ed. By. Jacques Mattey, Geneva 2008, 327-341, copyright World Council of Churches, reproduced by permission.

Two-and-a-half years after the world mission conference in Athens, one may ask the question of its significance in the light of traditional emphases and themes of CWME conferences since 1963. There is no one answer to such a question, and that is why, shortly after the event, the International Review of Mission published a dozen papers by missiologists and theologians from very different denominational and cultural backgrounds. As the conference had opened up space for dialogue among a broad variety of Christians, so should the interpretation of its meaning. Written within a few weeks of the event, the issue of IRM featuring these papers is reproduced on the CD ROM accompanying this book.¹

The purpose of these reflections is not to give an official interpretation, but to suggest directions and potential lines of research in missiology from the point of view of one of the main organizers and conceivers of the conference. In that sense it is a biased reading of Athens and should be received as such.²

Towards a Wider Ecumenical Dialogue on Mission and Evangelism

One of the main characteristics of the Conference on World Mission and Evangelism (CWME) held in Athens in 2005 was to create a space for a dialogue on mission which would include representatives of growing parts of world Christianity not always involved in ecumenical discussions and reflections on mission. The presence of the so-called “wider constituency” in CWME conferences was not new, since one of the specificities of the WCC mission network is to allow for such participation. The Commission on World Mission and Evangelism has Roman Catholic, evangelical and Pentecostal representatives as members with full rights.

We had taken care to include representatives of such churches in significant ways in the preparation and in the leadership of the conference. We planned the agenda in a way to allow the great variety of Christians to feel secure and at home by having a conference which was not task-oriented but dialogue-oriented.

In that sense, it was an imperfect, but real, foretaste of what a “Global Christian Forum” with specific emphasis on mission could be. As the organizer of that ecumenical space, the CWME appeared more as a “space provider” for an open discussion on mission, and less as a body with its own programmatic and ideological identity, planning new options and concrete steps in world mission. As such, the CWME illustrated one of the potential roles the WCC could play in the future worldwide ecumenical movement.³

We live at a real turning point for Christianity and in consequence for the ecumenical movement. Either the WCC, as one of its main instruments at the global level, is able to renew its vision, methods and theological approaches to take the reality of the changing landscape of Christianity seriously into consideration or it will miss the opportunity to continue to play a leading role in the search for visible unity, and consequently could lose its credibility. The major significance of Athens may well have been its successful attempt at opening up the dialogue on mission by including a good number of the major contemporary players in witness and church: Roman Catholics, Pentecostals, evangelicals, Orthodox, Anglicans and classical Protestants. Ecumenism includes all those or it is not ecumenism. That is true today; it will be even more so in the future.

In the present configuration and time, there is a certain price to pay for the planning of such a wide forum: some significant issues in mission and ecumenism were not highlighted during the five days of the relatively brief Athens conference. Nor was it possible to envisage common formulations or decisions on priorities in witness and methods. In the present period of opening up the dialogue to new and important partners, such a limitation appeared to be realistic and necessary. In the long run, however, one could not justify it. The ultimate goal of ecumenism remains visible unity and not just practical cooperation. On the way towards this goal, forms of visible church fellowship are needed, not just occasional meetings: authentic ecumenism means debate on all matters which hinder the progress toward visible church unity and credible witness in, and to, the world; it implies cooperation with long-term involvement and mutual accountability between churches; it means a struggle to find ways to overcome theological and ecclesiological positions which are divisive; it requests the willingness to move towards full recognition of Christ’s church in other churches,

and much more. The journey toward full visible unity needs structures of fellowship and communion (though they may be imperfect) which allow for common decisions and partnership as churches move toward the aforementioned goals. As important as it was, the Athens conference had its limits, and these limits must be acknowledged.

Shift from “Messianic” to “Pastoral” Missiology

Mission theology shared in the preparatory process for the conference and in Athens was mainly characterized by a more humble approach to what Christians and churches can accomplish in the world today than seemed to have been the approaches in earlier CWME meetings. The formulation of the theme in two sentences was a confession that full healing and reconciliation are not the result of our struggle and capacity but of God’s eschatological presence, intervention and gifts. Humanity cannot “heal the world” nor create “shalom”. We have to acknowledge our limitations and thus we call on God: “Come Holy Spirit, heal and reconcile!” We continue to believe that the present reality and future fulfilment of the kingdom of God is the global and holistic content and horizon of *missio Dei*. But we do not pretend that this new creation, this life with divine quality, will be the result of our transforming actions and political wisdom, however important and essential these are.

The role of churches and Christians within *missio Dei* is central, yet nevertheless it is limited: to give witness to God’s healing and reconciling identity and to build, renew and multiply communities where something of this new life can be experienced (in the sense of “first fruits”). Some have qualified this attempt as a move from a “prophetic” to a more “priestly” mission. I prefer to speak of a move from a “messianic” to a “pastoral” approach to mission. Let me try to explain what this means. In my use of the term, a “messianic” formulation of Christian involvement affirms a constant and direct link between human words and actions and the advancement of the kingdom of God within a certain understanding of historical progress. It can easily fall into a “God-with-us” spirituality leading to crusades in mission and/or politics and so domesticate God within a dogmatic approach to Christianity and world history. A “pastoral” missiology, as I understand it, tries to link:

- the holistic purpose of God for creation and humanity;

- the community life of the local church (which includes worship, sacraments, sharing and witness) as the expression of the church universal in its sociopolitical context; and
- the transforming power of the Spirit in people's communal and personal lives.

A "pastoral" approach also acknowledges a potential discontinuity between these three levels and puts an emphasis on the quality of community life and on the attention to personal needs, without pretending to know the mind of God and history's final end.

Such a "pastoral" approach will bear prophetic features when a community authentically witnesses to the kingdom of God in its specific socio-political context. To move away from a "messianic" approach does not mean to renounce standing for justice and advocating for those who are the victims of oppressive people, processes, communities, structures or spiritual forces. Prophecy is a vital element of mission, as ecumenical missiology has rightly affirmed and well practiced.

The programme of Athens reflected such an emphasis on the "pastoral" approach in the way the days were structured and the significant opportunities provided for common prayer, Bible meditation and personal sharing, in addition to theological debates. We don't pretend that Athens was an exception among ecumenical conferences because we built on earlier experiences. What was new, perhaps, was the CWME commission's decision to refrain from adding any other objective to that of enabling participants to experience a healing and reconciling community, at least partially, during the five days passed in Aghios Andreas.

Reconcile a Missio Dei Approach with Missio Ecclesiae

The double title chosen by the CWME commission was, and is, an indicator of the intention to keep the two approaches in creative tension. Since the International Missionary Council (IMC) Conference in Willingen in 1952, the wide missio Dei perspective gained in importance in the ecumenical movement, in reaction to narrower or exclusively ecclesiocentric formulations of the missionary task. It was essential indeed to liberate Christian witness from narrow perspectives, as if the triune God's presence in, and availability to, the world was manifested only inside the visible frontiers of existing church life. The whole "oikoumene" as inhabited world, and ultimately the whole creation, was to become the horizon

and space for God's challenging and life-enabling presence. Ecumenical missiology widened its scope to include social, political and religious movements or institutions in its vision of history moving towards the accomplishment of God's promises of peace and justice. It did so in some extreme formulations by neglecting the specific purpose and mission of the church, disregarding the spiritual needs of persons and communities, and uncritically referring to a linear Western perspective on time and history, considered as "progress".

Post-modern approaches then started to challenge all the so-called "grand narratives" and the question had to be raised whether any concept of missio Dei linked with an interpretation of history was not such a "grand narrative", the legitimacy of which has been challenged by philosophers. Reflections shared by the CWME's affiliated bodies and related networks or theological institutions⁴ led the commission to make that choice. We decided to keep the reference to missio Dei as expressing our conviction that God has a holistic and global vision and purpose for humanity and creation. "Come, Holy Spirit, heal and reconcile" thus became the slogan and the text of our much cherished conference hymn. Much has been said about the importance of hymns in Christian spirituality. Athens remains intensely present in my own emotional life when I sing or hear the hymn.

The second part of the title contains what we understand as the mandate, the missio ecclesiae: "Called in Christ to be reconciling and healing communities". For the 2005 mission conference, we decided to concentrate our attention on the specific importance of the edification of missional churches as healing and reconciling communities. The limitation may be criticized, but since Athens came shortly before the Ninth WCC assembly of February 2006, in which the full width of ecumenical theology and action responding to God's transforming will and power was to be highlighted,⁵ there was justification for a more focused approach.

A wide mission agenda has marked ecumenical theology since the integration of the IMC and the WCC in 1961. Every world mission conference, however, included in at least one of its sections ecclesiological reflections or other work on church partnerships or the sharing of personnel. Even some of the most radical conferences, such as Bangkok or Melbourne, have produced significant documents on the role of the church in mission. Section III of the 1980 Melbourne conference may be counted as one of the best - but least highlighted - examples of such an emphasis. Much of Melbourne's section III report influenced the famous Ecumenical Affirmation of 1982.⁶ The specificity of the Athens conference

was to have put more theological weight on *missio ecclesiae*, in a conscious attempt to find a better balance between the wide and the specifically church-related approaches to mission. In recent years, the Faith and Order Commission increasingly included a missional perspective in its ecclesiological studies and texts.⁷ CWME's "Athenian emphasis" allows for a certain convergence in ecumenical theology.

Any follow-up must keep this indispensable link between *missio Dei* and *missio ecclesiae*. Pursuing what it means for the church to be missional as healing and reconciling community will allow us to revisit in a most creative way the best of the insights gained in earlier decades,⁸ but it also will open our minds and hearts to the new challenges and opportunities brought to the ecumenical movement by the growth and increasing importance of Pentecostal and charismatic missions. The potentiality of a "rapprochement" between missiology and pastoral theology should allow for an authentic consideration of the necessarily spiritual grounding of a community that presumes to offer healing and reconciliation, as well as of the religious nature of human beings.

„Reconciling“ Missiology - Opportunities and Challenges

Reconciliation has again become one of the main themes of ecumenical thinking and practice, clearly reflecting social and political realities and experiences. In earlier times, reconciliation appeared in dogmatic theologies in parallel to the treatment of justification and related doctrines but in rather theoretical and often abstract language. Often in ecumenical mission conferences it was referred to as the content of the gospel,⁹ but the concept not explored in detail nor in its consequences. Drawing on recent worldwide experiences and reflections (in particular in South Africa and Latin America), the study process in and around Athens attempted to clarify the link between the three dynamics of reconciliation and our mission:

The vertical dynamic of reconciliation is offered and realized by God, in favour of humans. It is the re-establishment of just and healed relations between God and humanity, both as individuals and as a collective. This has a specifically religious or spiritual characteristic embodied in the message, its proclamation within and outside the church and in the sacraments.

The horizontal dynamic of reconciliation between human collectivities (ethnic, social or national) is made possible through Christ's death on the cross. In theo-

logy, we affirm that the struggle for healing and reconciliation has become possible because the most fundamental division between humans lost its inevitable character as a consequence of Christ's dying on the cross (as clearly emphasized by Paul in Galatians and in the hymns of Ephesians and Colossians).

The circular or cosmic dynamic of reconciliation points to the modified relationship between God, humans and the creation in general, as the new creation is both already present yet still expected.

The emphasis of the CWME's work and documents was mainly on the second aspect of reconciliation, whereas the liturgical setting of the programme of Athens was an attempt to provide space for an experience of, and response to, the first aspect.

I see at least four main challenges ahead of us:

(1) We must strive to understand and work out what it means that God's mission has an ecological purpose, i.e. to renew the whole creation. Whereas the reconciliation of creation is not as such humanity's agenda, but that of *missio Dei*, it has immeasurable consequences on the definition of the priorities for *missio ecclesiae*, if the church's witness is to reflect God's identity and purpose. Athens did not deal sufficiently with this topic. It must be taken up urgently in the following three dimensions:

- the cosmic horizon of *missio Dei* must find an expression in communitarian liturgy and personal spirituality or mysticism. Our spirituality must express our sharing in the joy of the new creation made possible in Christ and our participation in the suffering of creation, alienated as a consequence of the power of sin and abuse by humanity;
- our theological task is to move away from an anthropocentric approach to God's mission and to history, yet without falling into a divinization of creation. Such new missiology will have to relate to intercultural and interreligious dialogues;
- Christian ethics, both personal and community oriented, is to be redefined to grasp the urgency of the revolution in culture and society which is required and now scientifically undergirded. Whereas Christianity has contributed to the present domination of creation by humanity, it could draw on its own traditions (ascetism, mystics) to redefine creation-friendly ethics; and

■ none of these makes sense without a clear prophetic stance when addressing global or local destructive and alienating policies and practices. The present emphasis on short-term profits and efficiency on the financial markets, as well as on political ideologies, must be denounced and long-term sustainable policies proposed and supported.¹⁰

(2) We must interpret how the church's mediating role links with its prophetic calling. This must attempt to balance two essential missiological functions within a theology of reconciliation - the role of mediator and the advocate for the victims.

Referring to the understanding of the Holy Spirit as "go-between God" (John V. Taylor) and to experiences such as the election-monitoring groups in South Africa, the preparatory document on mission as reconciliation urges churches to assume their mission as "go-between", to overcome violence by engaging in the delicate and often dangerous role of mediation between partners to conflicts.¹¹ Churches, peace groups or (cross-cultural) ecumenical workers in mission should be encouraged (and trained) to invent with creativity or seize opportunities for dialogue as means to live out conflicts and diminish violence. This requires an ability to gain the confidence of most, if not all, involved parties to conflicts and the courage to stand in the dangerous middle when requested to do so.

The other function grows out of a particular solidarity for the victims of violence, abuse, injustice, threats, war, racism and other forms of discrimination. The Athens preparatory paper sees the church's reconciliation ministry as witnessing to God's preference for the victims. By stressing the necessity of giving priority to the victims, Athens recaptures the earlier theological language of "God's preferential option for the poor". It may well be that in contemporary terms, the most urgent advocacy for the poor is to take care of and advocate for the victims of conflicts, political, economic, cultural or family violence; more precisely, to offer a space where the victims themselves can speak and tell their stories. It is one of the best contributions of the Urban Rural Mission (URM) movement to such a ministry that it insisted on letting the poor tell their stories and that it developed or reinterpreted techniques for enabling them to do so. In reconciliation theology, "story telling" receives its place and significance as a means to witness to God's preferential option for the victims.¹² As Athens has shown, this role is also being played by churches of the Pentecostal or the evangelical traditions, to name but those who are not members of the WCC.¹³

A future reflection should ponder whether such views could be creatively linked with earlier insights formulated by one of the former WCC evangelism secretaries, Raymond Fung, who showed that humans are both sinners and victims of sin. Following Christ's way, we may understand that mission can and should manifest its concern for both sinners and the victims of sin. Reconciliation processes enable us to address both facts - provided these processes are guided with wisdom and given enough time to mature.

In trying to answer under what conditions and in what contexts the mediating and prophetic (advocacy) roles are compatible and how they may be related, we might well be inspired to interpret again how and why the prophetic and wisdom traditions overlap in the Old Testament. At the same time, we must remain aware that this question will not be solved in theory alone, but by learning from case studies.

(3) We need to recapture the link between reconciliation and evangelism. Paul understands the ministry of reconciliation as including an urgent call to humans to accept being reconciled with God (2 Cor. 5: 19 - 6:2). In other words, in Pauline theology there is no reconciliation without a qualified response to an evangelistic call. The search for an ecumenically responsible evangelism was not at the centre of the preparatory process nor of the Athens conference, and this lack of emphasis has been rightly criticized, in particular from European mission circles and by Pentecostals and evangelicals. There is a tendency in ecumenical and "mainline" networks to stick to a primarily socially oriented theology of witness, in which holistic mission is understood as diakonia with the added value of worship or prayer, the whole re-baptized as the "ministry of reconciliation". Such a combined approach of diakonia or solidarity plus liturgy makes much sense as a form of Christian witness in a religiously plural world, in two conditions. One is to gain clarity as to the intimate link between solidarity and the gospel, the ground on which Christians stand, and the content of their faith and hope; the other is to take care not to use diaconal or solidarity work to cover purposes of religious conquest and proselytism.¹⁴

The 1996 world mission conference in Salvador da Bahía, Brazil, offered some reflections on culture-sensitive evangelism which could be helpful in this search. The report of section I referred to the link between preaching and healing in Isa. 61:1, the gentleness and caring love of the messenger in 1 Thess. 1:7-8, the love of Christ as motive in 2 Cor. 5:14, the humility of the evangelist in Phil. 2:5-8 and the Emmaus story near the end of

Luke's gospel. In Salvador's exploration of culture-sensitive evangelism, dialogue and cooperation in community development were seen as socially and culturally appropriate forms of witness, so long as dialogue was not seen as displacing proclamation. Another form of respectful evangelism referred to in 1996 was "presence", that is, an effort to get to know and understand people in a community, listen and learn, followed by a sharing of interests, questions, objectives and priorities. "At the right time people could be invited to participate in the story of the gospel."¹⁵ In some cases, the conference added, "silent solidarity may be the most appropriate form of Christian witness. Others insist that there is no substitute for preaching the word. While acknowledging that Christian presence within communities is important, they also see the need for witnessing to the signs of the dynamic movement of the Spirit and actively voicing the gospel. ... In contexts where the dominant culture is hostile to the proclamation of the gospel message, some suggest the need to provide a 'safe space' for spirituality to germinate, where the Jesus story can be revealed." In line with earlier mission conferences, Salvador reaffirmed the necessary link between words and works, between evangelism and solidarity. It insisted on the importance of the "integrity of all involved: the person offering the witness, the congregation or faith community to which the witness or the messenger belongs" and the respect of the integrity of the community "to which witness is being offered".

The above-mentioned reflections may help us in pursuing the meaning behind the Pauline understanding of the ministry of reconciliation that includes proclamation and an insistent call to accept God's reconciling offer. We must continue to find a way to link the concern for overcoming conflicts and violence, for building a society in which former enemies cooperate in justice and the clear witness pointing to the one Jesus Christ through whom reconciliation became possible. Moreover, evangelism not only points to Jesus Christ, but includes the call to be reconciled with God through him (2 Cor. 5:20 b and 6:1). Indeed, in the New Testament there is an intimate, but not dogmatically fixed, relation between "objective" reconciliation through Christ and its effect or concrete realization in one's personal life, mind, heart and body. To be reconciled is the result of a mysteriously combined dynamic of personal decision and acceptance (which can take the form of a dramatic conversion or of a slow change on a long journey) with the initiative of the Holy Spirit to come and inhabit the most intimate core of our being as persons and communities and to radiate from there in all our words and acts ("Come, Holy Spirit...").¹⁶

(4) Visible church unity is again high on the agenda of ecumenical missiology. There is no way for churches to pretend to have any competence to offer regarding reconciliation processes in the secular or religious world, if they are unable to prove their passion for the healing of memories and the reconciliation of divided churches in Christianity itself. Mission and unity are two cornerstones of ecclesiology.

Mission conceived separately from the search for visible unity misses a key element of the gospel: such an understanding implies that the calling together of a community of disciples of various cultural and social origins, the constitution of an alternative community as an embodiment and signpost of the coming kingdom, was not an integral part of Jesus' message. It also falls short of witnessing to the imperfect, but real, correspondence between the visible koinonia of the worshipping church and the confessed koinonia of the triune God. It fails to point to the final aim of God's mission, which is to unite everything that exists with God on earth and in heaven. The ultimate end is not judgment or separation but unity. How both relate, we do not know, but our witness must not bypass the latter.

The passion for unity, for which our Lord prayed at the time of his trial and death and on which he insisted as his testament, corresponds with the aim that the whole world may understand and believe who God is, the Trinity of love. In John 17, the reason why Jesus prays that the disciples may be one is so that the world may believe that the Father sent the Son to offer salvation to all. The search for unity without relating it to mission misses that essential role of the church in God's plan as well as the sending dynamics of the Son's and his disciples' lives (John 20). And if the church is to be in this time and world the "body" of Christ, the community assembled around his eucharistic table, unity must become visible.

However, at Athens we experienced once more how difficult and painful we find the way toward the real manifestation of that given and promised visible unity. Because of its strong emphasis on group sharing, healing and communitybuilding, the 2005 mission conference increased the sense of frustration with church divisions for quite a number of participants, due to the impossibility of celebrating the eucharist together despite the deep spiritual communion that was being experienced.

To resume working on mission and unity, focusing respectively on ecclesiology and mission, thus seems a logical consequence of Athens and may

explain why the WCC has decided to include both concerns and the related work of the Commission on Faith and Order and the CWME, in one new programme on “Unity, Mission, Evangelism and Spirituality”

Christian Theologies of Healing

Around Athens, we attempted to recapture the indispensable link between the mission of the church and its healing ministry and so to unite two main traditional networks of the WCC, the mission movement and the Christian Medical Commission. For years, the ministry of healing had been considered mainly as pertaining to the diaconal and development services of the church, following the Western logic of division of tasks between spiritual and material, soul, mind and body. We must heal our theologies from the divisions and shortcomings of radical Enlightenment or secular approaches and from denominational protectionism.

One could probably affirm that work around the healing ministry had some prominence at the Athens conference, in its various aspects, from prayer for healing and healing services to pastoral care, from listening to people living with HIV and AIDS to testimonies of representatives of the Ecumenical Disability Advocates Network (EDAN). I see the following tasks ahead and would hope that they could be undertaken on the basis of, or in dialogue with, the Athens preparatory paper on the healing mission of the church (No. 11) and the results of the consultation held in Breklum, Germany, in September, 2005 as a follow-up on the mission conference¹⁷:

- Revisit the denominational theologies of charisms, the gifts of the Spirit, and proceed with an ecumenical dialogue on their importance, variety and distribution in church and world, with particular attention to those pertaining to the healing ministry, to the edification of a reconciling community and to the search for visible unity¹⁸;
- Deepen existing reflections on ecclesiology and mission or on the missional character of the church by viewing them in relation with acknowledged characteristics of a healing community;
- Pursue the promising theological dialogue between Pentecostals and Christians living with disabilities, which started in Athens with high visibility and was deepened in the aforementioned Breklum consultation between two senior African theologians.¹⁹ This could lead to a balanced

understanding of the relationship between faith, cure and healing, of the role of the Holy Spirit and medical cures, and lead to a holistic and respectful pastoral approach to people who suffer from illness, injury, disability, oppression, violence or other evils;

- Encourage churches to take up the challenge put to them by the World Health Organization that mental health issues affect important segments of the population in both the global North and South, and expect religious communities to show their competence and importance on that matter. Addressing this issue will contribute to a revised and nondogmatic theology of healing and to the distinction between witness and proselytism; and
- Future dialogues on the healing ministry and mission should relate to the essential role of worldviews and cultures on the perception of what health, healing, suffering and evil are, what it means to be whole and safe. There is no one single worldwide understanding of anthropology in the context of society, creation and the divine. Both spiritual and medical approaches to illness and sickness are culture-bound and not universal or “neutral”, even if elements of universality cannot be denied. Discernment is required for a renewed intercultural dialogue on the healing ministry. In this way, the ecumenical movement could resume the work on gospel and cultures, somewhat neglected after the world mission conference in Salvador da Bahia.

The Role of World Religions in God’s Purpose and the Mission of the Church

Since the famous consensus formulation found at the world mission conference of San Antonio 1989, no real theological progress has been made in the CWME, nor in the WCC, on the question. The preparatory document No 13 for the Athens conference carried the results of a two-year reflection process by scholars linked to the WCC’s networks on Faith and Order, Mission and Dialogue. That process was an attempt to reopen the question of the relation between Christians and people of other religions at a theological level. The reactions during the workshops dedicated to that document in Athens showed that much more study and intra-Christian dialogue is needed to come to minimal forms of common understanding and vision on this question within the mission networks of the WCC.²⁰

Where do we stand on this question? The document emphasizes hospitality as a key concept for a reconciling mission, and links it with a reference to a holistic understanding of *missio Dei* but with an “apophatic” touch – there is much we don’t know about God and God’s priorities, as well as about subjects like final salvation. This option of emphasizing hospitality is only understandable when linked with the vision that all humans are on a life-long pilgrimage, within which they meet, share, enter into conflict and may experience solidarity. It makes sense only when linked with an insistence on mission in humility and vulnerability and the hope that encounters may lead to mutual transformation. In that context, the document affirms the right and necessity of Christian witness to neighbours of other faiths. On the “ministry of reconciliation”, the document says:

“(The ministry of reconciliation) presupposes both our witness to the ‘other’ about God in Christ and our openness to allow God to speak to us through the ‘other’. Mission when understood in this light has no room for triumphalism; it contributes to removing the causes for religious animosity and the violence that often goes with it. Hospitality requires Christians to accept others as created in the image of God, knowing that God may talk to us through others to teach and transform us, even as God may use us to transform others.” (§ 42)

The participants who dealt with this theme were divided as to the theological wisdom of the approach. One group welcomed the text as one of the best they had received from the WCC in many years, while the majority criticized it for not taking sufficient consideration of the difference between the general revelation of God and the special revelation in Christ’s incarnation leading to the cross. According to the critiques, the paper fails to explain how hospitality is articulated with the evangelistic mandate. Some also found that the document neglected the fundamental salvific role of Christ.

We have to revisit the matter. It seems to me that we can use the frame outlined above, i.e. the clustering of hospitality, *missio Dei*, apophatic theology, pilgrimage and mutual transformation because essential elements of the biblical witness are taken care of. We may need to connect those considerations with an exegesis of Paul’s manner of addressing the Athenians when meeting them at the Areopagus (Acts 17). His well-edited speech combines various approaches. He draws on the religious and philosophical tradition of his audience first, affirming its adequacy as an expression of truth because it recognizes God’s presence and proximity (v. 22-28). Drawing on the same religious traditions, however, he indicates how they lead to criticism of the inadequacies of the popular forms of religion he has encountered (v. 22-29). These two approaches to the “high” and

“low” philosophy or religion of the Athenians, in form of dialogue and content, are then followed by a third form of communication, the reference to Christ’s role within God’s mission and a call to conversion (v. 30-31). In Acts 17, the precise theological link between the three “strategies of communication” is not evident and it is the last part, the call to conversion, which is least detailed and elaborated in the text. Referring to preparatory document No 13, one could say that participants at the Athens conference found that the final lacked any reflection of the last communication form of Acts 17.

The New Testament itself gives only a few examples of direct evangelistic communication to non-Christians.²¹ A clear parallel to the last part of Paul’s missionary addresses to gentiles in Acts (14 and 17) is found in his first letter, I Thessalonians, at the end of chapter 1. Other classical and relevant texts which may give an indication as to how to witness to those “outside” the community, and the Jewish tradition, are Colossians 4: 5-6 with its remarkable balance between grace and challenge and I Peter 3:13-17 where we are encouraged to give testimony to the hope we have in Christ.

We may try in future to work on revising the document on Christian identity and religious plurality by elaborating on the “last” part of Paul’s speech to the Athenians, drawing also on these other texts which allude to what one could call an inviting and respectful witness. And we may find ways to link such reflections with a draft discernment of the role of Christ and the Spirit in God’s mission and the consequences this may have for our understanding of the place and role of other religions. But we will be well advised to take care to leave an “uncertainty factor” in our theological search. That “uncertainty factor” has to do with what we described earlier as the mysterious link between personal acceptance of the gospel and the Holy Spirit’s indwelling presence and, ultimately, with our limited knowledge of God’s inner-trinitarian relationships and God’s mission of salvation in and for the world²².

A Missional Pneumatology Leads to a Trinitarian Missiology

Athens provided the opportunity to reopen an ecumenical debate on pneumatology, essential indeed both for a relevant missiology in a world of many religions, as well as in a context in which humanity must find a new self-understanding as part of creation. As Kirsteen Kim has shown extensively in various articles and recent or forthcoming books,²³ reflection on pneumatology was an unfinished task since the intense debates at the 1991 Canberra assembly of the

WCC. The preparatory process for Athens intended to reopen the question of the relevance of a renewed pneumatology for mission and the conference built on important contributions from Orthodox and Pentecostal theologians as well as from Kirsteen Kim herself; she has succeeded in synthesizing new and traditional perspectives, suggesting a pattern for the development of a pneumatological missiology within a trinitarian framework. In addition to the theological tasks hinted at in the earlier chapters, two more seem essential now:

- The tentative, but promising dialogue on the Holy Spirit between Orthodox and Pentecostal theologians, which started in Athens, must continue and be broadened for the benefit of both traditions, and of the ecumenical movement as a whole; and
- dealing with pneumatology obliges us to face a difficult intercultural question, the one of the world-view which does or should influence our theology. Is reality made of one spirit or do we have to deal with a reality made up of various and perhaps conflicting spirits? In other words, do we base our theology on a “non-spirit” cosmology (a fully secular approach), a “one-spirit” cosmology (every spiritual phenomenon is related to God) or a “many-spirits” cosmology (in which there is something like a conflict between various spiritual realms or forces)? We encountered this type of question very clearly in the preparatory work on the healing ministry, especially in dialogues with Pentecostals in Africa.²⁴ That form of the dialogue of world-views has not surfaced often in the North-South debates and may well be one of the most difficult ecumenical and intercultural tasks ahead of us. The question can be seen as a cultural issue, each region of the world having its own world-view, or as a theological question, having to do with biblical hermeneutics, or as a subtle combination of both. The answer to the question of the reality and role of the spirit(s) has immense consequences on mission strategy and on pastoral theology.

One must conclude these provisional reflections on Athens. The move to a much more pneumatologically oriented approach to mission has been welcomed by Orthodox and Pentecostal participants and could indeed – at least I strongly hope so – bring new missional dynamics in our anthropology and ecclesiology, as well as in our creation theology. The risk, however, lies in disregarding a warning coming from the New Testament itself. As many exegetes have discerned, there is practically no passage in the New Testament clearly affirming a universal presence of the Holy Spirit in humanity and creation. Of course, the basis of Christian theology has its roots in the Old Testament where God’s Spirit, Word

and Wisdom are confessed as both transcendent and immanent with regard to creation and there is a clear affirmation of such presence and action outside God’s chosen people. One can thus argue that it doesn’t have to be reaffirmed. Still, we need a clarification regarding the Holy Spirit, in particular because there are texts in the New Testament which mention the universal presence of God in humanity and creation. They refer, however, to the worldwide potential presence of Christ (cf. Matt. 25:31-45; Col. 1:12-20) and not to the worldwide action of the Spirit. One might want to discern an indirect hint for the interpreting community: the worldwide presence of God cannot be separated from the person of Christ.

The following observations may help us not to over-emphasize the matter. First, in Paul’s letters, the functions of God, Christ and the Spirit are not fixed once for ever (1 Cor. 12:4-5). Second, there is the hint in Romans 8 of the potential parallel between the yearning of the Spirit within Christians and the Spirit’s yearning with the suffering creation. Third, in John 3:8, Jesus uses the parable of the wind which can be interpreted as referring directly to an attribution of the Spirit.²⁵ Fourth, the ethical fruit of the Spirit does not seem to be restricted to Christians.

We must try to find a balanced way forward and this is the reason for the title of this last part of my paper. Definitely, a missiology which starts with the Holy Spirit will lead us to a renewed dynamic spirituality and missional life, both as persons and as communities, inspired by the incredibly radical content of the Spirit’s influence (see Luke 4:18 ff, which is a kind of pneumatological manifesto), its non-violent approach to reality but also its challenge to the world as it is (John 16:7 ff). Missiology rooted in the Spirit will be able to keep together, in a holistic way, bold but pastorally responsible evangelism, healing and reconciling community, challenging prophecy (both within and outside the church), kingdom ethics, love and community edification, as well as openness to the Spirit’s blowing where it wills.

What should be avoided, however, is to de-link that dynamic from Christ’s incarnation and Jesus’ death and resurrection and so fall into a general or generous religious philosophy of encompassing love and reconciliation in a nice and sinless world. The New Testament doesn’t allow us to bypass the fact that Christ had to die for our salvation, for reconciliation. Mission must move from a pneumatological point of departure to a fully trinitarian faithfulness. “Come Holy Spirit, heal and reconcile” was the first theme of Athens. But it could not have produced such fruitful spirituality without the second: “Called in Christ to be reconciling

and healing communities”. The reference to Christ and to the specific mission of the church are key also for the future of ecumenical missiology. A missional pneumatology must lead to a trinitarian missiology.

Jacques Matthey

- 1 IRM Vol. 94, No 374, July 2005, “Athens 2005 – Listeners’ Reports”.
- 2 I owe much to all those who helped prepare for Athens, who presented papers and who offered inspired interpretations. In order not to overload it and since it doesn’t pretend to have academic character, this text does not give all references in footnotes, but I want to acknowledge that I am deeply indebted to those who shaped the content of the conference and its preparatory documents.
- 3 On the roles of WCC, cf. Towards a Common Understanding and Vision of the World Council of Churches. A Policy Statement. Geneva, WCC, 1997.
- 4 Cf. the proceedings of a significant theological consultation held 50 years after the Willingen mission conference, held again in Willingen, Germany in 2002, IRM Vol. XCII No 367, October 2003, “Missio Dei Revisited, Willingen 1952-2002”. The CWME position had already been formulated indirectly in the statement adopted by the commission in 2000, entitled “Mission and Evangelism in Unity Today”, in: You are the light of the world. Statements on Mission by the WCC 1980-2005. Geneva, WCC, 2005.
- 5 The theme of the 2006 Porto Alegre assembly was: “God, in your grace, transform the world”.
- 6 The section III report even included a chapter on “healing communities”, not taken up in the 1982 document, but to which one could refer again today with profit. Cf. Your Kingdom Come – Mission perspectives. Report on the Conference on World Mission and Evangelism, Melbourne, Australia, 12-25 May 1980. Geneva, WCC, 1980, pp.193-207 (199-200).
- 7 Cf. The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement. Geneva, WCC, 2005, Faith and Order Paper No 198.
- 8 Such as the intentions of the “missionary structure of the congregation” study process of the sixties.
- 9 The 1952 Willingen IMC conference highlighted reconciliation in its approach, which led to the development of the missio Dei theology.
- 10 The most recent work on mission and creation in ecumenical circles took place at a consultation organized in September 2006 at the John Knox Centre near Geneva. Cf. Lukas Vischer (ed): Witnessing in the Midst of a Suffering Creation. Report and Papers from an international Consultation at the John Knox Centre, Geneva, from 17-21 September, 2006. Geneva, 2007, 234p.
- 11 Ref: Mission as ministry of reconciliation. CWME Preparatory Paper No 10, in this book.
- 12 Cf URM – positions of people in struggle. CWME Preparatory Paper No 9 and URM Synaxis – both in this book. As all work on reconciliation stresses, the precise definition of who is perpetrator and victim may be easy in some cases, but overlapping in others.
- 13 One of the best papers worked out in an international consultation on reconciliation was produced in a group born out of the 2004 Forum on World Evangelization, organized in Pattaya, Thailand by the Lausanne Committee for World Evangelization. Cf. Reconciliation as the Mission of God. Christian Witness in a World of Destructive Conflicts. A 2005 paper from 47 Christian leaders across the world. www.reconciliationnetwork.com
- 14 Since the Athens conference, a common international study process was launched between the WCC and the Pontifical Council for Interreligious Dialogue to elaborate a common “code of conduct on conversion” addressing potential misuse of emergency aid and development for evangelistic purposes.
- 15 All references to and quotes from Salvador are taken from: Christopher Duraisingh (ed.): Called to One Hope. The Gospel in Diverse Cultures. Geneva, WCC, 1998, pp.37-39, in the chapter “Voicing the Gospel: Evangelism today”, part of the report of section I “Authentic Witness within Each Culture”.

- 16 For a reflection on reconciliation and evangelism, we could also draw on insights shared in the 1987 Stuttgart Declaration which resulted from a common consultation between representatives of the WCC /CWME and of the Lausanne Committee for World Evangelization, and the seminar on evangelism from an ecumenical perspective held at the Ecumenical Institute, Bossey, Switzerland, in June 2006. Papers from the latter will be published in IRM July/October 2007.
- 17 IRM Vol. 95, Nos 376/77, Jan/April 2006 «The global health situation and the mission of the church in the 21st century».
- 18 Much remarkable ecumenical work has been done on ministry and sacraments, but one misses an emphasis on dialogue between churches and church traditions on charisms, a dialogue which could rely on some excellent existing material.
- 19 See the remarkable dialogue between Samuel Kabue and Opoku Onyinah in IRM, Jan/April 2006, op.cit., pp.112-127.
- 20 The preparatory document No 13 as well as the introductions and prepared contributions to the workshop (synaxis) held in Athens are reproduced in this book.
- 21 If we except Jesus’ own preaching (mainly) to the Jews in Jerusalem and Palestine.
- 22 In that sense, the so-called consensus formulation of San Antonio still carries much wisdom, affirming in substance “We cannot point to any other way of salvation than Jesus Christ; at the same time we cannot set limits to the saving power of God.’ There is a tension between these two statements, a tension which has not yet been resolved” (as referred to in the document “Mission and Evangelism in Unity Today”, in: You are the light of the world, op.cit. p. 81)
- 23 The Holy Spirit in the World. A global conversation. Maryknoll, NY, Orbis, 2007.
- 24 Cf. IRM Vol. 93, Nos 370/71, July/October 2004, “Divine Healing, Pentecostalism and Mission” and also the CWME Preparatory Document No 11 on the Healing Mission of the Church.
- 25 Another interpretation considers it a meteorological parable for how difficult it is to understand how a person can have been baptized by the Spirit: one can’t discern his/her origin or final end without the help of the Spirit.

Von Edinburgh nach Busan - und weiter nach Arusha

Zwischen der letzten Weltmissionskonferenz (WMK) in Athen 2005 und der kommenden in Arusha fanden einige beachtenswerte Konferenzen zu Mission und Evangelisation statt, die in diesem Text vorgestellt werden sollen.¹

Edinburgh 1910 – 2010

Seit sich 1961 der Internationale Missionsrat und der ÖRK zusammenschlossen, hat die daraufhin gegründete Kommission für Weltmission und Evangelisation (CWME) zwischen zwei Vollversammlungen des Rates eine WMK veranstaltet. Diese werden in Fortsetzung der als erste WMK betrachteten Konferenz in Edinburgh 1910 fortlaufend gezählt.² In der CWME haben wegen ihrer besonderen Vorgeschichte auch Kirchen und Missionsnetzwerke Sitz und Stimme, die nicht Mitglied im ÖRK sind, darunter die Römisch-Katholische Kirche. Doch können sich weder der ÖRK noch die Kommission als alleinige Erben der Edinburgher Versammlung und der von ihr angestoßenen Bewegungen betrachten. So sieht sich die Lausanner Bewegung für Weltevangalisation ebenfalls in Kontinuität zur Edinburgher Versammlung, und führte eine eigene Veranstaltung im Jubiläumsjahr 2010 in Kapstadt durch. Der Zusammenarbeit in der Mission sehen sich noch weitere Bewegungen und Netzwerke verpflichtet, und eine Reihe von ihnen betrachtet das Anliegen „Evangelisation der Welt“ von Edinburgh 1910 als immer noch unerfüllte Aufgabe, die weiterverfolgt werden muss.³

Daraus ergaben sich aufschlussreiche Diskussionen darüber, wer, wie und wo eine Jubiläumsveranstaltung zu 100 Jahre WMK Edinburgh organisieren könnte. In den vergangenen hundert Jahren hat sich der geographische Schwerpunkt der Weltchristenheit auf die Südhalbkugel des Globus verlagert. Doch nicht erst im Zug der Studien zu Edinburgh 2010 hatte sich gezeigt, dass diese Verlagerung gerade nicht das Ergebnis der hundert Jahre zuvor beschlossenen Missionsstrategien war. Die 1910 gezogenen Grenzen zwischen einer christlichen und einer sogenannten nicht-christlichen Welt verschwanden, weil sie sich angesichts

vielfältiger und sehr unterschiedlicher regionaler und lokaler Bewegungen als ein Konstrukt erwiesen, das schon 1910 nur eine Perspektive hervorhob.⁴ Wenn daher aus ganz anderen Gründen vieles dafür sprach, als Ort des Jubiläums 2010 eine Stadt in Asien oder Afrika zu wählen, sollte mit der Wahl eines Ortes auf jeden Fall der Eindruck vermieden werden, als ob damit sichtbar gemacht werden sollte, dass einstmals als nichtchristlich bezeichnetes Gebiet nun als missioniert gelten darf. Übrigens hätte man angesichts der Zahlenverhältnisse in der Weltchristenheit in der Fluchtlinie der zugrundeliegenden Idee von Mission als Eroberung nichtchristlicher Räume genauso gut umgekehrt sagen können: Eine Missionskonferenz müsste nun in Europa stattfinden, das sich in einer bestimmten Perspektive als zunehmend entchristlicht und damit als ein neues Missionsterritorium darstellt.⁵ Der kritische Rückblick auf das Ereignis, dessen hundertjähriges Jubiläum begangen werden sollte, wurde so zu einem Teil der Fragen danach, wer ein solches Ereignis wo veranstalten sollte. Die oben angeführten Fragen wurden mehrere Jahre lang unterschiedlich diskutiert, bevor sich 2008 die Konturen klärten.

Edinburgh 1910-2010: Der Studienprozess

Eine Überlegung, die den Risiken solcher fragwürdigen Einordnungen zu ent-rinnen versuchte, war ein weltweiter Studienprozess im Jubiläumsjahr 2010, der in einer Serie von aufeinander bezogenen Konferenzen an verschiedenen Orten kulminieren sollte. Der Prozess und die Orte seiner Erdung auf dem Globus sollten selbst widerspiegeln, wie sich die Situation der Weltchristenheit verändert hatte: Sie ist nun polyzentrisch und in Bewegung, und Mission vollzieht sich, wie in Abgrenzung zu 1910 formuliert wurde, „von überall nach überall“. Außerdem sollte dieser Edinburgh-Prozess im Blick auf die Strömungen von Weltchristenheit und Missionsbewegung möglichst inklusiv sein.⁶

Diese Konzeption war eine angemessene Antwort auf die Suche nach den angemessenen Orten für die Jubiläumsaktivitäten. Von Anfang an war der Gedanke präsent, in der noch immer existierenden Halle auf dem Mound von Edinburgh, in der die Konferenz von 1910 stattfand, eine Erinnerungsfeier (commemoration act) zu organisieren, an dem, so die Hoffnung, auch Abgesandte aller weltweit stattfindenden Studienkonferenzen teilnehmen sollten. Alle diese Überlegungen blieben darauf angewiesen, dass Netzwerke oder selbstständige Studieneinrichtungen diese Ideen aufgriffen und umsetzten. Als sich dann abzeichnete, dass eine tragfähige Zuordnung von Themen, Orten und Ressourcen nicht rechtzeitig zustande kommen würde, wurde 2008 stattdessen beschlossen, in-

ternationale Studiengruppen ins Leben zu rufen, die zu jedem der inzwischen festgelegten Themen und Querschnittsthemen Texte erarbeiten sollten. Diese sollten die Basis für eine Studienkonferenz bieten, zu der nun nach Edinburgh eingeladen werden sollte. Der Titel der Jubiläumskonferenz wurde in „Christus heute bezeugen“ („Witnessing to Christ today“) verändert.

Damit war die Gestalt für das umrissen, was dann tatsächlich im Juni 2010 in Edinburgh stattfand. Doch auch hier waren die Organisatoren angewiesen auf das Engagement einzelner, von Netzwerken oder Studieneinrichtungen, solche Gruppen zu initiieren, ihre möglichst plurale Zusammensetzung zu gewährleisten und die Treffen zu finanzieren. Daher waren die Gruppen sehr unterschiedlich in ihrer Größe, Zusammensetzung und Möglichkeiten, und sie haben die Themen in sehr unterschiedlicher Weise bearbeitet.⁷

Edinburgh 1910-2010 war somit von Anfang an als eine Bewegung und ein Prozess imaginiert. Dieser Bewegungskarakter setzte sich nach der Studienkonferenz 2010 in Edinburgh in der beim Regnum-Verlag veröffentlichten Edinburgh 2010-Serie fort. Die auf inzwischen 35 Bände angewachsene Serie will die in Edinburgh 2010 diskutierten Themen vertiefen und gleichzeitig ein Forum für die Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Weltchristenheit in Sachen Mission und Evangelisation darstellen.⁸

Die Konferenz: Edinburgh 2010

Die Konferenz, die schließlich im Juni 2010 in Edinburgh ca. 300 Menschen zusammenbrachte, war eine Mischung aus Studienkonferenz, Konsultation zu Mission weltweit und einer Jubiläumsfeier. Grundlage der Diskussionen waren die Texte aus dem Studienprozess, die allen Teilnehmenden zugesandt worden waren. Ein Grundthema war die Suche nach einer sichtbaren Gemeinschaft in der Mission, die Ökumene als interkonfessionelle Beziehungen von Kirchen transzendiert. Ein weiteres Thema war die auch 2010 vorherrschende Repräsentanz des globalen Nordens, neben der allerdings hervorgehobene Beiträge aus den neuen Zentren der Weltchristenheit im globalen Süden standen.⁹

Die Studientexte wurden in Foren durch konfessionelle Perspektiven und Berichte von regionalen Studienprozessen ergänzt, sowie durch Vorträge aus der Perspektive der Querschnittsthemen kommentiert. Aufgabe für jedes Forum war, die Diskussionen und Ergebnisse zusammenzufassen, eine Liste zukünftiger Prioritäten zu erstellen und Bausteine für die geplante Abschlusserklärung

(Edinburgh Call oder Gemeinsamer Aufruf, s. u.) zu erarbeiten.¹⁰ Die fast dreistündige Abschlussveranstaltung mit liturgischem Rahmen in der Assembly Hall war ein Ereignis in sich.¹¹

Im Gemeinsamen Aufruf¹² (Edinburgh Call) lassen sich Bausteine von gegenwärtigen Missionstheologien entdecken: Missio Dei, versöhnende Gemeinschaften, Dialog und Evangelisation, ganzheitliche Mission in der Weise Jesu, Mission und Einheit, Bewahrung der Schöpfung ... „Unser Handeln ist von kühnem Vertrauen auf die Botschaft des Evangeliums geprägt; es baut Freundschaft auf, strebt nach Versöhnung und übt Gastfreundlichkeit.“ (Nr. 2). Der Aufruf stellt damit ein weites Missionsverständnis vor, „die frohe Botschaft vom Heil, von der Vergebung der Sünde, vom Leben in seiner ganzen Fülle und von der Befreiung der Armen und Unterdrückten zu verkörpern und zu verkündigen“ (Nr. 1). Und er ist sensibel für die Komplexität der Macht(ausübung) in der Mission. Dennoch war Edinburgh 2010 nach diesem Aufruf insofern eine Anknüpfung an Edinburgh 1910, als sich beträchtliche Teile des Weltchristentums gegenseitig darin bestätigt haben, dass die Tatsache, dass nur(!) ein Drittel der Menschheit Christinnen und Christen ist, Ansporn dafür sein müsse, das ganze Evangelium der ganzen Welt jetzt zu bringen.

Nicht nur der Aufruf, sondern bereits der Studienprozess hat Vertreter recht unterschiedlicher Missionsverständnisse, Kirchenfamilien und von Missionsnetzwerken weltweit zusammengebracht. Das ist beeindruckend und es ist so gelungen, die heutige Weite in Mission und Evangelisation innerhalb der Weltchristenheit deutlich werden zu lassen. Auffällig ist, dass der Aufruf weder spezielle Adressaten nennt, noch konkrete Forderungen oder Verabredungen benennt. Lediglich die selbstverpflichtende Formel „wir sind aufgerufen...“ wird verwendet, ohne genauer zu sagen, wen das „wir“ umfasst. Diese Verwendung von „wir“ korrespondiert wohl mit der oben zitierten Beobachtung, dass es bereits in den Studientexten vor allem um das Herausstellen der Gemeinsamkeiten ging, und weniger um eine Auseinandersetzung oder eine gegenseitige Be- oder gar Hinterfragung. Dieser Trend setzte sich während der Konferenz fort, so dass es wenige Kontroversen gab und auch trotz der Aufforderung der Organisatoren, zu Empfehlungen für die zukünftige Arbeit zu kommen, keine gemeinsame Priorisierung zwischen den vielen Themen stattfand, die in den Foren benannt wurden. Edinburgh war auch stark darin, die Gemeinsamkeit eindrucksvoll zu inszenieren, zu feiern und Unterschiede stehen zu lassen.

Die Konferenz hat auf vielfältige Weise dokumentiert und vertieft, dass Mission, anders als hundert Jahre zuvor gedacht, sich heute überall und von überall nach

überall vollzieht. Das beindruckende Bild kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass im Hintergrund die Gewichte zwischen den Regionen doch noch längst nicht so verteilt sind, wie es der tatsächlichen Vielfalt angemessen wäre. Die Studien sind fast ausschließlich in Englisch produziert worden, was trotz der Verbreitung der Sprache doch einige von einer Beteiligung ausschließt, und die Mehrzahl der aktiv am Prozess Beteiligten stammt entweder selbst aus der nördlichen Hemisphäre oder sie arbeiten an theologischen Einrichtungen im Norden.¹³

Inhaltlich ist es angesichts der Fülle der Themen und der umfassenden Studientexte nicht wirklich möglich, ein Fazit zu ziehen. Bemerkenswert ist eher, dass besonders vier Themen auch in anderen Diskussionszusammenhängen auftreten: Der starke pneumatologische Akzent in den Studien zu den missionstheologischen Grundlagen, die Verhältnisbestimmung von Mission, Zeugnis und Dialog, die Suche nach einer missionarischen Spiritualität sowie die Suche nach Mission und Einheit. Aufschlussreich ist die Fallstudie zu Mission und Macht. In diesem Lehrstück von Mission, die schuldig geworden ist, und einem Prozess der Versöhnung, der im Glauben möglich geworden ist, steckt auch eine kritische Frage: Was kann heute über Konfessions- und Frömmigkeitsgrenzen hinweg zu Mission und Evangelisation gemeinsam gesagt werden, wenn – wie mehrheitlich in den Studientexten – zu den Verwerfungen in der Geschichte und ihren Auswirkungen nur sehr pauschale Hinweise zu finden sind?¹⁴

Auch wenn Edinburgh 1910 als erste Weltmissionskonferenz gezählt wird – ihr Jubiläum im Jahr 2010 gehört nicht in diese Reihe. Etwa zur gleichen Zeit, als die Gespräche über die Gestalt des Jubiläums von Edinburgh 1910 einsetzten, begann die Kommission für Weltmission und Evangelisation (CWME) mit Beratungen über eine neue Missionserklärung. Mitglieder der Kommission beteiligten sich zwar am Studienprozess, doch die Entstehung der Missionserklärung war nachhaltiger in die Arbeitsstrukturen des ÖRK eingebunden. Bei einer Konsultation im März 2012 in Manila (s. u.) über den Entwurf der Erklärung hieß es sinngemäß, dass der Ertrag von Edinburgh vielfältig sei, jedoch so vielfältig, dass eine ökumenischen Missionstheologie zwar viele neue Facetten, aber wenig Konturen gewonnen hätte.

Auffallend ist, dass in der Erklärung auch Stimmen zur Mission aus dem weiteren ökumenischen Raum anklingen, in dem auch die Edinburgher Konferenz lokalisiert werden kann. Daher lässt sich sagen, dass es Verbindungslinien zwischen Edinburgh und der ÖRK-Missionserklärung – z. B. die pneumatologische Grundlage und die Suche nach einer transformativen Spiritualität – und damit

nach Busan gibt. Doch umgekehrt wäre es zu viel gesagt, wollte man behaupten, dass die Missionserklärung Edinburgh voraussetze.

Und Deutschland?

In Deutschland war eine Initiativgruppe um die Missionsakademie und das EMW entstanden, die mehrere Studientage organisiert, zu der die Initiatoren und Organisatoren des internationalen Prozesses eingeladen wurden. Immer wurde entsprechend der Weite dessen Träger das Gespräch mit Angehörigen der evangelikalen Bewegung und mit Pfingstlern über die Folgen von Edinburgh gesucht und geführt.¹⁵ Einige der von Anfang an Beteiligten waren später unter denen, die nach Edinburgh eingeladen wurden. Nationale repräsentative Delegationen, wie sie für ökumenische Großereignisse wie Vollversammlungen von ÖRK oder der konfessionellen Weltbünde üblich sind, konnten für Edinburgh nicht aufgestellt werden. Alle diejenigen, die aus Deutschland teilgenommen haben, erhielten Einladungen auf der Grundlage internationaler Beziehungen. Die Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft machte 2009 das Jubiläum zum Thema ihrer Jahreskonferenz.¹⁶

Edinburgh 1910-2010 wurde so in Deutschland partiell aufgegriffen. Der über die ÖRK-Mitgliedskirchen hinausweisende Charakter konnte ansatzweise umgesetzt werden. Doch außerhalb der ökumenischen Strukturen operierend, war es nicht immer leicht, Bezüge zu Kirchen herzustellen.

Der Ertrag des Studienprozesses schließlich ist eine kaum mehr zu überblickende Fülle von Studien und missionstheologischen Überlegungen. Dabei überwog in Deutschland der abwartend kritische Blick, während der internationale Prozess insgesamt Mission theologisch vertiefen und voranbringen wollte. Einige Netzwerke und Missionsorganisationen boten dazu vor allem praktische Überlegungen an, wie Mission und Evangelisation „gemacht“ werden oder wie sie gemacht werden sollten. Insbesondere solche missionsstrategische Überlegungen lassen sich im deutschen Studienprozess kaum finden.

2010 bis 2013: Drei ereignisreiche Jahre in Sachen Mission

Weitere Veranstaltungen im Jahr 2010 hatten unterschiedlich stark ausgeprägte Bezüge zur 1910er-Konferenz, bestanden aber durchgängig aus Versuchen, 100 Jahre danach aktuelle Aufgaben der weltweiten Missionsbewegung zu beschrei-

ben.¹⁷ Es folgt ein kurzer Blick auf den Auftakt (Tokio-Konsultation) und den Schlussakkord (Boston-Kongress) des Jubiläumsjahres, bevor der Dritte Kongress für Weltevangelisation der Lausanner Bewegung in Kapstadt zur Sprache kommt.³

Konsultationen im Jahr 2010¹⁸

Vom 11. - 14. Mai 2010 fand in Tokio eine von internationalen evangelikalen Missionsgesellschaften und vergleichbaren Netzwerken veranstaltete „Global Mission Consultation“ mit etwa tausend Teilnehmenden statt. Bereits das zentrale Thema – „Making Disciples of Every People in Our Generation“ – nahm die Zielsetzung von Edinburgh 1910 der Evangelisierung der Welt explizit auf. Daher ging es um Feldforschung mit praktischen Absprachen, die Vergangenheit sollte gefeiert und die Gegenwart freudig angenommen werden, um Ziele für die Zukunft zu präzisieren.

Am Ende des Jubiläums-Jahres (4. - 7. November) schlug in Boston/USA die Stunde der Wissenschaft. Auf Einladung des renommierten Boston Theological Institute (BTI) kamen etwa 300 Lehrende und Studierende v. a. der Missionswissenschaften zusammen. Unter dem Thema „Die sich wandelnden Konturen von Weltmission und Christenheit“ wurden Analysen von Edinburgh 1910 verbunden mit Aspekten der Missionsgeschichte der Boston-Region, und erste Einsichten aus den vorangegangenen Konferenzen standen neben aktuellen Problemstellungen. Das Veranstaltungskonzept war explizit ökumenisch ausgerichtet, insofern die verschiedenen konfessionellen Ausbildungsstätten der Umgebung von Boston zugleich Stationen des Konferenzweges darstellten. Deren Repräsentanten prägten das Geschehen ebenso wie von Studierenden erarbeitete Texte.¹⁹

Kapstadt 2010

Kurz zuvor hatte die Lausanner Bewegung für Weltevangelisation etwa 4.000 Delegierte aus knapp 200 Ländern vom 16. - 25. Oktober zu ihrem Dritten Weltkongress nach Kapstadt/Südafrika eingeladen. Das Motto lautete: „Gott in Christus, der die Welt mit sich selbst versöhnte“. Leitende von Missionsorganisationen, Geistliche und wissenschaftlich Arbeitende sollten eine weltweite Gemeinschaft von „reflektierenden Praktikern“ bilden und den schon online begonnenen globalen Dialog vor Ort fortsetzen. Dies geschah durch Videos über verschiedene Regionen der christlichen Weltfamilie, durch Vorträge, Inter-

views und ausgedehnten Lobpreis. Bibelarbeiten über den Epheser-Brief fanden ihre Fortsetzung durch Gespräche in über 600 multinationalen Tischgruppen. Gebets-Einheiten nahmen ergreifende Zeugnisse von Leiden, Verfolgung und Hoffnung auf. Sechs Themen mit verschiedenen Unteraspekten standen auf der Tagesordnung, sollten im Plenum, in sogenannten Multiplex- und schließlich in Dialog-Sitzungen bearbeitet werden. Dabei ging es um aktuelle missionarische Herausforderungen in den Mega-Cities ebenso, wie um das Phänomen der rasanten Ausbreitung eines „Wohlstands-Evangeliums“ in vielen Kirchen des Globalen Südens. Die Zusammengehörigkeit von Wortverkündigung und Tatzeugnis wurde unterstrichen, dabei aber die „pioniermissionarische“ Tradition der Lausanner Bewegung betont. Selbstverpflichtungen für zusätzliche missionarische Unternehmungen wurden ausdrücklich erwartet.²⁰

In der Tradition der Lausanne-Weltkongresse entstand die „Kapstadt-Verpflichtung“ (CTC). Die Bandbreite der behandelten Themen/Herausforderungen war beachtlich, mit der Vielstimmigkeit ist jedoch auch eine gewisse Beliebigkeit verbunden gewesen. Das häufig auftretende „wir“ in der CTC erwächst offenbar aus dem Selbstverständnis einer weltumspannenden Gemeinschaft, andere Akteure der Weltchristenheit tauchen nur am Anfang kurz als zusätzliche Empfänger der Erklärung auf. Mit Ausnahmen wie dem Wohlstands-Evangelium oder dem Zeugnis gegenüber Juden sind kontroverstheologische Argumentationen kaum erkennbar, von anderen theologisch-kirchlichen Haltungen wurden Unterstützungen für anstehende Probleme offenbar nicht erwartet. Wenn aber ökumenische Horizonte für die eigenen Überzeugungen nicht relevant zu sein schienen, muss nach der Reichweite kirchlicher Einheitsappelle gefragt werden.

Konsequent finden sich keine markanten Bemerkungen zu historisch-strukturellen Problemen von Mission/Evangelisation. Auf die Geschichte der Weltmission fallen aus Lausanne-Perspektive keine Schatten.

Im Verhältnis zu anderen Religionen ist eine Haltung des zuhörenden Respekts, bzw. der Nächstenliebe gefordert, verbunden mit dem Verbot von „unwürdiger Proselytenmacherei“. Der Dialog wird bei vollem „Vertrauen in die Wahrheit des Evangeliums und die Einzigartigkeit Jesu Christi“ als Teil der Mission verortet. Eine „Theologie der Religionen“ entsteht nicht, ebenso wenig wie eine kritische Bewertung von Kulturen im Blick auf ihre Kompatibilität mit zentralen Orientierungen des Evangeliums. Buße als Reaktion auf Missstände im eigenen Haus ist ein durchgehendes Thema, fast jeder Abschnitt der CTC benennt nicht erreichte Ziele. Damit verbindet sich ein Ton ernsthafter Selbstverpflichtung, mit deutlichem Akzent auf dem Tun und Lassen der Gläubigen.

Unhinterfragt ist eine „Integrale Mission“ als Einsatz für Glaubensverkündigung und gegen die Nöte der Welt. Fragen der sozialen Verantwortung bekommen ein starkes Gewicht, besonders prägnant sind die Abschnitte zu Demut, Integrität, Einfachheit. Darin findet sich eine heftige Wohlstandskritik, die traditionelle Lausanner Vorstellungen eines einfachen Lebensstils bekräftigt.

Die Vielfalt der Beiträge im Vorfeld und Nachgang (v. a. via Internet) von Kapstadt war faszinierend, Ergebnisse, Auswertungen und Konsequenzen haben hierzulande v. a. innerhalb der „Koalition für Evangelisation“ eine wichtige Rolle gespielt. Dabei wird festgestellt, dass, verglichen mit früheren Lausanne-Konferenzen, der theologische Tiefgang gefehlt habe und die deutliche Prägung durch Akteure aus den USA bisweilen beschwerlich war. Gerade im Rückblick auf die mit Edinburgh 1910 sich stellende Frage der Inklusivität der daran Beteiligten bleibt unklar, wie die Rede „we, the global church“ geerdet war. Eine markante Resonanz in landeskirchlichen Kontexten oder anderen Debatten jenseits des Spektrums von Lausanne ist nicht erkennbar. Doch die vorgestellten Ergebnisse bringen für unsere Debatten wichtige Impulse.²¹

Erträge des Jubiläumsjahrs 2010

Neben anderen Punkten kann festgestellt werden, dass viele Themen zusammengetragen und mit erstaunlicher Methodenvielfalt aufbereitet wurden. Aber es gab keine erkennbaren Prioritäten, kaum Kontroversen und selten Tiefgang in den Debatten. Man konnte trotz der Spannungen zurückliegender Epochen weitgehend unaufgeregt miteinander reden. In einer sich polyzentrisch verstehenden Christenheit müssen Diversitäten von Kontexten abgebildet werden, Sonderstellungen einzelner Themen sind nicht gewünscht. Was aber können und wollen Geschwister über Kultur-, Konfessions- und Frömmigkeitsgrenzen hinaus als Kirchen oder Missionsorganisationen gemeinsam sagen und tun? Das sind Fragen, die sich auch für Arusha stellen und daher hier einige Beobachtungen aus den bisher vorgestellten Beratungen.

Einheit in der Mission: Das geschmeidige Nebeneinander von Themen und das Preisen der Vielfalt korrespondiert mit dem schwindenden Streben nach wachsender Einheit der Kirchen – dem einstmaligen fundamentalen Ziel der Ökumenischen Bewegung. Seit 1910 stehen Gemeinsamkeiten im missionarischen Tun und Lassen auf der Tagesordnung. Heute wird die Integration von Kirche und Mission – weithin – als theologisch sachgemäße Entwicklung gewertet. Wie steht es aber um eine „ökumenische Mission“ der Kirchen? In *Tokio* stell-

ten sich parakirchliche, praktisch tätige Missionsorganisationen als genuine Träger der Weltmission dar. In *Edinburgh* waren 2010 Repräsentanten/innen von weltweit agierenden Kirchen, Kirchengemeinschaften und Weltbünden anwesend, vertraten aber keine nationalen oder lokalen Arbeitsbezüge. In *Kapstadt* sprach die Lausanner Bewegung zwar häufig von der „globalen Kirche“, eine qualifizierte Füllung dieses Anspruches war jedoch kaum erkennbar. In *Boston* waren denominationell unterschiedliche Veranstaltungsorte in den Verlauf der Konferenz einbezogen, ansonsten spielten die bezeichneten Fragen keine erkennbare Rolle. Auf der Ganze gesehen waren verfasste, nationale Kirchen eher als Randsiedler beteiligt. Wenn diese Missions-Konferenzen eine aussagekräftige Abbildung der kirchlichen Gesamtlage darstellen sollten, dann wird dem Auftrag der Ersten Weltmissionskonferenz zum Streben nach Einheit in der Mission in einer diversifizierten Weltchristenheit derzeit nur wenig Aufmerksamkeit entgegengebracht. Eine Sehnsucht nach wachsender Einheit in einer ökumenisch geprägten Mission war kaum auszumachen.

Zum Miteinander der Religionen: „Achtsamkeit“, „Demut“ und „Toleranz“ – diese Begriffe wurden allerorten benutzt. Aber bei Fragen des christlichen Zeugnisses im Gegenüber zu und Miteinander mit anderen Religionen, im Spannungsfeld von Mission und interreligiösem Dialog sind weiterhin Unterschiede zwischen ökumenisch und evangelikal geprägten Konzeptionen zu erkennen. Eine qualifizierte Auseinandersetzung mit der Existenz anderer Religionen war in *Edinburgh 2010* ein Schwerpunktthema. In den Plenumsdebatten von *Kapstadt* fanden entsprechende Debatten eher am Rand statt. Im Gegenüber zu anderen Religionen dominierte Bekehrung als Ziel und Aufrufe zu ungebrochenem missionarischem Eifer. Im zweiten Teil der „Kapstadt-Verpflichtung“ finden sich nun jedoch Formulierungen, die den in Edinburgh inhaltlich dominierenden durchaus nahe kommen. Beide Kapstadt-Tonlagen fügen sich m. E. nicht nahtlos ineinander. Weitere Klärungen – etwa über Grenzen gemeinsam akzeptierter Formen missionarischen Engagements innerhalb und außerhalb von christlichen Gemeinschaften – sind v. a. im Blick auf die Debatten um Friedensfähigkeit und Gewaltpotential von Religionen nötig.

Mission und Macht: Mit unterschiedlichen Zugängen waren Konstellationen von Mission und Macht präsent. Tokio begründete Gemeindegewachstum mit Gottes machtvollen Wirken und den großen evangelisatorischen Potentialen dieser Generation. In Edinburgh dominierten Beschreibungen struktureller Ungerechtigkeiten, die Armut immer neu produzieren und die überwunden werden müssen. Anders in Kapstadt, wo Fragen nach persönlichem Wohlstand, Armut und der Rolle des Evangeliums heftig diskutiert wurden. Der HIS-Ansatz (Humility,

Integrity und Simplicity) wurde gegen ein Streben nach individueller Macht und Reichtum mobilisiert.²² Weniger thematisiert wurden Veränderungen von Machtstrukturen, von kirchlichem Machtverzicht. Dies geschah in Boston, v. a. im Umfeld von Post-Kolonialismus-Debatten. Theologische Klärungen werden im Kontext weltweit wachsender (neo-)pentekostal-charismatischer Einflüsse nötig. Dort sind affirmative Beziehungen zu biblisch verorteten Machtphänomenen zu erkennen: So werden das in Wundern und Heilungen auch heute erfahrbare Wirken eines machtvollen Gottes, der auf die Gemeinde fallende Glanz der Hoheit des Weltherrschers Jesus Christus und die Erkennbarkeit von Geistesgaben in ihrem Einsatz für ein Leben in Fülle betont. Solche Vorstellungen finden sich auch bei uns, etwa bei pentekostal geprägten Migrationsgemeinden. Dort werden auch Zusammenhänge hergestellt zwischen hier erfahrbaren Lebensstandards und ihren Vorstellungen eines „Wohlstandsevangeliums“. Wird es Geschwister aus dem Süden überzeugen, wenn bei uns ein Zusammenhang zwischen Glauben und Wohlstand kaum thematisiert, aber v. a. die zentrale Bedeutung von Kreuz und Rechtfertigung in ökumenische Debatten eingebracht wird?

Partnerschaft: Im Vorfeld von *Edinburgh* tauchten verschiedentlich kritische Überlegungen zum Thema „Partnerschaft“ und den aktuellen Machtverhältnissen zwischen Süd- und Nordkirchen auf. Während der Konferenz waren die „klassischen“ Debatten über anhaltende Ungleichheiten kaum artikuliert. In *Kapstadt* – und auch *Tokio* – wurden Partnerschaften als strategische Bündnisse zur Erlangung bestimmter Ziele in der Ausbreitung des Evangeliums verstanden. Verbindliche Verabredungen wurden geschlossen, um Kräfte und Ressourcen für Mission und Evangelisation länder- und kulturübergreifend zu bündeln. Der Akzent liegt also nicht auf gewachsenen zwischenkirchlichen Beziehungen und ihren Entwicklungen, sondern auf zielorientierten Bündnissen für verbesserte Evangelisationspotentiale. Gleichwohl sind im ökumenischen Spektrum derzeit heftige Partnerschafts-Bewährungsproben in Fragen von Lebensformen und Schriftverständnis erkennbar. Im evangelikalen Bereich lösen diese Fragen kaum Konfliktpotential aus, dort werden Bewährungsproben für die weltweite Gemeinschaft eher in Fragen des einfachen Lebensstils und der Umsetzung von „integraler Mission“ in der Praxis ausgemacht. Wenn Annäherungsprozesse zwischen ökumenischen und evangelikalen Akteuren weiterkommen sollen, muss es auch um das Partnerschaftsthema und damit um Formen und Inhalte weltweiter verbindlicher Gemeinschaften gehen.

Soweit die Zusammenstellung einiger Erträge des Jahres 2010 für den Weg der weltweiten Missionsbewegung. Mögen Aussagekraft von Groß-Konferenzen begrenzt und die Vermittlung ihrer Ergebnisse an die kirchliche Basis schwierig

sein – als Zwischenbilanzen nach einhundert Jahren sind sie aufschlussreich. Manche Prognosen von vor hundert Jahren haben sich als Fehleinschätzung erwiesen, manche Hoffnungen sind unerfüllt geblieben oder haben sich als Irrwege erwiesen. Aber nicht wenige der Aufgaben, die damals erst auftauchten, sind bearbeitet worden.²³ Heute ist die Weltchristenheit im Verhältnis zur Weltbevölkerung zahlenmäßig zwar kaum gewachsen, aber sie ist bunter und vielstimmiger geworden. Die missionarische Dynamik hat nicht abgenommen, ist aber in ihren vielfachen Richtungen schwieriger zu fassen. Das Vertrauen in „überlegene“ Kulturen und Religionen, in lineare Fortschrittsentwicklungen ist abhanden gekommen. Aber die Akteure der Weltchristenheit haben sich bei aller Unterschiedlichkeit in großer Mehrheit die Aufgabe zu Eigen gemacht, Mission integral zu verstehen. Mit dem Versuch, Christus heute zu bezeugen, wollen sie etwas beitragen zu einer Zukunft aller Menschen und der Schöpfung auf einem bewohnbaren Planeten.

Internationale Ökumenische Friedenskonvokation (2011)

Vom 18. - 24. Mai 2011 hatte der ÖRK nach Kingston/Jamaika zur Internationalen Ökumenischen Friedenskonvokation (IÖFK), und damit zum Abschluss der „Dekade zur Überwindung von Gewalt“ (DOV) eingeladen.²⁴ Diese Veranstaltung verdient auch deshalb Aufmerksamkeit, weil neben wichtigen ökumenischen Diskussionszusammenhängen (Konziliarer Prozess u.w.m.) insbesondere Anklänge an solche der Weltmissionskonferenz von Athen 2005 erkennbar sind. Dort hatten die Beziehungen zwischen „Mission und Gewalt“ ein eigenes Plenum gefüllt, mit engen Bezügen zum Auftrag, heilende und versöhnende Gemeinschaften zu werden.²⁵

Diese thematischen Gemeinsamkeiten wurden in Kingston zwar nicht in Plenar-Debatten, wohl aber in verschiedenen Workshops mit explizitem Missions-Bezug wieder aufgenommen.²⁶ Es gab Stimmen, die in der Friedensthematik einen Ausgangspunkt für eine grundsätzliche Neukonzeption von Theologie und Mission erkennen wollten. Von daher war es zwar etwas überraschend, dass in der Konferenzbotschaft der Begriff „Mission“ nicht auftaucht, andererseits die thematischen Zugänge zu den vier Friedens-Bereichen (Friede in der Gemeinschaft, mit der Erde, in der Wirtschaft und zwischen den Völkern) deutlich Bezüge zu Ansätzen von Athen 2005 erkennen lassen, die später auch in der neuen ÖRK-Missionserklärung zu finden sind.²⁷ Worin der Heilungs- und Versöhnungsauftrag von Kirchen und Gemeinden heute besteht, ist seit Athen eine Kernfrage missionsbezogener Diskussionen. Die DOV und ihr Abschluss

in Kingston haben deutlich gemacht, dass dieser Auftrag die Kirchen auf spannungsvolle Wege zur Überwindung von Gewalt hin zu einem gerechten Frieden führt. In der neuen Missionserklärung wird dann das umfassende Ziel dieser Wege mit Überlegungen zum Kern einer geistgewirkten Mission im Einsatz für ein Leben in Fülle, als Einladung zum „Fest des Lebens“ beschrieben.

Mission in Magdeburg 2011²⁸

Im Herbst des Jahres 2011 stand das Thema „Mission“ auf der Tagesordnung der Synoden von EKD, UEK und VELKD, die sich in Magdeburg trafen. Deren Ergebnisse verdienen in unserem Zusammenhang Aufmerksamkeit, denn sie zeigen in einer Momentaufnahme Schwerpunktsetzungen unserer Debatten, die sich z. T. signifikant unterscheiden von den bislang skizzierten weltweiten Diskursen. Weil es darum geht, Beziehungen aufzuzeigen, werden nach den Berichten entsprechende Themen sozusagen als Angebote für kommende Dialoge vorgestellt.

Zur Vorbereitung der *EKD-Synode* war nach längeren Beratungen im Vorbereitungsausschuss den Synodalen ein Kundgebungsentwurf zugestellt worden.²⁹ Zwar ist die Wiederentdeckung der Mission als „Herzschlag der Kirche“ (Leipzig 1999) zu würdigen, dennoch erfährt die Botschaft des Glaubens bei uns allgemein weniger Annahme. Dafür sind gesellschaftliche Trends verantwortlich zu machen, in die auch die Kirche verwickelt ist, und die sich in Spannung zu ihrer Botschaft vollziehen. Eine „Kultur heilsamer Unterbrechung“ soll gegen die „selbsterschöpfende Atemlosigkeit“ unserer Zeit gestellt werden. Mit einem Gewinn an Tiefe, einer Besinnung auf Gott als Grund und Ziel dieser Welt wäre Kräften zu begegnen, die das Leben verzwecken, verflachen oder veräußerlichen. Ein bewusster Lebensstil ist ebenso zu verstärken, wie das Engagement für andere, vor allem für Schwache und Bedürftige. „Kreative Fehlerfreundlichkeit“ und die Bereitschaft, persönlich Verantwortung zu übernehmen, sollen gestärkt werden als Grundlagen für ein offenes und dialogfähiges Leben. Ein solches ist zu führen in nicht absicherbaren Gewissheiten im Blick auf die allumfassende Liebe Gottes.

Die Synode beschloss nach Diskussionen einhellig einen weniger pessimistisch klingenden Kundgebungstext, in dem ein stärker theologisch verankertes Missionsverständnis zu beobachten ist. Gesellschafts- und kirchenkritische Akzente des Entwurfes sind nun eingebunden in eine insgesamt selbstvergewissernde Tonlage. Nun dominiert eine wertschätzende Beschreibung von bereits gegebenen Möglichkeiten kirchlichen Handelns, indem die Fähigkeit der Kirche zur

Selbstveränderung und Selbstbegrenzung als Glaubenszeugnis ausgewiesen wird. Der Entwurf verortet Mission als Ruf zu Umkehr, Mahnung zu Konzentration sowie Reformbereitschaft und nimmt dabei die Kirche (selbst-)kritisch in den Blick.³⁰

Die Kundgebung vermeidet pointierte Gegenüberstellungen, verweist auf Konsequenzen aus einer eher generell beschriebenen befreienden Botschaft des Evangeliums und nimmt vergewissernd Aspekte aus der Geschichte auf. Ein zeitloser Friede liegt über dem Text, der ermutigend und unaufgeregt den Blick lenkt auf kirchliches Tun und Lassen. Seine Bildersprache und ansprechenden Formulierungen ecken nicht an, konkrete Erwartungen an kirchenleitendes Handeln werden nicht formuliert. Gegenwärtig fehlt es nicht an kontrovers geführten, missionsbezogenen Debatten: Mission wird weiterhin als potentiell fundamentalistische Haltung, als „Stören-Fried“ in interkulturellen Begegnungen gesehen, bisweilen als „religiöser Hausfriedensbruch“ gewertet. Verhältnisbestimmungen von Dialog und Mission sorgen für Reibungen.³¹ Trotz des begrenzten Rahmens einer Synodenerklärung ist doch bemerkenswert, dass sie darin keinen Niederschlag gefunden haben.

Gleichzeitig stellt die Kundgebung zu Recht fest, dass sich seit der EKD-Synode in Leipzig 1999 im Blick auf Mission in EKD und Landeskirchen tatsächlich viel getan hat. Regionale und landesweite Programme erfahren Verbreitung an der Basis von Gemeinden und Kirchenkreisen. „Missionarisch Kirche sein“ zu sollen und zu wollen ist ein weithin geteiltes Ziel. Trotz der erwähnten kontroversen Aspekte ist ein weitgehend unaufgeregter Umgang mit dem Thema Mission im eigenen Land zu konstatieren, und dies prägt die Kundgebung. Dennoch bleibt unklar, was die Synode konkret erwartet, wenn es heißt: „Als Synode der EKD bestärken wir alle Christinnen und Christen, zum Heil der Menschen und zum Wohl der Welt von dieser Botschaft zu zeugen“.

Das Christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt

Am 28. Juni 2011 wurde in Genf das Dokument „Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt. Verhaltensempfehlungen“³² der Öffentlichkeit vorgestellt. Es enthält Elemente einer Ethik der Mission, besonders für Kontexte des Miteinanders verschiedener Religionen und Kulturen. Das Dokument hat in der Ökumene erhebliche Beachtung gefunden. In Deutschland wurde ein Rezeptionsprozess begonnen, der mit einem internationalen Kongress im Juni 2014 zeigte, dass es gemeinsame Anliegen unter den landeskirchlich-ökumenischen Missi-

onsakteuren, denen der evangelikalen Bewegung und der römisch-katholischen Kirche gibt. Eine nachfolgende Tagung machte deutlich, dass es zwar bleibende Unterschiede in der Theologie der Mission zwischen den genannten Akteuren gibt. Aber anders als von allen angesichts der Kontroversen der Vergangenheit angenommen, besteht eine weitergehende Übereinstimmung in vielen Fragen, besonders denen der Praxis von Mission in Deutschland.³³ Vergleiche zwischen den maßgebenden Erklärungen der Richtungen – ÖRK-Erklärung, die Kapstadt-Erklärung und Evangelii Gaudium von Papst Franziskus – zeigen bemerkenswerte Konvergenzen in missionstheologischen Grundlagen auf.³⁴

Bisher war der Rezeptionsprozess angelegt auf eine Verständigung unter Kirchen und den verschiedenen Akteuren in der Mission, es steht an, die gewonnenen Einsichten im Dialog und der Begegnung mit Menschen anderen Glaubens fruchtbar zu machen.³⁵

ÖRK-Vollversammlung Busan 2013

Statt zu einer WMK hatte die CWME 2012 vor Busan zu einem Pre-Assembly Mission Event nach Manila eingeladen. Seit ca. 2006 hatte sie an einer neuen Missionserklärung für den ÖRK gearbeitet, die die Erklärung von 1982 „Mission und Evangelisation“ nicht ersetzen, sondern ergänzen sollte. Der Entwurf wurde in Manila intensiv diskutiert und im Anschluss von den anwesenden Mitgliedern der Kommission einer Redaktionsgruppe zur Überarbeitung übergeben. Als „Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich verändernden Kontexten“ wurde sie 2012 vom Zentralkomitee des ÖRK angenommen.

Auf der Vollversammlung in Busan war ihr ein Plenum gewidmet. Grußworte eines Vertreters der weltweiten Evangelischen Allianz, einer Vertreterin der pfingstmissionarischen Kirche in Lateinamerika, gingen den im Kontext eines Missionsplenums bemerkenswerten Worten eines Rabbis für das Internationale Jüdische Komitee für interreligiöse Konsultationen voraus. Unterschiedliche Beiträge führten dann in Aspekte der Erklärung ein, wie die Mission des Geistes und Mission von den Rändern.³⁶ Viel Raum für Diskussion blieb nicht, so wurde nicht sofort deutlich, welche Bedeutung die Erklärung für die Arbeit des ÖRK haben kann. Erstaunlich war allerdings, wie Erklärungen der Vollversammlung zur Einheit der Kirche und zum Gerechten Frieden ebenso wie die Missionserklärung Gottes Handeln in einen kosmischen Rahmen stellten und die Aktivität des Heiligen Geist unterstrichen. Diese Konfluenz der theologischen Akzente war bemerkenswert, und trug sicherlich dazu bei, dass viele Themen, die auch

die Missionserklärung benennt – Versöhnung, Heilung, Schöpfung, Mission von den Rändern, Widerstand, Frieden, Fülle des Lebens für alle, – zu Aspekten des in Busan ausgerufenen Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Friedens wurden.³⁷

Brücken zwischen Diskussionslinien

Die drei folgenden Aspekte bieten interessante Verknüpfungsmöglichkeiten zwischen hiesigen und internationalen Diskussionen:

„Loslassen“ und „kenotische Mission“: In den EKD-Texten wird für Gesellschaft und Kirche heillose Selbsterschöpfung und Atemlosigkeit diagnostiziert, weshalb gerade auch auf kirchlichem (Los-)Lassen Segen liegen kann. Gesucht ist eine „Kultur heilsamer Unterbrechung“. Neuorientierung, Konzentration und Reformen werden zu geistlich geprägten Prozessen. Vor dem Hintergrund einer „doxologischen Mission“ gelangt H. Wrogemann zu aufschlussreichen Parallelen: „Mission geschieht demnach nicht in einem Ergreifen, sondern in einem Loslassen, nicht in einem Haben, sondern in einem Teilen.“ Loslassen ist eine angemessene Reaktion auf unterschiedliche Ausprägungen des heilsamen Wirkens des Geistes Gottes unter den Menschen.³⁸ Aktuelle ökumenische Diskussionen betonen das Stichwort „Kenosis“, richten sich auf Machtausübung bzw. Machtverzicht der Herrschenden und zielen auf das „empowerment“ der Entrechteten.³⁹ Eine beachtenswerte Konkretion entfaltet Metropolit Geevarghese Mor Coorilos im Rahmen einer „kenotischen Missiologie“. Hier werden biblische Vorstellungen von der den Menschen anvertrauten Herrschaft über die Schöpfung in orthodoxer Interpretation unter dem Begriff „kenotischer Anthropozentrismus“ ausgeführt.⁴⁰

Begriffe wie „Loslassen“ und „Verzichten“ werden gegenwärtig engagiert diskutiert und theologisch unterschiedlich begründet. Wie verhalten sich unsere Erwartungen an solche Prozesse zu Forderungen nach kirchlich-politischem Machtverzicht in globalen Kontexten? Wird bei uns über „Relevanzverluste“ der Kirchen geklagt, so sind darin Chancen für grundlegende Neuorientierungen noch kaum erkannt. Herausfordernd wäre, Prozesse des Loslassens gezielt in Kontexte des Macht- und Privilegienverzichts im Weltmaßstab hineinzustellen.

Krankheit und Heilung: In einzelnen Passagen der synodalen Texte erhält die Mission der Kirche, die das Evangelium als heilende Kraft verbreitet, den Charakter einer Medizin gegen die Krankheiten unserer Zeit. Denn der Gesamtzustand der Gesellschaft trägt trotz Fortschritten in Freiheit und Verantwortung

auch krankhafte Züge. Bei konstanter Beschleunigung zentraler Lebensvollzüge greifen Atemlosigkeit, Erschöpfung und Ängste vor Marginalisierung um sich. Bei wachsender Individualisierung zerfasern soziale Entlastungsfunktionen von Institutionen. Deshalb herrschen „Fixierung auf das Leben im Hier und Jetzt“, „Erwartungsdruck des Glückserlebens“ und „rastlose Betriebsamkeit“. Eine Mission, die heilsame Gegenbewegungen freisetzt, „tut gut, weil das Wort des Evangeliums den in sich verkrümmten Menschen befreit und einer orientierungslos gewordenen Gesellschaft Richtung geben kann“.⁴¹ Sie bewahrt ihr ideologiekritisches Potential und findet in der Sorge um den Nächsten einen vorrangigen Einsatzort.⁴² Die heilsame Kraft der Mission besteht in unserer Gesellschaft im Kern darin, den rastlos-überforderten Einzelnen zur Ruhe, zu sich selbst und potentiell auch zu Gott kommen zu lassen.

Seit mehr als zwei Jahrzehnten steht das Thema „Heil und Heilung“ auf den Tagesordnungen der Weltchristenheit und der ökumenischen Mission. Dies zeigen die oben vorgestellten Dokumente. Das gilt auch für die pointierte Auseinandersetzung mit dem „Wohlstandsevangelium“. Das „Christliche Zeugnis“ nimmt den „verantwortungsvollen Umgang mit Heilungsdiensten“ in den Blick, besonders der Wahrung der Menschenwürde und der Verwundbarkeit der Betroffenen sind eigene Orientierungen gewidmet. Schließlich wird dem Heilungs-Thema auch in der *ÖRK-Missionserklärung* (bes. Abschnitte 50-53) Aufmerksamkeit gewidmet. Weil es um die Ganzheit des Lebens geht, müssen Gebet, Seelsorge und medizinische Gesundheitsversorgung verbunden sein mit „prophetischer Kritik an den Ursachen des Leids“. Ganzheitliche Gesundheit ist jedoch durch unterschiedliche Formen von Diskriminierung bedroht, „Inklusion“ wird zur zentralen Aufgabe christlichen Handelns.

Diese Hinweise verdeutlichen einerseits die Bedeutung der Heilungs- und Versöhnungsthematik in ökumenischen Gesprächszusammenhängen und andererseits die unterschiedlichen Blickwinkel. Grundlegend für Heilung und Gesundheit sind umfassende Verständnisse mit Verbindungen zu Versöhnungsprozessen. Allen Formen der Marginalisierung von Menschen mit Krankheiten und Behinderungen soll durch missionarische Präsenz entgegengetreten werden. Unterschiede in der Akzentuierung im Gegenüber zu den hiesigen Texten liegen vor allem in zwei Punkten: Letztere sehen die Kirche allgemein als Akteurin für heilsame Veränderungen in der Gesellschaft, die den Einzelnen zu Gute kommen sollen. Demgegenüber betonen die ökumenischen Texte Gemeinden bzw. lokale Gemeinschaften als Erfahrungsräume des Heilwerdens. Ferner fällt auf, dass auf Diagnosen gesellschaftlicher Entwicklungen im Globalen Norden in den ökumenischen Texten kaum Bezug genommen wird. Es muss-

te sich zeigen, inwieweit die bei uns ausgemachten krankmachenden Tendenzen auch für Teile der Bevölkerungen in Ländern des Globalen Südens relevant sind.

Leben: Für die Erklärungen von Magdeburg kann „Leben“ geradezu als ein Leitbegriff betrachtet werden. Betont wird die lebensfördernde Kraft des Evangeliums, das uns anleitet zu einem neuen, freundlichen Blick auf das eigene Leben, verbunden mit einer Kampfansage gegen Verzweckungen des Lebens.

Im Vorfeld der ÖRK-Vollversammlung spielten Einlassungen zum Thema „Leben“ eine prominente Rolle. Dies gilt seit längerem für die Bemühungen um eine alternative „Wirtschaft im Dienst des Lebens“ im AGAPE- und Poverty, Wealth and Ecology-Prozess (PWE).⁴³ Eine zentrale Bedeutung erhalten „Fülle des Lebens“ (Joh. 10,10), sowie Vorstellungen aus indigenen Kontexten, die die Verwobenheit von Gott und Schöpfung, von Land und Menschen betonen (z. B. Konzepte des „Buen vivir“). Akzentuiert ist die Umkehr aus menschlicher Selbstzentriertheit, die in einer sich ausbreitenden (Hab-)Gier ihren prägnanten Ausdruck findet. Demgegenüber wird an einer Orientierung am Wohlergehen der Ausgeschlossenen und Unterdrückten festgehalten.⁴⁴

Insgesamt fällt auf, dass mit „Leben“ derzeit ein Thema Aufmerksamkeit erfährt, das geeignet ist für entgrenzende, transkontextuelle Verortungen von Mission und kirchlichem Handeln. Gegen Bedrohungen des Lebens werden Bilder des Gelingens, von Heilung, Befreiung und Stärkung gesetzt, sie sind mit Handlungsoptionen verbunden. Der Lebensdienlichkeit von Mission wird einig zugesichert. In ökumenischen Gesprächen wird man nicht umhin kommen, sich gegenseitig Konkretionen dessen zuzumuten, was Leben ausmacht und zu vergleichen, was als besonders lebensbedrohend, als Umkehr fordernd erfahren wird. Um die Gefahr zu vermeiden, Perspektiven der Mission nur im Diesseits zu verorten, lohnt es, sie auch als Vorabbildung der eschatologischen Tischgemeinschaft weiter zu vertiefen.⁴⁵ Gerade in diesen Zuordnungen zu bedrohtem und gelingendem Leben sind die vorgestellten Texte aufschlussreiche Zeitansagen über gegenwärtige Perspektiven für das Handeln von Mission und Kirche bei uns und weltweit und bieten damit Potentiale für befruchtende Dialoge.

Nach Busan

Als bald nach der Vollversammlung in Busan setzte in Deutschland eine intensive und in Teilen kontroverse Debatte zur Rezeption der neuen Missionserklärung „Gemeinsam für das Leben“ (TTL) ein,⁴⁶ die zum Teil an den eben genann-

ten Themen ansetzte. Von manchen wurde die Themenvielfalt des Dokuments als inkohärent kritisiert, von anderen wurde sie als überaus hilfreich für die Debatten mit anderen Bereichen der Ökumenischen Bewegung gelobt. Das herausragende Schlüsselthema einer „Mission von den Rändern“ wurde ebenfalls kontrovers aufgegriffen: Für einige erwies sich die dort gewählte Terminologie als wenig geeignet zur Beschreibung und Hinterfragung bestehender Machtverhältnisse, für andere war es gerade der Türöffner, um eben diese, als weitgehend unverändert erfahrenen Machtverhältnisse wieder prominent auf die Tagesordnung der ökumenisch-missionstheologischen Debatten zu setzen.⁴⁷ Erwies sich die zentrale Stellung der Pneumatologie in einer „Mission des Geistes“ als theologische Öffnung für verschiedene Dialogfelder, so wurde diese als nicht ausreichend christologisch grundiert erfahrene Rede vom Geist zugleich als ein Zeichen für ein erhebliches grundsätzliches Defizit dieses Ansatzes gesehen.⁴⁸ Schließlich war auch die zentrale Bedeutung des „Lebens in seiner Fülle“ nicht unumstritten: Bestanden einige darauf, dass diese Kategorie letztlich nicht angemessen zu füllen sei, so sahen andere darin Verbindungen zu aktuellen Debatten über Möglichkeiten eines „gelingenden“ bzw. „guten Lebens“.⁴⁹ Wieder andere erkannten in einer allzu stark auf das Hier und Jetzt konzentrierten Fokussierung dieses Begriffes in der Erklärung einen problematischen Verzicht auf die eschatologische Dimension der Mission. Dabei erweisen sich Versöhnung und Heilung als Kristallisationspunkte der Spannung zwischen eschatologischem Heil und in dieser Welt erfahrbarem Frieden und Heilung.⁵⁰

Wenn von anderen Regionen eine überaus positive Rezeption der TTL berichtet wird, so lässt sich Vergleichbares für die hiesigen Debatten nicht zeigen. Allerdings wird festgehalten werden dürfen, dass die ernsthaft-kritische Rezeption noch weitergeht und dieser Umstand bereits einen Wert darstellt, weil Vergleichbares nicht von allen wichtigen Texten aus der Ökumene gesagt werden kann. Eine weitere Dynamik stellte sich dann ein, als neben TTL und der Kapstadt-Verpflichtung mit der Erklärung Evangelii Gaudium (EG) von Papst Franziskus eine weitere grundlegende Missionserklärung erschienen war. Fortan finden sich verschiedene Versuche, Gemeinsamkeiten und Unterschiede dieses Dreiklangs herauszuarbeiten.⁵¹ Während TTL vornehmlich von einer transformativen Spiritualität sprach, erwies sich die Einführung des Begriffs der „missionarischen Jüngerschaft“ durch Evangelii Gaudium bald als debattenprägend, und gemeinsam mit den Impulsen von Kapstadt geriet der neue geformte Begriff ‚transforming discipleship‘ in den Fokus des Interesses und wurde zum Themenschwerpunkt für Arusha. Warum als deutsche Übersetzung für discipleship im protestantischen Raum eher Nachfolge gewählt wird, wird in einigen Texten dieses Bandes besprochen.

Reformationsjubiläum

Als letzte Station sei hier noch kurz auf das Reformations-Jubiläum 2017 eingegangen. Im Rahmen des Dekaden-Themenjahres „Reformation und die Eine Welt“ 2016 waren es gerade Akteure aus den Bereichen Ökumene und Mission, die mit dem Hinweis auf die „Reformation als Weltbürgerin“ auch auf vergangene und aktuelle missionarische Tendenzen in der Weltchristenheit eingingen.⁵² Im Jahr 2017 war es dann besonders der von einem breiten Trägerkreis durchgeführte Kongress „Dynamissio“⁵³, der versuchte, zu Beginn des Jubiläumjahres missionarische Herausforderungen im Lichte der Reformation für die Kirche in Gegenwart und Zukunft programmatisch zu profilieren. Die verschiedenen missionarischen Aktivitäten während des Kirchentages in Berlin und dann über den Zeitraum der Weltausstellung in Wittenberg lassen eine klare Interpretation noch nicht zu. In aller Zurückhaltung kann derzeit vielleicht gesagt werden: Die weltweite Beteiligung am Reformationsjubiläum hat auch hierzulande die Aufmerksamkeit gestärkt für die missionarische Präsenz von Geschwistern in anderen Regionen der Erde. Deutlich wurde, dass es eher gelingt, Menschen für die Frohe Botschaft zu interessieren, wenn unkonventionelle Formate „auf Straßen und Plätzen“ gewählt wurden. Präzise, auch theologisch begründete Richtungsangaben für die künftige missionarische Präsenz von Kirchen in unseren Kontexten lassen sich derzeit noch nicht wirklich ausmachen.

Ausblick

Der Rückblick seit Athen zeigt, dass diese Zeit geprägt war von markanten Debatten, mit Kontinuitäten und der Weiterführung klassischer Themen von Mission und Evangelisation. Neue Akzente belegen, dass die rapiden Veränderungen in der Weltchristenheit und ihren Regionen ihren Nachhall in diesen Debatten finden. Dabei entsteht der Eindruck, dass sie vielfach die traditionellen konfessionellen Grenzziehungen überschreiten. Trotz bleibend unterschiedlicher Akzentuierungen lassen sich dabei überraschende Annäherungen zwischen Konfessionen und theologisch und kirchenpolitisch vormals oppositionellen „Lagern“ ausmachen. Es wird sich zeigen, ob Arusha eine weitere Station auf diesem Weg wachsender theologischer Übereinstimmung sein wird.

Christoph Anders und Michael Biehl

- 1 Der Text beruht auf ausführlicheren Darstellungen in: EMW, (Hg.), Christus heute bezeugen. Mission auf dem Weg von Edinburgh 2010 nach Busan 2013 (Weltmission heute, 77), Hamburg 2013.
- 2 Jacques Matthey, „Come Holy Spirit, heal and reconcile!“ Report of the WCC Conference on World Mission and Evangelism, Athens, Greece, May 2005, Geneva 2008, 11.
- 3 Das wurde im Studienprozess auch diskutiert, vgl. dazu die unterschiedlichen Beiträge in Beth Snodderly and A. Scott Moreau, (Hg.), Evangelical and Frontier Mission. Perspectives on the Global Progress of the Gospel (Regnum Edinburgh 2010 Series), Oxford, 2011.
- 4 Vgl. dazu ausführlicher Michael Biehl, Edinburgh 1910-2010. Wie feiert man ein Jubiläum?, in: Christus heute bezeugen, (Anm. 1)14-16.
- 5 So ist es z. B. in Tokyo 2010 gesagt worden, vgl. u.
- 6 „Polycentric, open-ended, and as inclusive as possible of the different genders, regions of the world, and theological and confessional perspectives in today’s church.“ S. Preface, in: Daryl Balia and Kirsteen Kim, (Hg.), Witnessing to Christ Today. Edinburgh 2010 (Regnum Edinburgh 2010 Series, 2), Oxford 2010, xi.
- 7 Zu den Studienthemen vgl. Balia and Kim, Witnessing to Christ Today (Anm. 6). Vgl. a. Kenneth R. Ross, Edinburgh 2010. Springboard for Mission, Edinburgh 2010.
- 8 Vgl. http://www.ocms.ac.uk/regnum/Edinburgh_Centenary_Catalogue.pdf.
- 9 Vgl. Michael Biehl, Witnessing to Christ Today. Edinburgh 1910-2010 (2.-6.6.2010), in: Interkulturelle Theologie. Zeitschrift f. Missionswissenschaft 36, 2010, 342-350.
- 10 Vgl. dazu den Dokumentationsband Kirsteen Kim and Andrew Anderson, (Hg.), Mission Today and Tomorrow. Edinburgh 2010 (Regnum Edinburgh 2010 Series), Oxford 2011.
- 11 Zu finden unter www.edinburgh2010.org/en/resources/videos.html#c33174.
- 12 Vgl. Christus heute bezeugen, (Anm. 1) 439-441. Die folgenden Zitate sind dort zu finden.
- 13 Das lässt sich gut an der ausführlichen Liste der Teilnehmenden ablesen, die im Dokumentationsband zur Konferenz enthalten ist, Kim and Anderson, Mission Today and Tomorrow, 425-442 (Anm. 10). Vgl. a. die entsprechende kritische Bemerkung der Herausgeber in dem Band mit den Studientexten, Balia, and Kim, (Hg.), Witnessing to Christ Today, 8 (Anm. 6).
- 14 Vgl. zu Mission und Macht Balia and Kim, Witnessing to Christ Today, (Anm. 6) 86-115.
- 15 Vgl. dazu z. B. Bernd Brandl, Bedeutung von Edinburgh 1910 für die evangelikalen Missionen in Deutschland, in: Interkulturelle Theologie. Zeitschrift f. Missionswissenschaft 36(1), 2010, 44-52. Ruth Padilla de Borst, Lieder der Hoffnung. Die Grundlage, die Notwendigkeit und das Gesicht christlicher Mission heute, in: EMW, (Hg.), Mission erfüllt? Edinburgh 1910. 100 Jahre Weltmission (Jahrbuch Mission 2009), Hamburg 2009, 39-46.
- 16 Vgl. dazu das Themenheft Interkulturelle Theologie. Zeitschrift f. Missionswissenschaft 36, Nr. 1, 2010.
- 17 Die folgenden Abschnitte nehmen eine ausführlichere Darstellung auf: Christoph Anders, Viele offene Fragen. Blick auf ein konferenzreiches Jubiläumsjahr Edinburgh 1910-2010, in: EMW (Hg.), Jahrbuch Mission 2011, Hamburg 2011, 213-221. Die daraus z.T. wörtlich übernommenen Abschnitte sind hier nicht als Zitate ausgewiesen.
- 18 Todd M. Johnson et al. (eds.), Boston 2010. The Changing Contours of World Mission and Christianity, Eugene 2012 passim. Zu Tokyo vgl. a. www.tokyo2010.org und www.gnms.net mit umfangreichen Informationen.
- 19 Der Anm. 18 zitierte Band ist die Kongress-Dokumentation.
- 20 Vgl. die ausführlichen Texte und Materialien unter www.lausanne.org. Zur offiziellen deutschsprachigen Dokumentation vgl.: Birgit Winterhoff, Michael Herbst, und Ulf Harder, (Hg.), Von Lausanne nach Kapstadt. Der dritte Kongress für Weltevangalisation, Neukirchen-Vluyn 2012. Die Erklärung Cape Town Commitment (Abk. CTC) deutsch: „Die Kapstadt-Verpflichtung - Eine Erklärung des Glaubens und ein Aufruf zum Handeln“, a.a.O., 224 ff.
- 21 Vgl. ausführlicher Christoph Anders, Edinburgh in Cape Town. Beobachtungen zum Umgang mit der eigenen Geschichte; in: Winterhoff, Von Lausanne nach Kapstadt, (Anm. 20) 115-121, auch die aufschlussreiche Einschätzung von Lou Ann Stropoli in: Johnson, Boston 2010, (Anm. 18.) 261ff.
- 22 Vgl. dazu ausführlich: Christoph Anders, Wohl und Wehe des Wohlstandsevangeliums; in Winterhoff, Von Lausanne nach Kapstadt, (Anm. 20) 121 ff.
- 23 Vgl. dazu: Brian Stanley, Discerning the Future of World Christianity. Vision and Blindness at the World Missionary Conference, Edinburgh 1910, in: Johnson, 2010 Boston, (Anm. 18).
- 24 Der offizielle Konferenzreport M.G. Chunakara, (ed.), Building Peace on Earth. Report of the International Ecumenical Peace Convocation. Genf 2013; die deutsche Fassung der Konferenzbotschaft „Ehre sei Gott und Friede auf Erden“ unter: www.gewaltueberwinden.org/de/materialien/oeerk-materialien/dokumente/presentationen-ansprachen/ioefk-botschaft.html; das Studiendokument „Ein ökumenischer Aufruf zum gerechten Frieden“ unter: www.gewaltueberwinden.org/de/materialien/oeerk-materialien/dokumente/erklarungen-zum-gerechten-friede/ein-oeekumenischer-aufruf-zum-gerechten-frieden.html.
- 25 Titel: Mission and Violence – Building a Culture of Peace. Vgl. Matthey, Come Holy Spirit, Heal and Reconcile!, (Anm. 2)
- 26 Vgl. Michael Biehl, „An ecumenical call to just peace“. Bericht von der Internationalen Ökumenischen Friedenskonvokation (IÖFK), Kingston/Jamaika, 17.-24. Mai 2011, Interkulturelle Theologie. Zeitschrift f. Missionswissenschaft 37, 2011, 399-409. Vgl. a. ausgewählte Beiträge in: epd-Dokumentation Nr.23/2011.
- 27 Explizit wird die Konferenzbotschaft aus Jamaika in dem Kapitel über die Rolle der Ortsgemeinden und die Notwendigkeit von Lobby- und Advocacyarbeit aufgenommen (Abschnitte 77ff.).
- 28 Vgl. dazu ausführlich: www.ekd.de/synode2011 und: www.velkd.de/Generalsynode2011.php und www.uek-online.de. Die folgende Darstellung basiert auf: Christoph Anders, Mission im Leben verankern. In: Interkulturelle Theologie. Zeitschrift f. Missionswissenschaft 38, 2012, 451-472. Teilweise wörtlich übernommene Passagen werden hier nicht eigens ausgewiesen.
- 29 Titel: „Was hindert’s, dass ich Christ werde? – Missionarische Impulse. Vgl. www.ekd.de/download/S2011_IV_1_Kundgebungsentwurf.pdf; folgend zitiert „Entwurf“. Dieser Text wurde von der Synode später erheblich modifiziert. Im Folgenden wird dennoch verschiedentlich darauf Bezug genommen. Denn hier sind Positionen erkennbar, die eine mögliche Verortung der Missionsthematik innerhalb der aktuellen Kirchenreformdebatten pointiert vornehmen. Dieser explizit kontextualisierte Zugang beinhaltet – wie auch die Kundgebung selbst – m. E. aufschlussreiche Impulse für ökumenische Debatten.
- 30 „Hinhören-Aufbrechen-Weitersagen. Missionarische Impulse 2011“. Vgl. www.ekd.de/synode2011/schwerpunktthema/79175.html.
- 31 Das hat damals die Auseinandersetzungen über die EKD-Denkschrift „Klarheit und gute Nachbarschaft“ deutlich gezeigt haben; das Auftauchen „radikaler“ Missionskonzepte im Umfeld von Migrationsgemeinden wird nicht nur von Vertretern anderer Religionen kritisch beobachtet; auch Debatten über das Verhältnis von Mission und Entwicklung etwa im Kontext der Gründung der ACT-Alliance gehören hierzu. Neuerdings sei an Debatten im Anschluss an die von der Synode der Rheinischen Kirche vertretene Position erinnert. Vgl. <https://www.evangelisch.de/inhalte/148209/12-01-2018/islam-papier-der-rheinischen-kirche-glauben-den-einen-gott> und <http://www.idea.de/frei-kirchen/detail/rheinische-kirche-will-muslimen-nicht-mehr-bekehren-103870.html>.
- 32 „Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt“. Studienausgabe zum ökumenischen Dokument, Hamburg und Aachen 2014.
- 33 Grundlage des folgenden Abschnitts vgl. Christoph Anders, Kühne Demut, in: Aus der Praxis - für die Praxis, 2013, 72ff.
- 34 Vgl. dazu in diesem Band die Texte von Lim und Vellguth.
- 35 Vgl. www.Missionrespekt.de mit umfangreichen Hinweisen und Materialien. Insbesondere: Ökumenische Dokumentation Internationaler ökumenischer Kongress 27./28.8.2014 in Berlin, Hamburg, Aachen 2015; sowie Michael Biehl und Klaus Vellguth (Hg.), Christliches Zeugnis in ökumenischer Weite. Konvergenzen und Divergenzen als Bereicherung des Missionsverständnisses, Aachen, Hamburg 2016. Beides als download auf der Website zu finden.
- 36 Vgl. Hans-Georg Link, Dagmar Heller, Konrad Raiser und Barbara Rudolph, (Hg.) „Gott des Lebens, weise uns den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden“. Busan 2013. Offizieller Bericht der Zehnten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Leipzig und Paderborn, 2014, 162-176. Der Vortrag von Stephen Bevans zur Mission des Geistes, dort 165-168.
- 37 Vgl. zu Busan Michael Biehl, „Gott des Lebens, führe uns zu Gerechtigkeit und Frieden“. Bericht über die Vollversammlung des ÖRK in Busan, Südkorea, in: Interkulturelle Theologie. Zeitschrift f. Missionswissenschaft 40, 2014, 89-102.

- 38 Vgl. Henning Wrogemann, *Den Glanz widerspiegeln*, Frankfurt/M. 2009; zum folgenden: 259ff; hier 259. 260.
- 39 Vgl. dazu die ÖRK-Erklärung, Abschnitt 62.
- 40 Metropolitan Geevarghese Mor Coorilos, *Towards a Missiology That Begins with Creation*, in: *A Century of Ecumenical Missiology*, IRM 100 No. 393, 310ff; hier: 315f.
- 41 Vgl. Entwurf; die Kundgebung formuliert: „Das Evangelium von Jesus Christus lässt aufhorchen: Es spricht Menschen frei von Mächten, Ängsten und Zwängen. Es schenkt Vertrauen auf Gott, bewegt zur Liebe zur Welt, eröffnet Hoffnung über den Tod hinaus. Leid, Schmerz und Dunklem zum Trotz vermittelt es Sinn, Ziel und Freude des Lebens.“
- 42 Vgl. im Entwurf: Mission „stärkt die Verantwortung für den Mitmenschen. Sie widerspricht der ängstlichen Selbstsorge in Kirche und Gesellschaft und stärkt das Eintreten für Schwache und Bedürftige“.
- 43 „An Economy of Life is not only possible, it is in the making – and God's justice lies at its very foundation“! Vgl. *Economy of Life, Justice and Peace for all*!; WCC, Central Committee, September 2012 Crete; Document No. GenPro06.
- 44 Schließlich ergeht an den ÖRK und seine Mitglieder die Aufforderung, eine umfassende „prophetische Bewegung für eine Wirtschaft im Dienst des Lebens für alle“ auf den Weg zu bringen. Das Dokument endet mit einem Gebetsruf: „God of Life calls us to justice and peace. Come to God's table of sharing! Come to God's table of life! Come to God's table of love!“ vgl. a.a.O., 5, (Anm. 43).
- 45 „Gemeinsame Mahlzeiten sind auch Nahrung für eine Kultur der Liebe, der Rechenschaft und der Hoffnung. Wie eine ältere Frau aus Südafrika feststellte: 'Wenn man zusammen isst weiß man, dass man zusammen gehört. Wenn wir unsere Speise mit anderen teilen, dann schenken wir uns gegenseitig Leben und Würde, und wissen, dass wir füreinander verantwortlich sind. Die Kirche nennt dieses Teilen agape, und sie hat Recht. Es ist thanda, Liebe, und voll ausgeschrieben heißt es: Der Tod ist keine Alternative (there are no death alternatives)' (Sibongile Xumalo, Johannesburg, Oktober 2002). Eine Mahlzeit verbindet auch alle, die daran teilhaben, mit all jenen, die an der Herstellung der Nahrungsmittel gearbeitet haben und darüber hinaus mit der gesamten Schöpfung und ihrer lebensspendenden und lebensfördernden Kraft. Das agape-Mahl stellt uns vor die Herausforderung, in martyria, leiturgia, diakonia und koinonia (Zeugnis, Liturgie, Dienst und Gemeinschaft) geeint zu bleiben. Es schlägt eine Brücke zwischen Gottesdienst, kritischem Urteilen und Handeln, zwischen der Liturgie des Gottesdienstes und der Liturgie des Alltags“; vgl. www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/documents/p3/Agape_Hintergrund.pdf.
- 46 Exemplarisch zwei Aufsätze in: *Ökumenische Rundschau* 62, 2/2013: Die eher wohlwollende Beschreibung von Christoph Anders und Michael Biehl, *Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten*. Die neue Missionserklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 185ff; und die deutlich kritische von Theodor Ahrens, *Erwägungen zur neuen Missionserklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, 200ff; Umfassender dann Michael Biehl, und Ulrich Dehn, (Hg.), *Mission, neu erklärt*. Zur Missionserklärung „Gemeinsam für das Leben“ des Ökumenischen Rates der Kirchen, Hamburg 2014; kritischer: *Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten*. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Missionserklärung des ÖRK (TIMA, 4) Hamburg 2013.
- 47 Vgl. dazu Michael Biehl, *Mission von den Rändern*, in: Ders., Dehn, *Mission, neu erklärt*, (Anm. 46) 30-4. Umfangreicher Joseph Prabhakar Dayam and Jesudason Rufus Peniel, (eds.), *Mission At and From the Margins. Patterns, Protagonists and Perspectives* (Regnum Edinburgh Centenary Series, 19), Oxford 2014.
- 48 Vgl. dazu z. B. Michael Kibkalt, *Die evangelistische Mission der Kirche in der Missionserklärung*, in: Biehl, Dehn, *Mission, neu erklärt*, (Anm. 46) 57-61.
- 49 Vgl. *Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten*. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Missionserklärung des ÖRK (Anm. 46).
- 50 Vgl. die Beiträge von Fernando Enns und Beate Jakob in diesem Band.
- 51 Exemplarisch die Beiträge dazu in: *EMW und missio* (Hg.): *MissionRespekt. Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt*, Hamburg 2015, 102ff; und Klaus Vellguth, *Gemeinsam missionarisch unterwegs: Eine vergleichende Einführung in die Missionsdokumente*, in: Michael Biehl und Ders., *MissionRespekt. Christliches Zeugnis in ökumenischer Weite*. Meckenheim (2016) o.J., 20-59. Vgl. a. den Beitrag von Timothy Lim in diesem Band.

- 52 Exemplarisch sei hingewiesen auf: *Reformation:global. Eine Botschaft bewegt die Welt*, Jahrbuch Misison 2015, Hamburg 2015; und Michael Biehl und Ulrich Dehn, (Hg.), *Reformationen. Momentaufnahmen aus einer globalen Bewegung*, Hamburg 2015; sowie: Raiser, Konrad: *500 Jahre Reformation weltweit*, Bielefeld 2016.

53 Vgl. Dokumentation auf <http://dynamissio.de/>.

Zur Weltmissionskonferenz in Arusha

Die Vorbereitung auf die Weltmissionskonferenz (WMK) in Arusha ist ein passender Moment für Standortbestimmungen: Wie steht es um Mission und Evangelisation weltweit? Wo hat die heilende und versöhnende Kraft christlicher missionarischer Präsenz Früchte getragen, wo war sie den Herausforderungen drastisch veränderter Landschaften kaum gewachsen? Was können wir in Deutschland von diesem „globalen Gespräch“ erwarten, und was können wir aus Deutschland einbringen? Trotz verbreiteter Skepsis gegenüber ökumenischen Großveranstaltungen sind die Erwartungen an die WMK in Arusha vielerorts hoch. Das Thema „Moving in the Spirit - Called to Transforming Discipleship“ erweist sich als anschlussfähig für verschiedene Debatten.

Die folgenden Überlegungen nähern sich nach einer Einstimmung dem Veranstaltungsort und seiner Geschichte an, präsentieren Informationen zum gegenwärtigen Stand der Vorbereitungen und darüber, was dazu geplant ist. Vom Konferenztitel ausgehend werden Verbindungslinien zu gegenwärtigen Diskussionen in der Ökumene gezogen und Bezüge zu heute möglichen Qualifizierungen dieses Begriffs angeboten. Es handelt sich also weniger um eine Erkundung internationaler Debattenlandschaften, als um den Versuch eines Vorab-Dialogs zwischen dem für Arusha geplanten thematischen Setting und hiesigen theologisch-kirchlichen Gegebenheiten.¹

Kontinent, Ort und Geschichte

Seit 1958 (Achimota/Ghana) hat keine WMK mehr in Afrika stattgefunden. So ist es erfreulich, dass nun eine ökumenisch-missionarische Großveranstaltung auf dem Kontinent durchgeführt wird, der erhebliche Bedeutung für die Zukunft der Weltchristenheit hat. Längst schon hat sich afrikanische Präsenz durch verstärkte Migrationsbewegungen in andere Erdteile ausgebreitet. Diasporagemeinden haben die kirchlichen Landschaften mancherorts deutlich verändert, ihre Mitglieder beteiligen sich an Diskussionen über Perspektiven multikulturellen und -religiösen Miteinanders. Afrikanische Akzentsetzungen auf der WMK erweisen sich auch vor diesem Hintergrund als beachtenswert.

Arusha liegt auf der Mitte der Strecke zwischen Kairo und Kapstadt, steht damit symbolisch für innerafrikanische Verbindungswege von weit entfernten,

kulturell verschiedenen Orten. Hier proklamierte 1967 die Arusha-Erklärung von Präsident Nyerere die Suche nach einem afrikanischen Sozialismus. Diese Leitbilder haben an Strahlkraft verloren, aber in Zeiten desaströser Globalisierungsfolgen gewinnen Hoffnungen auf alternative Entwicklungswege neue Aktualität. 1995 bis 2015 tagte in der Stadt der Internationale Strafgerichtshof zur juristischen Aufarbeitung des Völkermordes in Ruanda. Fragen nach Wahrheit und Versöhnung, nach Ursachen von Rassismus und Ethnozentrismus, nach Bedingungen für eine umfassende Wiederherstellung menschlicher Würde in versöhnter Gemeinschaft stehen somit auf der Tagesordnung der Konferenz.

Der gewählte Ort ist auch aus deutscher Sicht bedeutungsvoll, zeigt er doch exemplarisch die Verflechtung von Kolonial- und Missionsgeschichte, wie die Beiträge von Frieder Ludwig und Ravinder Salooja in diesem Band aufzeigen. Aus deutscher und anderer Missionstätigkeit erwachsen Anfänge, die damals beginnenden Entwicklungen führten zur Gründung einer der größten lutherischen Kirchen Afrikas, der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Tansania (ELCT), Gastgeberin der WMK.² Es bleibt wichtig, die Aktualitäten dieser und anderer Missionsgeschichten zu thematisieren, etwa im Kontext von „Mission als Dienst der Versöhnung“³ oder „Mission und Macht“.⁴

Profil und Vorbereitung der Konferenz

Erwartet werden ca. 800, nach den einschlägigen Kriterien vom ÖRK und der durchführenden Kommission für Weltmission und Evangelisation (CWME) ausgewählten Delegierte und Beobachter/innen.⁵ Seit einiger Zeit werden vier Charakteristika betont: Es handelt sich um eine *missionarische* Konferenz, die die große Tradition bisheriger WMKs fortsetzen soll. Sie „stellt gründliche Überlegungen zu diversen Fragen missionarischer Praxis an und sucht nach Wegen, Gottes Mission in der Welt treu zu sein unter der Leitung des Heiligen Geistes“. Ökumenisch wird die Veranstaltung nicht nur aufgrund der Veranstalter (CWME/ÖRK) und der Teilnahme von Vertreter/innen aus protestantischen, anglikanischen, orthodoxen, römisch-katholischen, evangelikalen und in Afrika entstandenen Traditionen. Darüber hinaus wird die WMK „die Einheit der Kirchen und die bereit erreichte Einheit von Kirche und Mission feiern und darüber klagen, dass der Skandal der Uneinigkeit immer noch den Leib Christi beschädigt“. Der Charakter einer *afrikanisch* geprägten Konferenz soll sich aus einer hohen Zahl afrikanischer Delegierter und Referent/innen, aus einer besonderen Berücksichtigung der Herausforderungen dieses Kontinents und daraus ergeben, dass sie „aus den reichen Gaben einer der lebendigsten Regionen

der Weltchristenheit im Hinblick auf Spiritualität und Kultivierung des Lebens schöpfen“ kann. Zwischenzeitlich hat eine von der Allafrikanischen Kirchenkonferenz (AACC) durchgeführte Planungskonferenz darauf hingewiesen, dass auf der WMK in Achimota/Ghana „indigene“ Vertreter/innen kaum hörbar und sichtbar wurden. Dies soll sich 60 Jahre später markant ändern. Es soll ferner ein Treffen „junger Missionsleitender“ sein, wiederum nicht nur wegen einer signifikanten Zahl von *jugendlichen* Teilnehmenden. Vielmehr müssen diese „ihren rechtmäßigen Platz in der Konferenz einnehmen, damit wir inspiriert und mit den richtigen Werkzeugen unsere Missionsarbeit und die ökumenische Bewegung in die Zukunft führen können“. In korrespondierenden Bibelarbeiten und Plenumsitzungen wird das Oberthema entfaltet.⁶ Afrikanische Traditionen der Begegnung sollen in Marktplatz-Treffen (Sokonis)⁷ oder Workshops (Warshas)⁸ aufgenommen werden. Durch Gottesdienste, Projektbesuche und vielfältige Impulse für ein geistliches Leben soll erreicht werden, dass es u. a. eine lernende und festliche Zusammenkunft wird. Bislang ist vorgesehen, wesentliche Ergebnisse in einer kurzen Konferenzbotschaft festzuhalten.

Inzwischen liegen erste Informationen über die Zusammensetzung der Konferenzteilnehmenden vor. Etwa 40 Personen werden aus Deutschland anreisen, als Delegierte der Mitgliedskirchen des ÖRK, als Delegierte von Mitgliedsorganisationen der CWME, Beobachter, Teilnehmerinnen an GETI und weitere. An den die Konferenz vorbereitenden Materialien wird in verschiedenen CWME-Gruppen, unterstützt durch den Genfer Stab des ÖRK und weitere Expert/innen intensiv gearbeitet. Das EMW hat in seinem Jahresbericht 2016/17 die Befassung mit der Nachfolge-Thematik begonnen.⁹ Es koordiniert die Vorbereitung der Teilnehmenden aus Deutschland und eine Initiative aus dem Kreis der Europäischen Ökumenischen Missionsräte (EEMC).¹⁰ Erschienen ist bereits ein Länderheft „Tansania. Ein Land im Umbruch“.¹¹ Diese Materialien und der vorliegende Band sollen Vorbereitung und Begleitung der Konferenz ermöglichen.

Titel, Themen, Resonanzen

Der ÖRK-Zentralausschuss bestätigte 2016 den von CWME vorgeschlagenen, programmatisch zusammengesetzten Konferenztitel „Moving in the Spirit – Called to transforming Discipleship“. Er bietet vielfältige Anknüpfungspunkte - und stellt eine Reihe von Übersetzungsfragen. Aufgrund der englischen Formulierung und der vielfältigen inhaltlichen Bezüge bringt jede Übersetzung ins Deutsche eine auswählende Interpretation mit sich. „Moving in the Spirit“ lässt mitschwingen, dass wir uns im Geist bewegen oder die vom Geist Bewegten sind.

Für „discipleship“ stehen sowohl Jüngerschaft wie Nachfolge als Übersetzung zur Auswahl, was jeweils zu anderen Aspekten führt. „Transforming discipleship“ enthält zudem eine Anspielung auf den Klassiker „Transforming Mission“ von David Bosch (1991).¹² Bosch verstand den Titel seines Buches sowohl so, dass es um Mission geht, die verwandelt, wie dass ein großer Teil des Buches dem Nachzeichnen gewidmet war, wie sich Missionstheologie (bis in die 1980er Jahre hinein) verwandelt hat. Bedenkt man, dass Nachfolge, die verwandelt, treffender mit *transformative discipleship* übersetzt werden könnte, dann legt sich nahe, dass in dem englischen Titel für das gemeinsame Nachdenken während der Konferenz diese Herausforderung anklingen soll: Wie muss sich Nachfolge verwandeln, um heute in den vielfältigen Kontexten Resonanzen zu erzeugen, die in all ihrer Unterschiedlichkeit zu Regionen einer globalisierten Welt geworden sind?

Wie selbstverständlich mögen die meisten beim Lesen ergänzt haben, dass es um den Geist Gottes und die Nachfolge Jesu geht. Als der Titel in der CWME diskutiert wurde, wurde jedoch kritisch gefragt, ob in asiatischen und besonders in afrikanischen Kontexten nicht präzisierend vom Heiligen Geist und dem Ruf Jesu in die Nachfolge die Rede sein müsste, um eindeutig zu sein. Dass dies in unseren Breiten weniger erforderlich zu sein scheint, mag als ein erster Hinweis darauf verstanden werden, wie unterschiedlich der Titel in die verschiedenen Kontexte hineinspricht.

Der wichtigste inhaltliche Anknüpfungspunkt ist erklärtermaßen die ÖRK-Missionserklärung „Gemeinsam für das Leben. Mission und Evangelisation in sich verändernden Kontexten“ von 2012 (TTL).¹³ „Moving in the Spirit“ nimmt Bezug auf ein darin umrissenes Konzept. Das mittlerweile klassisch zu nennende Motiv der *missio Dei* wurde dort dadurch erweitert, dass der Heilige Geist als der Hauptakteur von Gottes Mission in dieser Welt identifiziert wird. Gleich zu Beginn wird die Verbindung zu verwandelndem Handeln hergestellt:

„Leben im Heiligen Geist ist das Wesen der Mission, der eigentliche Grund, warum wir tun, was wir tun, und wie wir unser Leben leben. Diese Spiritualität verleiht unserem Leben eine tiefe Bedeutung und treibt uns zum Handeln an. Sie ist eine heilige Gabe des Schöpfers, die Energie, die uns Kraft gibt, für das Leben einzutreten und es zu schützen. Missionarische Spiritualität hat eine dynamische Transformationskraft, die durch das geistliche Engagement von Menschen in der Lage ist, die Welt durch die Gnade Gottes zu verwandeln.“ (TTL, § 3).

Der erste Abschnitt der Missionserklärung führt unter der Überschrift „Geist der Mission – Atem des Lebens“ aus, dass der Dreieinige Gott seine Mission

mit der Erschaffung des Kosmos beginnt und er sie durch seine Präsenz und Aktivität im Geist in seiner gesamten Schöpfung fortführt.¹⁴ Das umfasst auch sein Handeln und seine Gegenwart in den Kulturen verschiedener Völker auf der Erde: „Der Heilige Geist ist der Geist der Weisheit (Jesaja 11,3; Epheser 1,17) und leitet uns in alle Wahrheit (Johannes 16,13). Der Geist inspiriert menschliche Kulturen und weckt Kreativität; daher ist es Teil unserer Mission, in jeder Kultur und in jedem Kontext Leben spendende Weisheit anzuerkennen, zu respektieren und in unsere Arbeit einzubeziehen. Wir bedauern, dass die mit der Kolonialherrschaft einhergehende Missionsarbeit Kulturen häufig verleumdet und die Weisheit lokaler Bevölkerungen nicht anerkannt hat. Lokal verwurzelte Weisheit und Kulturen, die für das Leben eintreten und lebensförderlich sind, sind eine Gabe des Geistes Gottes. Wir würdigen Zeugnisse von Völkern, deren Traditionen von Theologen und Wissenschaftlern verhöhnt und verspottet wurden, deren Weisheit uns jedoch eine wichtige und manchmal neue Orientierung gibt, die uns wieder mit dem Leben des Geistes in der Schöpfung verbinden kann und die uns hilft, die Weisen zu bedenken, durch die Gott sich in der Schöpfung offenbart hat.“ (TTL, § 27)

Wenn, wie die Erklärung unterstreicht, Gott damit immer vor den Missionaren anwesend ist, wenn Gott durch seinen Geist in seiner Schöpfung, unserer Welt und in Kulturen und Religionen¹⁵ als gegenwärtig geglaubt wird, dann beginnt Mission mit der glaubenden Annahme seiner universalen Gegenwart. Das fordert allerdings eine Unterscheidung der Geister und Deutung der Zeichen in Raum und Zeit, wofür TTL als wichtigstes Kriterium benennt: „Wir erkennen den Geist Gottes dort, wo Menschen für das Leben in seiner ganzen Fülle und in all seinen Dimensionen eintreten, einschließlich der Befreiung der Unterdrückten, der Heilung und Versöhnung zerbrochener Gemeinschaften und der Wiederherstellung der Schöpfung. Wir erkennen dort böse Geister, wo die Mächte des Todes und der Zerstörung des Lebens vorherrschen.“ (TTL, § 24)

In seiner Zuordnung vom Geist, der bewegt, und dem Ruf in die Nachfolge, nimmt der Konferenztitel von daher aus der Missionserklärung auf, dass das Handeln des Geistes als Mission und das Handeln von Menschen als Teilhabe an dieser Mission in einer kreativen Spannung stehen. Bekanntlich ist diese Erklärung theologisch eher schillernd als konsistent, und sie bemüht sich nicht ohne Brüche, *discipleship* in den pneumatologischen Bezugsrahmen einzubinden.¹⁶ *Discipleship* erscheint dreimal im Text (in § 85 wird es mit Nachfolge übersetzt), und einmal wird sie mit Evangelisation verbunden: „Evangelisation bedeutet, seinen Glauben und seine Überzeugungen mit anderen Menschen zu teilen, sie

zur Nachfolge einzuladen, unabhängig davon, ob sie anderen religiösen Traditionen angehören oder nicht.“ (TTL, § 83)

In Bezug auf Nachfolge, die verwandelt, ist der folgende Abschnitt (32) am aussagekräftigsten: „Verwandlung [*transformation*] kann im Licht des Ostergeheimnisses verstanden werden: ‚Sterben wir mit, so werden wir mit leben; dulden wir, so werden wir mit herrschen‘ (2. Timotheus 2,11-12). In Situationen der Unterdrückung, Diskriminierung und Verwundung ist das Kreuz Christi eine Gotteskraft, die Erlösung bringt (1. Korinther 1,18). Selbst in unserer Zeit gibt es Menschen, die das christliche Zeugnis mit ihrem Leben bezahlt haben. Dies ruft uns allen in Erinnerung, dass Nachfolge nicht umsonst zu haben ist [*the cost of discipleship*]. Der Geist gibt Christen und Christinnen Mut, nach ihren Überzeugungen zu leben, selbst im Angesicht von Verfolgung und Märtyrertum.“

In einem späteren Abschnitt betont TTL Mission als Lebensäußerung von Gemeinden, die als der wichtigste Ort für neue und den Veränderungen der Zeiten angemessene Modelle von Mission identifiziert werden (TTL §§ 72-79). Im Abendmahl selbst Gottes Gastfreundschaft zu erfahren und diese Gastfreundschaft der Gemeinschaft mit ihm anderen anzubieten sowie das Bibelteilen werden als wichtigste Merkmale einer authentischen Evangelisation benannt. So genährt, können Christ/innen vertrauensvolle Beziehungen zu anderen aufbauen, die zur Grundlage eines gemeinsamen Einsatzes für ein Leben in Fülle für alle werden.¹⁷ Wer solcherart Evangelisation nach der Weise Jesu treibt und dabei seinem Ruf folgt, wird seine Präsenz im Geist erfahren können und zu seinem Zeugen oder seiner Zeugin verwandelt werden. Die Erklärung unterlässt nicht darauf hinzuweisen, wie eben zitiert, dass solches Zeugnis riskant und teuer zu stehen kommen mag. Es kann einschließen, unterdrückerischen Kräften entgegenzutreten, was zu Leiden oder sogar zum Martyrium führen kann. Dieser Aspekt wird durch Berichte aus den Weltregionen vertieft, die in diesen Band aufgenommen wurden. Auffallend ist, dass in den unmittelbar vorausgehenden Abschnitten (TTL 30ff.) nicht von *discipleship*, sondern von missionarischer oder transformativer Spiritualität die Rede ist, wenn es ausdrücklich um gesellschaftliche Transformation geht.

Uns vom Geist bewegen zu lassen, befähigt uns, Christus zu folgen¹⁸ und führt zu Erfahrung einer transformierenden Spiritualität, die uns Wegweisung bietet, die uns in Beziehung mit Anderen setzt, sowohl mit Andersglaubenden wie Agnostikern, und sie lehrt uns die Fähigkeit, die Zeichen von Gottes Gegenwart zu entziffern und die Gabe, die Aktivitäten seines Heiligen Geistes zu deuten. TTL spiegelt somit die seit längerem wachsende Bedeutung der Theologie des

Heiligen Geistes in der ökumenischen Missionstheologie wider.¹⁹ Dies ist auch eine Folge der Mitarbeit orthodoxer Kirchen und intensivierter Dialoge zwischen Mitgliedern der Kommission für Weltmission und Evangelisation im ÖRK (CWME) und Pfingstkirchen bzw. charismatischen Netzwerken der Weltchristenheit.²⁰ Die Rede vom (Sich)Bewegen oder Bewegt sein („moving“) im Titel der Weltmissionskonferenz in Arusha erinnert einerseits daran, dass sich viele Akteure der weltweiten Mission seit ihren Anfängen als eine Bewegung und dynamisierendes Gegenüber zu verfassten Kirchen verstanden haben. Sie ordnet dieses Gegenüber andererseits durch die gemeinsame Gründung im Geist Gottes als dem eigentlichen Missionar neu.

„Während es in Diskussionen über die Einheit sehr stark um strukturelle Fragen geht, können Missionswerke der Flexibilität und Subsidiarität in der Mission einen Ausdruck geben. Während kirchenunabhängige Dienste und Werke in einem Bezug auf Kirchen Rechenschaft ablegen und übergreifende Orientierung finden können, können unabhängige kirchlich-missionarische Dienste und Werke den Kirchen helfen, nicht ihren dynamischen apostolischen Charakter zu vergessen.“ (TTL § 64) Eine WMK bietet durch die Beteiligten aus allen diesen Feldern die Gelegenheit, die Zuordnungen zu überprüfen und nach ihrer Dynamik heute zu fragen, inwieweit im aktuellen, auch prophetischen Zeugnis aller Beteiligten in der „Mission von überall nach überall“ Spuren dieses Bewegtseins zu erkennen sind. Zudem können Verknüpfungen mit Einsichten aus dem „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“ gewonnen werden, der seit der letzten ÖRK-Vollversammlung in Busan/Südkorea (2013) einen Schwerpunkt der ÖRK-Arbeit ausmacht.²¹ Schließlich sind Bezüge intendiert zu den weltweit sichtbaren Folgen unterschiedlicher Migrationsbewegungen auch für die Landschaften der Weltchristenheit, die nach den Zusammenhängen von Mission und Diaspora-Existenzen von Gemeinden fragen lassen.

Der Bezug auf die transforming discipleship²² knüpft an umfangreiche ökumenische Debatten der letzten Dekade an,²³ die ihrerseits in der TTL aufgenommen worden sind und in ihren pointierten Zielsetzungen für teils heftige Reaktionen gesorgt haben.²⁴ Vor allem dort zeigt sich ein „ganzheitliches“ Missionsverständnis, mit dem bewusst Brücken zu sozialemisch geprägten Debatten in der ökumenischen Bewegung geschlagen worden sind. Daran wird v. a. unter dem Schlüssel-Thema „Mission von den Rändern“²⁵ während der WMK in verschiedenen Zusammenhängen angeknüpft werden.

„Discipleship“ war ein Thema der Missionskonferenz von Edinburgh 2010 und des damit verbundenen Studienprozesses.²⁶ Der Sache nach wurde der

Begriff im Edinburgh Call aufgenommen.²⁷ Aktueller dürfte jedoch der Bezug zu römisch-katholischen Debatten sein.²⁸ Vor allem durch Papst Franziskus ist der ekklesiologisch gefüllte Begriff „missionary discipleship“ prominent in römisch-katholische und alsbald auch in ökumenische Debatten eingebracht worden, worauf Klaus Vellguth in diesem Band näher eingeht.²⁹

Begriffe wie „Call“ oder „called to“ finden sich häufig in Titeln oder Abschlussdokumenten ökumenischer Konferenzen. Sie lassen sich verstehen als Ausdruck nachdrücklicher Beauftragung an Anwesende und Adressat/innen, das Gehörte und Erkannte „vor Ort“ umzusetzen. Im inhaltlichen Zusammenhang mit Nachfolge scheint ein aktualisierender „Ruf“ besonders angemessen – wenn es gelingt, heute tragfähige Präzisierungen anzubieten.

So erweist sich der Konferenztitel insgesamt als anschlussfähig an aktuelle ökumenisch-missionarische Diskurse.

Zur Diskussion in Deutschland

Nach den Skizzen zum Profil der WMK und den ökumenische Bezüge des Themas, wird nun die hiesige Debattenlage in den Blick genommen. Die Überlegungen konzentrieren sich dabei auf den zweiten Teil des Themas. Das mögen diejenigen bedauern, die mit Bezug auf die erste Hälfte auf eine Erneuerung missionarischer Spiritualität hoffen. Doch der neu geformte Begriff „transforming discipleship“ ist bislang stärker in den Fokus der Aufmerksamkeit geraten.³⁰

Säkularisierung

Obwohl sich Debatten im Umfeld ökumenischer Konferenzen bereits seit langem mit Säkularisierungsthemen befasst haben, ist für die letzten Jahre und insbesondere für TTL ein überraschendes Schweigen zu konstatieren. Säkularisierung gehört aber nach wie vor zu den Entwicklungen, die zu den veränderten Landschaften der Weltchristenheit – durchaus nicht nur in Europa – geführt haben. In manchen Teilen der weltweiten Missionsbewegung scheinen eher undifferenzierte, kritisch-ablehnende Wahrnehmungsmuster von Säkularisierungsprozessen vorzuliegen, Mission wird dann als konservative Widerstandskraft verstanden. Demgegenüber ist eine nüchterne Bestandsaufnahme aus deutscher und europäischer Sicht angezeigt.

In Debatten um die Folgen von Säkularisierungsprozessen für das Leben von Einzelnen, Gemeinden und Kirchen wird deutlich, dass Glaubensfragen zunehmend als individuelle Überzeugungen verstanden und entsprechend ins Private abgedrängt werden. Zugleich sind jedoch Prozesse religiöser Selbstvergewisserung und deren Mobilisierungskräfte für eine „Entprivatisierung des Religiösen“ zu beobachten.³¹ So erfolgen Versuche, die Rolle der christlichen Religion in der Öffentlichkeit zurückdrängen zu wollen zu einem Zeitpunkt, wo andere Religionen als Orientierungs- und Mobilisierungskräfte stärker sichtbar werden. Auch außerhalb der Kirchen sind Stimmen hörbar, die gegen eine weitere Verdrängung religiöser Themen aus öffentlichen Räumen auftreten. Sie verweisen im Kontext religiöser Toleranz auf die Legitimität eines ebenso deutlichen wie respektvollen christlichen Glaubenszeugnisses auch in interreligiösen Begegnungen bzw. mit Menschen ohne religiöse Beheimatung.³² Wie ein Zusammenleben in Sicherheit, Freiheit und Toleranz möglich bleibt, gilt für viele als Schlüsselfrage für die Zukunft. Kirchen sind gehalten, ihre Positionen in säkular geprägten und zugleich stärker als multikulturell und multireligiös wahrgenommenen Gesellschaften erneut zu artikulieren.³³

Dies sollte auf der WMK thematisiert und dann darüber geredet werden, was es heißt, missionarische Kirche in der Nachfolge Jesu Christi in solchen Kontexten sein zu wollen. Wie kann es gelingen, auch als zahlenmäßige Minderheiten den Menschen in ihren Leiden und Hoffnungen hilfreich nahe zu sein? Warum ist es nötig, im öffentlichen Raum Präsenz zu zeigen, sich einzumischen, um an nötigen Transformationen von Gesellschaften konstruktiv mitarbeiten zu können? Warum ist es unausweichlich, sich als Kirchen in demokratischen Gesellschaften der Pluralität von Weltanschauungen und religiösen Angeboten zu stellen? Solche klärenden Impulse vertrauen darauf, dass geistbewegte Nachfolge auch in den Kirchen des Globalen Nordens möglich ist und geschieht. Auf diese Fragen geht ein aus einem Beratungsprozess der Europäischen Ökumenischen Missionsräte (EEMC) zum Thema „Nachfolge in säkularisierten Kontexten“ entstandenes Diskussions-Papier nach, das in diesen Band aufgenommen wurde.

Widerständige Lebensstile und offene Nachfolge-Praxis

Im Konferenztitel bleibt die Frage nach den Subjekten, nach dem Verhältnis der Nachfolgepraxis Einzelner zu der von Gruppen, Ortsgemeinden oder neuen Bewegungen offen.³⁴ Es geht um eine Nachfolge, die in der Kraft des Geistes die in ihr Engagierten, sich selbst und die Umwelt transformieren möchte. Diese Akzentuierung schützt vor dem (Miss-)Verständnis individuell-verinnerlichter oder nur

auf die christliche Gemeinde begrenzter Lernprozesse. Hier finden sich Anknüpfungspunkte mit Akzenten von Nachfolge-Debatten, die hierzulande – besonders in den 1970er und 1980er Jahren – unter gesellschaftsbezogenen Aspekten zum christlichen Lebensstil oder zum politischen Widerstand der Kirchen geführt wurden. Später hielten vor allem Gruppen, die sich im Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung engagierten, diese Themen wach. Seit Jahren ist zu beobachten, dass Menschen auf der Suche nach einem konsequenter Glaubensleben sich verstärkt Kommunitäten und Gemeinschaften anschließen.³⁵ Michael Utsch untersucht in seinem Beitrag zu diesem Band, dass es Formen entschiedener Lebensentwürfe in unserer Gesellschaft gibt, die sich von Glaubenspraxis und Traditionsströmen und -orten abgekoppelt haben und dennoch transformierende Nachfolgepotentiale in sich tragen. Hinzuweisen ist hier auch auf Dialoge zwischen kirchlich gebundenen Menschen und solchen, die der wachsenden Gruppe der sogenannten „Konfessionslosen“ angehören.³⁶ Fragen nach vermeintlich christlich-religiös grundierten Werten einer pluralen Gesellschaft werden derzeit drängender gestellt, finden meist jedoch nur vage Antworten. Hierbei geht es auch um die Stärkung der eigenen Auskunftsfähigkeit in Glaubensfragen, vor allem aber um neuerliche Vergewisserungen über gemeinsam getragene Werte und Ziele, an denen Menschen ihr Leben ausrichten.³⁷ Dabei wäre zu prüfen, ob auch von einer Kirchen- und Konfessionsgrenzen überschreitenden gemeinsamen Praxis der Nachfolge – sei es mit oder ohne Christusbezug – gesprochen werden könnte. Und weitergehend: Wie kann eine Jesus-Nachfolge aussehen, die im konkreten Engagement oder der Spiritualität offen ist für eine interreligiöse Grenzüberschreitung, wenn denn der Geist Gottes auch in Menschen anderer Glaubensweisen als wirkend geglaubt wird?³⁸

Kostspielige Nachfolge oder Halbdistanz?

Auch im vereinten Deutschland dürfte das Bewusstsein dafür wachsen, dass Christus-Nachfolge für Einzelne und Gemeinschaft ihren Preis haben kann.³⁹ Etwa bei expliziten Artikulationen des eigenen Glaubens in öffentlichen Räumen oder bei der Auskunftsbereitschaft in Begegnungen mit Menschen, denen christliches Zeugnis fremd oder suspekt ist. Auch kirchliches Engagement im Einsatz für die neuerlich hinterfragten Grundlagen unseres demokratischen Gemeinwesens und der Widerstand gegen menschenverachtende, militante Ablehnung alles „Fremden“ gehören hierher.⁴⁰

Andererseits zeigen die Ergebnisse auch der letzten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, dass es die eher im Unverbindlichen bleibenden Nicht-Festlegun-

gen sind, die viele „Halbdistanzierte“ an der Mitgliedschaft in volksgemeinschaftlich geprägten Gemeinden festhalten lassen.⁴¹ Unter ihnen ziehen Rufe nach einer von mehr Entschiedenheit und Verbindlichkeit geprägten christlichen Existenz offenbar vor allem Rückzugsabsichten nach sich.

Religion und Transformation

Mit „transforming“ und also dem Bezug zu „Transformation“ ist im Konferenzthema ein Schlüsselbegriff gegenwärtiger Debatten auf mehreren Ebenen aufgegriffen.⁴² Es geht nicht mehr nur um Veränderung, sondern um verwandelnde Prozesse. Der Begriff ist vorzugsweise in sozial- und naturwissenschaftlichen Diskursen verortet. Dabei wird verstärkt auch nach Ressourcen gefragt, die Religionen und Spiritualität für transformative Prozesse beisteuern können.⁴³ Dem liegt die Einsicht zugrunde, dass religiöse Faktoren und Weltansichten nicht zuletzt in der Entwicklungszusammenarbeit bislang zu wenig berücksichtigt oder zu undifferenziert betrachtet worden sind. Ein „blinder Fleck im Entwicklungsdenken“ wird hier ausgemacht, die Rolle der Religionen in Entwicklungsdiskursen als „unterschätzte Treiber der Transformation“ neu profiliert.⁴⁴ Es ist deutlich, dass das gewachsene politische Interesse an Religionen vorwiegend deren möglichen Beiträgen zur Vermeidung oder Verschärfung weltweiter politischer Konflikte geschuldet ist. Dennoch gehen die entsprechenden Initiativen weit über diesen Bereich hinaus und bieten kirchlichen Entwicklungs- und Missionswerken Raum, sich an diesen Debatten zu beteiligen.⁴⁵

Transformation – theologisch umstritten und aufgespürt

Spuren hat Transformation neuerdings auch in theologischen Debatten hinterlassen. Eine davon ist Moltmann's „Ethik der Hoffnung“, wo er den Begriff einer „transformativen Eschatologie“ einführt.⁴⁶ Dieser wird von Vertretern einer „Öffentlichen Theologie“ aufgenommen.⁴⁷

Bedeutungsvoll ist der Gebrauch entsprechender Begrifflichkeiten in der evangelikalen Missionsbewegung. Seit der Wheaton-Konferenz der Lausanner Bewegung (1983) haben sie Schlüsselbedeutung für diejenigen, die sich einer zugleich evangelistischen und gesellschaftsbezogenen, einer „integralen“, „inkarnatorischen“ Mission verpflichtet sehen.⁴⁸ Transformation ist also kein Alternativbegriff zu Evangelisation, Mission oder Diakonie, sondern umschreibt den Prozess des ganzheitlichen, rettenden Wirkens Gottes. Die hier beschriebene

Dynamik umfasst alle Dimensionen individuellen und kollektiven Lebens, einen Prozess, der zur prozesshaften Realisierung des Reiches Gottes führt. Diese Vorstellungen haben in der deutschen evangelikalen Landschaft erhebliche Verbreitung gefunden⁴⁹, führten aber auch zu Kontroversen.⁵⁰

Hierher gehört schließlich das internationale Vorhaben „Reformation – Education – Transformation“ (R-E-T), das im Umfeld der Bemühungen um „Reformation und Eine Welt“ durchgeführt wurde. Es fragte in weltweiter Perspektive danach, welchen Beitrag Kirchen, v. a. solche aus reformatorischer Tradition, in Vergangenheit und Gegenwart zu Bildungsprozessen geleistet haben, die transformativ auf die jeweiligen Gesellschaften gewirkt haben.⁵¹

Ausblick

Nach diesen Sichtungen hiesiger Debattenlagen zu „Transforming Discipleship“ wird nun abschließend noch einmal auf die WMK geblickt.

Zuerst bleibt zu hoffen, dass die Ergebnisse dieser bislang einzigen weltweiten Konferenz im Zeitraum zwischen Busan (2013) und der nächsten für 2021 geplanten ÖRK-Vollversammlung Akzente setzen können für die gesamte ökumenische Bewegung. Es bietet sich die Gelegenheit, Antworten anderer Kirchen auf womöglich vergleichbare Problemkonstellationen kennenzulernen. Hier können durchaus wichtige Impulse für ein Nachdenken über aktuelle Ausdrucksformen einer verwandelnden Nachfolge erwartet werden. Eine christuszentrierte Profilierung könnte diese WMK zu einer weiteren Station der ermutigenden Annäherung zwischen ökumenisch ausgerichteter und evangelikaler Missionsbewegung machen. Angesichts der wachsenden Herausforderungen für eine missionarische Präsenz von Kirchen weltweit wäre es zudem verheißungsvoll, wenn die ebenfalls gewachsene Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche intensiviert werden könnte. Denn auch dies gehört zu den zentralen Aufgaben einer WMK: Die Vielfältigkeit des christlichen Zeugnissen zu verstehen und wertzuschätzen, Konkurrenz und Zersplitterung entgegenzutreten und Perspektiven zu entwickeln für eine wachsende Gemeinsamkeit in der Mission. Diese wird bei einer angemessenen Analyse der „Zeichen der Zeit“ immer auch prophetische Züge haben müssen. Solche Erwartungen an die WMK in Arusha mögen hoch sein, eingewoben in die Hoffnung auf die bewegende Präsenz des Geistes Gottes unter den Anwesenden sind sie vertretbar.

Christoph Anders und Michael Biehl

- 1 Einige der hier vorgetragenen Gedanken wurden bereits vorgestellt in: Christoph Anders, *The World Mission Conference 2018: An Approach from Germany*, in: IRM 106.1, June 2017, 121ff; Ders., *Zur Weltmissionskonferenz in Arusha*, in: *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft* 43, 4/2017, 295-317.
- 2 Vgl. Laurenti Magesa, Tanzania, in: Phiri, Isabel Apawo, Dietrich Werner, Channa Kaunda, and Kennedy Owino (eds.), *Anthology of African Christianity (Regnum Studies in Global Christianity)* Oxford 2016, 726-732.
- 3 Hier kann an die Erträge der letzten Weltmissionskonferenz in Athen 2005 angeknüpft werden. Vgl. dazu den Beitrag von Jacques Matthey in diesem Band.
- 4 Dies wurde besonders in Edinburgh 2010 konkretisiert. Im „Common Call“ der Konferenz heißt es: „Beunruhigt über Unausgewogenheit und Ungleichgewicht von Macht, die uns in der Kirche wie in der Welt spalten und Sorge bereiten, sind wir zur Buße aufgerufen, zum kritischen Nachdenken über Machtssysteme und zu einem verantwortlichen Umgang mit Machtstrukturen.“ Edinburgh 2010: *Gemeinsamer Aufruf*, vgl. EMW (Hg.): *Christus heute bezeugen (Weltmission heute, 77)*, Hamburg 2013, 438. Ders., *Mission zwischen Macht und Ohnmacht. 100 Jahre nach der Weltmissionskonferenz Edinburgh, Hamburg 2009*; Vgl. zuletzt: Atola Longkumer, Jörgen Jörgensen, Michael Biehl (eds): *Mission and Power: History, Relevance and Perils (Edinburgh Series)*, Oxford 2017.
- 5 Vgl. hier und für die folgenden Zahlen, Zitate und Begrifflichkeiten: ÖRK-Konferenzkonzept, April/Mai 2017; 500 internationale, 200 afrikanische Teilnehmende und 100 GETI-Studierende; 50% Frauen, 33% junge Menschen, 60% aus Entwicklungsländern, 5% aus Netzwerken, die sich für „Mission von den Rändern“ einsetzen, 50% aus ÖRK-Mitgliedskirchen (davon 25% Orthodoxe), 25% von den der CWME angegliederten Organisationen und 25% aus der breiteren Mitgliedschaft (Römisch-Katholische, Evangelikale, Pfingstler).
- 6 Jesus folgen – Jünger werden (Mk.6, 1-13); Jünger werden – die Welt transformieren (Mt.5, 1-16); die Welt transformieren – die Jünger ausrüsten (2.Kor. 5,11ff); ausgerüstete Jünger – das Kreuz umarmen (Lk.24,1-12).
- 7 Bisher vorgesehene Themen: Jugend, Gender-Gerechtigkeit, Mission von den Rändern.
- 8 Bisher vorgesehene Themen: Migration, Evangelisation, Leben in all seiner Fülle, Vielfalt, Mission von den Rändern und Bildung.
- 9 Titel: *Nachfolge, die verwandelt. Zur Weltmissionskonferenz in Arusha, Hamburg 2017*; (zit.: EMW 2017); auch als download.
- 10 Dazu s.u.
- 11 Tansania. Ein Land im Umbruch (*Weltmission heute, 82*), Hamburg 2018.
- 12 David Bosch, *Mission im Wandel. Paradigmenwechsel in der Missionstheologie* Gießen, 2012. Engl.: *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission (American Society of Missiology Series, 16)*, Maryknoll, New York 1991.
- 13 Vgl. *Together towards Life. Mission and Evangelism in Changing Landscapes with a Practical Guide*. Ed. by Jooseop Keum, Geneva 2013, 3-42. Online <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes>. Die Abkürzung TTL ist nach dem englischen Titel gewählt.
- 14 § 19: „Mission ist das Überfließen der unendlichen Liebe des dreieinigen Gottes. Gottes Mission beginnt mit dem Schöpfungsakt. Das Leben der Schöpfung und das göttliche Leben sind miteinander verflochten. Die Mission des Geistes Gottes schließt uns alle in einem unendlich großherzigen Akt der Gnade ein. Wir sind daher aufgerufen, eine enge anthropozentrische Sichtweise zu überwinden und uns auf Formen der Mission einzulassen, die unsere versöhnte Beziehung mit allem geschaffenen Leben zum Ausdruck bringen. In den Schreien der Armen hören wir auch den Aufschrei der Erde, und wir wissen, dass die Erde von allem Anfang an über die Ungerechtigkeit der Menschen zu Gott geschrien hat (1. Mose 4,10).“
- 15 „Im Dialog bekräftigen wir unser gemeinsames Leben und unsere gemeinsamen Ziele als Ausdruck der Bekräftigung des Lebens und der Bewahrung der Ganzheit der Schöpfung. Dialog ist auf religiöser Ebene nur dann möglich, wenn wir mit der Erwartung an ihn herangehen, dass wir Gott begegnen, der uns vorausgegangen ist und unter Menschen, in deren jeweiligen Kontexten, gegenwärtig ist. 25 Gott ist da, bevor wir kommen (Apostelgeschichte 17), und unsere Aufgabe ist es nicht, Gott mitzubringen, sondern Gott zu bezeugen, der bereits da ist. Dialog bietet die Möglichkeit einer aufrichtigen Begegnung, bei der jede Seite in einer Atmosphäre der Offenheit, der Geduld und des Respekts alles, was sie ausmacht, offen legt.“ (TTL § 94)
- 16 Vgl. Michael Biehl und Ulrich Dehn, (Hg.), *Mission neu erklärt*, Hamburg 2014, besonders den Beitrag von Michael Kibkalt, *Die evangelistische Mission der Kirche in der Missionserklärung*, a.a.O., 57-61.
- 17 „Wir bekräftigen, dass Dialog und Zusammenarbeit für das Leben integraler Bestandteil von Mission und Evangelisation sind. Authentische Evangelisation geschieht im Respekt vor der Religions- und Glaubensfreiheit aller Menschen, die als Gottes Ebenbild geschaffen sind. Proselytismus mit gewalttätigen Methoden, wirtschaftlichen Anreizen oder durch Machtmissbrauch steht im Widerspruch zur Botschaft des Evangeliums. In der Evangelisation ist es wichtig, respektvolle und vertrauensvolle Beziehungen zwischen Angehörigen unterschiedlicher Religionen aufzubauen. Wir würdigen alle menschlichen Kulturen und erkennen an, dass das Evangelium nicht im Besitz irgendeiner Gruppe ist, sondern allen Völkern gehört. Wir verstehen unsere Aufgabe so, dass nicht wir selbst es sind, die Gott irgendwohin bringen, sondern dass wir Zeugnis von dem Gott ablegen, der bereits da ist (Apostelgeschichte 17,23-28). Durch die Gemeinschaft mit dem Geist werden wir befähigt, kulturelle und religiöse Schranken zu überwinden, um uns gemeinsam für das Leben einzusetzen.“ (TTL, § 110)
- 18 TTL spricht von „Evangelisation nach der Weise Christi“. Das war eine Formulierung, die die vorausgegangene Missionserklärung „Mission und Evangelism“ von 1982 prägte, vgl. Jacques Matthey (Hg.) „Ihr seid das Licht der Welt.“ *Missionserklärungen des ökumenischen Rates der Kirchen von 1980-2005*, Genf 2005, 4-43.
- 19 Vgl. dazu Beiträge von Kirsteen Kim. Zuletzt: *Responding to the Changed Landscape of the 21st Century: The Process and Content of Together towards Life*, in: Kenneth R. Ross, Jooseop Keum, Kyriaki Avtzi und Roderick R. Hewitt, (eds.), *Ecumenical Missiology. Changing Landscapes and New Conceptions of Mission (Regnum Edinburgh Centenary Series, 35)*, Oxford, Geneva 2016, 381ff.
- 20 In der Beschlussvorlage für das Zentralkomitee des ÖRK wird z.B. Bezug genommen auf das orthodoxe Verständnis von theosis: „In what the church’s early theologians called “theosis” or deification, we share God’s nature by sharing in God’s mission.“ (Document No. GEN PRO 05: 2018 World Mission Conference: A Tentative Proposal, Zentralkomitee am 22.-28.6.2016, Trondheim, p. 1.)
- 21 *Pilgrimage of Justice and Peace*, zitiert : PJP. Dazu umfangreiche Publikationen von ÖRK und EKD.
- 22 Im ÖRK werden Transformations-Debatten v.a. in den Programmen geführt, die sich mit der gegenwärtigen Weltwirtschaftsordnung befassen, Poverty, Wealth and Ecology (PWE), und in der Beteiligung am Oikotree Movement.
- 23 Vgl. den Titel der ÖRK-Vollversammlung 2006 in Porto Alegre/Brasilien: „God in your Grace: Transform the World“, sowie die Missionserklärung des LWB „Mission in Context“ (2004) mit den drei programmatischen Begriffen „Transformation, Reconciliation, Empowerment“. Diese wurden später auch in einer parallel aufgebauten Erklärung über „Diaconia in Context“ benutzt. Vgl. <https://www.lutheranworld.org/>.
- 24 V. a. die Abschnitte zu Transformative Spirituality (§§ 29-35). Vgl. EMW, *Christus heute bezeugen*, (Anm. 4), 421ff.
- 25 Vgl. Michael Biehl, *Mission von den Rändern – „Mission from the Margins“*, in: Ders. und Ulrich Dehn, *Mission neu erklärt*, (Anm. 16), 30-41.
- 26 Thema 9 lautete: „Mission Spirituality and Authentic Discipleship“; vgl. dazu u.a. Edinburgh 2010. *Witnessing to Christ Today*, Volume II, Oxford 2010, 222ff; vgl. Bezüge bei Thema 5 „Forms of Missionary engagement“. Im Konferenzbericht heißt es: „(...) a shared theological understanding that the call to discipleship is a costly call, involves vulnerability, and requires us to joyfully enter into the life of Christ which led to Gethsemane and the cross as necessary steps on the road to resurrection and glory. We challenge churches and agencies engaged in mission to be less concerned with numbers and more concerned with the depth and quality of the Christian discipleship being lived out in our world“; vgl.: Kirsteen Kim, Andrew Anderson, (Eds.), *Mission Today and Tomorrow*. Edinburgh 2010, Oxford 2011, 150-157, hier: 152.
- 27 „Remembering Jesus’ way of witness and service, we believed we are called by God to follow this way joyfully, inspired, anointed and empowered by the Holy Spirit, and nurtured by Christian disciplines in community. As we look to Christ’s coming in glory and judgment, we experience his presence with us in the Holy Spirit, and we invite all to join with us as we participate in God’s transforming and reconciling mission of love to the whole creation.“ (Absatz 9); Vgl. Wonsuk Ma, Kenneth R. Ross, Introduction: *The Spiritual Dimension of Mission*, in: *Mission Spirituality and Authentic Discipleship*, Oxford 2013, 1-9.

- 28 Die römisch-katholische Kirche arbeitet über den Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen (PCPCU) offiziell in CWME mit.
- 29 Vgl. v. a. Stephen Bevans, Transforming Discipleship. Missiological reflections, in: IRM 105.1, 2016, 75ff.
- 30 Vgl. exemplarisch das IRM-Themenheft „Transforming Discipleship“, 105.2, November 2016. Die Auseinandersetzung mit Perspektiven einer vom Geist bewegten Mission wird zudem an anderer Stelle erfolgen.
- 31 Vgl. Detlef Pollack und Gergely Rosta, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt/M. 2015.
- 32 Vgl. die wichtigen Impulse aus der breit gefächerten Befassung mit der ökumenischen Erklärung „Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt. Verhaltensempfehlungen“ aus dem Jahr 2011. <http://www.missionrespekt.de/> (zit: ChZ); Vgl. die Arbeitshilfe „Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen“ der Evangelischen Kirche im Rheinland (EKiR) aus dem Jahr 2015. <http://www.ekir.de/www/service/weggemeinschaft-zeugnis-19148.php>. Zuletzt auch die Debatten auf einer missionstheologischen Tagung in Elstal bei Berlin: Michael Biehl und Klaus Vellguth, (Hg.), Mission-Respekt. Christliches Zeugnis in ökumenischer Weite, Meckenheim 2016.
- 33 Dies geschieht gegenwärtig häufig im Kontext einer „Öffentlicher Theologie“, aber die damit verbundenen Herausforderungen werden in der Regel ohne Bezüge zu Nachfolge formuliert. Exemplarisch das Beispiel von H. Bedford-Strohm und M. Heimbach-Solms, zitiert in: EMW 2017, (Anm. 9), 45f.
- 34 Gleichwohl wird darin eine Abgrenzung von Konzepten erkennbar, die vor allem Bekehrung, Gemeindegrowthszahlen oder andere „Erfolge“ von Mission betonen.
- 35 Aufschlussreich sind zudem Nachfolge-Spuren in säkularen Kontexten. So zuletzt Michael Utsch, vgl. in diesem Band.
- 36 Treffen in Fabrikhallen, Internet-Gruppen, anhaltendes Interesse an Literatur zu christlicher Spiritualität etc. Vgl. dazu das letzte Jahrbuch Mission: EMW (Hg.), Glaubensorte. Umkämpft. Geliebt. Im Wandel. Jahrbuch Mission, Hamburg 2017.
- 37 Dabei gehört die erfreulich anhaltende Nachfrage nach verschiedenen Glaubenskursen zu den ermutigenden Erfahrungen der letzten Jahre. <http://www.kurse-zum-glauben.de/>.
- 38 Vgl. dazu EMW 2017, (Anm. 9), 41ff.
- 39 Die entsprechend schmerzhaften Erinnerungen Einzelner und Gemeinden an Erfahrungen in der DDR verdienen in diesem Kontext eine eigene Untersuchung.
- 40 Einige dieser Aspekte sind für bedrängte Glaubensgeschwister andernorts in ungleich dramatischeren Situationen andauernd erfahrene Realität. Auf diese betrüblichen Realitäten und ihre Implikationen für christliche Nachfolge-Praxis ist vor allem von evangelikaler Seite in Deutschland seit langem hingewiesen worden; vgl. dazu auch die Zeugnisse aus der Ökumene in diesem Band.
- 41 Vgl. EKD, Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis, V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014.
- 42 Seit 2011 hat etwa der Wissenschaftliche Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (WBGU) in seinem Hauptgutachten „Welt im Wandel. Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation“ eine unerwartete Dynamik ausgelöst.
- 43 Vgl. dazu exemplarisch das Heft: Religion und Spiritualität. Ressourcen für die Große Transformation?, in politische ökologie 34, 12/2016;
- 44 So der Titel eines Aufsatzes von Wolfram Stierle in: Religion und Spiritualität, (Anm. 43), 26ff.
- 45 Vgl. die 2014 vom BMZ eingerichtete Task Force „Werte, Religion und Entwicklung; <https://www.bmz.de/de/themen/religion-und-entwicklung/Taskforce/index.html>.
- 46 Jürgen Moltmann, Ethik der Hoffnung, Gütersloh 2010.
- 47 Vgl. zur internationalen Verbreitung das Global Network for Public Theology.
- 48 <https://www.lausanne.org/content/statement/transformation-the-church-in-response-to-human-need>. In Paragraph 11 der Konferenzerklärung (a. a. O.) findet sich folgende Definition: „According to the biblical view of human life, then, transformation is the change from a condition of human existence contrary to God’s purpose to one in which people are able to enjoy fullness of life in harmony with God (John 10:10; Col. 3:8-15; Eph. 4:13). This transformation can only take place through the obedience of individuals and communities to the Gospel of Jesus Christ, whose power changes the

lives of men and women by releasing them from the guilt, power, and consequences of sin, enabling them to respond with love toward God and toward others (Rom. 5:5), and making them ‘new creatures in Christ’ (2 Cor. 5:17)“; vgl. auch das weltweite Engagement des Micah-Networks <http://www.micahnetwork.org/>.

- 49 Vgl. die u.a. von Tobias Faix u. Johannes Reimer herausgegebene Reihe von Transformationsstudien.
- 50 Höhepunkt war die maßgeblich von Peter Beyerhaus 2013 initiierte und heftig kommentierte Initiative: „Weltangelisierung oder Weltveränderung? Tübinger Pfingst-Aufruf zur Erneuerung eines biblisch-heilsgeschichtlichen Missionsverständnisses“. Vgl. Zuletzt Johannes Reimers Beitrag in diesem Band.
- 51 Dieser Prozess wurde vom EMW und Brot für die Welt zusammen mit mehreren internationalen Partnern 2015/16 durchgeführt; vgl. die umfangreichen Materialien unter <http://www.r-e-t.net>. Die wichtigsten Ergebnisse sind in zwei epd-Dokumentationen festgehalten, „Reformation-Bildungs-Transformation“ Beiträge zu einem ökumenischen Prozess (1). Dokumente der ersten Versammlung der „Twin Consultation“ in São Leopoldo, Brasilien, 19.-23. November 2015. Epd Dokumentation Nr. 16/2016; und „Reformation-Bildungs-Transformation“ Beiträge zu einem ökumenischen Prozess (2). Dokumente der zweiten Versammlung der „Twin Consultation“ in Halle/Saale, 18. bis 22. Mai 2016. Epd Dokumentation Nr. 3/2017. Ein englischsprachiger Dokumentationsband erscheint demnächst.

ZU LAND UND STADT

Tansania: Eine Einführung

Giraffen am Fuße des Kilimandscharos erfreuen die Gäste aus dem Ausland, die Bevölkerung Tansanias hat andere Sorgen. Die politische Wende ist ausgeblieben, die Wirtschaft hat sich nicht erholt und die demokratischen Errungenschaften sind bedroht.

Historischer Hintergrund

Tansania war von 1885 bis 1918 nach dem Ersten Weltkrieg deutsche Kolonie. Von 1919 bis 1960 stand es bis zu seiner Unabhängigkeit, 1961, unter britischem Protektorat. 1964 schlossen sich Sansibar und Tanganjika zusammen und bilden bis heute die Vereinigte Republik Tansania. Seit der Unabhängigkeit bis zum Jahre 1992 hatte das Land ein Einparteiensystem, das 1993 von einem Mehrparteiensystem abgelöst wurde. Obwohl Tansania politisch mit globalen und nachbarschaftlichen Herausforderungen konfrontiert war, blieb es ein politisch und wirtschaftlich stabiles und somit friedliches Land, in dem von Bürgerkriegen betroffene Menschen Zuflucht finden konnten. Die tansanische Bevölkerung wird derzeit auf über fünfzig Millionen Menschen geschätzt.

Demokratie und Meinungsfreiheit

Obwohl zu vermuten wäre, dass eine Einparteienregierung nicht demokratisch sei, sah es in Tansania, in der Zeit, als es eine solche Regierung hatte, jedoch anders aus. Die Verfassung des Landes von 1977, obwohl zwischenzeitlich aufgrund vieler gesellschaftspolitischer und wirtschaftlicher Veränderungen überholt, bot den Tansaniern ausgiebige Meinungsfreiheit.

Seit einigen Jahren gibt es jedoch deutliche Anzeichen für eine Einschränkung der Meinungsfreiheit und dramatische Demokratiebeschränkungen, die sowohl Politiker und Medien, als auch die Bevölkerung betreffen. Selbst religiöse Führer trauen sich nicht mehr, sich zu Missständen, wie z. B. dem Schulverweis junger Mädchen, die während ihrer Schulzeit schwanger werden, zu äußern. So ist es auch nicht verwunderlich, dass sogar einige Regierungsmitglieder bedroht werden, wenn sie ihre von der Regierung abweichenden Ansichten vertreten.

Dies führt dazu, dass viele Tansanier mit ihrer Regierung nicht mehr zufrieden sind. Die meisten Menschen haben jetzt Angst, offen und ehrlich über bestimmte Themen zu sprechen, weil sie unsicher sind und vermuten, lauschende Sicherheitsbeamte könnten Bericht erstatten. Das sind deutliche Anzeichen einer autoritären, diktatorischen Führung.

Rechtsstaatlichkeit

Nahezu alle Ressorts und Abteilungen unterliegen in einer Art und Weise der Kontrolle und der Politisierung der Regierung, die es fast unmöglich macht, der Rechtsstaatlichkeit Geltung zu verschaffen. Sie müssen sich an die Vorgaben halten, die von der Regierungsspitze immer wieder gemacht werden, so dass viele Gesetze und Richtlinien nicht mehr eingehalten werden können. Dadurch ist eine Stimmung der Angst und der eingeschränkten Freiheit entstanden. Diejenigen, die ihre Stimme erheben, werden entweder direkt oder indirekt eingeschüchtert oder bedroht, seien es nun Politiker oder Regierungsmitglieder unabhängig von ihrer Parteizugehörigkeit. All diese Probleme können nur gelöst werden, wenn in Tansania eine neue Verfassung beschlossen wird, die zum Wohle der Bürgerinnen und Bürger verfasst wird, und die die Führung des Landes davon abhält, eigene Wünsche durchzusetzen.

Innerhalb der politischen Parteien, die pro-aktiv in einer Demokratie wirken sollen, herrscht auf der Führungsebene ein großer Hass, der sich in der Bevölkerung fortsetzt. Die Oppositionsparteien werden nicht als Schlüsselakteure von Demokratie und Entwicklung angesehen, sondern eher als Bedrohung für die Regierungspartei. Ich finde leider nicht die richtige Bezeichnung dafür: Egal, ob wir nun eine Einparteienregierung oder eine Diktatur haben, spielt dann keine Rolle, wenn Wahrheit und Freiheit für eine Demokratie fehlen.

Nutzung natürlicher Ressourcen

Tansania ist sehr reich an verschiedenen Mineralien, von denen manche schon seit einigen Jahrzehnten abgebaut werden. Unser Land hat allerdings nicht in dem Maße davon profitiert, wie es zu erwarten gewesen wäre. Dafür gibt es mehrere Gründe. Einer davon ist die Eigennützigkeit einiger Tansanier, deren Geschäftsgebaren korrupt sind. Die bereits erwähnte Politisierung aller Bereiche führt dazu, dass z. B. ein Bergbaugesetz ins Parlament eingebracht wird, das so debattiert wird, dass die Wünsche bestimmter politischer Parteien in den

Vordergrund rücken. Die in der Nähe von großen Bergwerksgruben lebenden Dorfbewohner haben sich in hohem Maße über ihre soziale und wirtschaftliche Situation, über die Umweltverschmutzung und Umweltzerstörung beklagt, aber die Proteste sind auf taube Ohren gestoßen. Auch religiöse Führungspersonlichkeiten haben Kritik geäußert, ohne dass dies die gewünschte Aufmerksamkeit gefunden hat. Wie bereits erwähnt, kann die Lösung dieser Ungerechtigkeiten und Probleme – nicht nur im Bereich Bergbau – nur eine neue Verfassung sein, die das Wohl des Volkes in den Mittelpunkt stellt.

Landverteilung und Konflikte

Der Urbanisierungsgrad in Tansania ist sehr hoch. Viele junge Leute zieht es auf der Suche nach Arbeit in die Städte, sei es als Straßenverkäufer, Bauarbeiter oder Büroangestellte. Diese bereits erwähnte Politisierung aller Bereiche verhindert wirksame Gesetze, die dem fehlenden Wohnraum und den infrastrukturellen Defiziten in allen Städten entgegenwirken. Dies zieht weitere Probleme, wie z. B. Diebstahl, Drogenmissbrauch und verschiedene gesundheitliche Gefährdungen, nach sich.

Aufgrund des Bevölkerungswachstums und der negativen Auswirkungen des Klimawandels bleibt das Problem der Landkonflikte weiterhin aktuell. Die Konflikte bestehen hauptsächlich zwischen Bauern und Viehzüchtern, aber auch zwischen der Regierung, als Eigner von Nationalparks und Reservaten, und der Bevölkerung. Solche Konflikte kosten sogar Menschenleben und gehen oft mit dem Verlust von Eigentum einher.

Menschenrechte

Die Interpretation dieses Begriffs ist breit gefächert und abhängig von der jeweiligen Entwicklung und der kulturellen und religiösen Herkunft. Beispielsweise ist das Thema der gleichgeschlechtlichen Eheschließungen für uns aufgrund unseres kulturellen und religiösen Hintergrundes mit Abscheu und Grauen besetzt, und es ist eine Schande, darüber zu diskutieren. Es wird schlichtweg nicht als Menschenrecht wahrgenommen. Darüber hinaus gibt es auch unmenschliche und lebensgefährliche Bräuche, gegen die die Regierung und die Gesellschaft vorgehen sollten, wie z. B. die weibliche Genitalverstümmelung. Die neue Regierungserklärung, die beinhaltet, dass junge Mädchen, die schwanger werden, die staatlichen Schulen verlassen müssen, ist ein Zeichen von Ungerechtigkeit, geschlechtsspezifischer Gewalt und schwerer sozialer und psycho-

logischer Bestrafung. Sie verstößt gegen die Verfassung und das Gesetz und ist ein klares Zeichen eines autoritären Führungsstils. Bevor überhaupt darüber nachgedacht wird, eine solche Erklärung abzugeben, sollte sichergestellt sein, dass das Thema reproduktive Gesundheit in Schulen gelehrt wird und eine gute Bildungsinfrastruktur und -einrichtungen geschaffen werden. Auch Eltern sollte dieses Thema nicht als Tabu betrachten, damit die Wahrscheinlichkeit, dass ihre Töchter während ihrer Schulzeit schwanger werden, verringert wird.

Wirtschaftliche Entwicklung und Verteilung des Reichtums

Unser Land erfreut sich eines dynamischen wirtschaftlichen Wachstums von über sechs Prozent. Wirft man jedoch einen Blick auf das Leben der meisten Menschen in den Dörfern und auf deren Grundversorgung, die seitens der Regierung eigentlich erbracht werden sollte – sauberes Trinkwasser, Bildung und Gesundheitsversorgung usw. –, fragt man sich, wo dieses Wirtschaftswachstum stattfindet. Wo zeigt sich dieses Wirtschaftswachstum im Leben der einfachen Bevölkerung? Was kommt davon bei den Menschen, beispielsweise im Bereich der gesundheitlichen Grundversorgung, an?

Korruption

Auch wenn Tansania nicht auf der Liste der korruptesten Länder Afrikas erwähnt wird, so ist doch festzustellen, dass Korruption überall zu finden ist. Korruption in geringerem Ausmaß ist weit verbreitet und einer der Gründe für die bestehenden Landkonflikte. Wegen der ungleichen Verteilung des Wohlstands und der unzureichenden sozialen Grundversorgung geben Menschen Bestechungsgelder, damit sie das bekommen, was ihnen eigentlich kostenlos zur Verfügung gestellt werden müsste. Einige Regierungsbeamte und Politiker nutzen ihre Positionen, um z. B. im Bergbau Verträge und Vereinbarungen auszuhandeln, die einen persönlichen Gewinn versprechen. Für das Anti-Korruptions-Büro ist es aufgrund der Politisierung sehr schwierig, korrupte Beamte und Politiker zu überführen. Die Mehrheit derjenigen, die überführt werden, gelten jedoch eher als „kleine Fische“, während „die großen“ nichts zu befürchten haben.

Leonhard Mtaita
Übersetzung: Birgit Regge

Kirche und Mission in der Kolonialzeit

Wie in vielen afrikanischen Regionen gingen auch im Gebiet des heutigen Tansania die ersten Missionsinitiativen der kolonialen Eroberung voraus. Nach ersten Bemühungen der Franziskaner in Kilwa (1505-13) setzte eine kontinuierliche missionarische Arbeit gegen Mitte des 19. Jahrhunderts ein. Dabei kam den Anglikanern eine Vorreiterrolle zu. Die für die Church Missionary Society (CMS) arbeitenden Württemberger Johann Ludwig Krapf und Johannes Rebmann unternahmen von der ersten 1847 gegründeten Station Rabai in Kenia Missionsreisen unter anderem an den Kilimandscharo. Auch die ersten Bibelübersetzungen ins Kisuaheli gehen auf sie zurück. 1864 erreichten Missionare der Universities' Mission to Central Africa (UMCA) Sansibar.¹ Die Neuaufnahme der katholischen Mission erfolgte durch die Väter vom Heiligen Geist 1868 in Bagamoyo und 1878 durch die Weißen Väter in die Tabora-Region.

Während der deutschen Kolonialherrschaft (seit 1884 „Schutzverträge“ der Deutsch-Ostafrikanischen Gesellschaft; 1891 Übernahme des „Schutzgebietes“ Deutsch-Ostafrika durch das Deutsche Reich) nahmen zahlreiche weitere Missionsgesellschaften ihre Arbeit auf, teilweise, wie im Fall der Deutsch-Ostafrikanischen Missionsgesellschaft, zunächst unter eindeutig kolonialistischen Vorzeichen. Diesbezüglich wurde zwar bald eine Kurskorrektur vorgenommen.² Dennoch hatte die koloniale Vorherrschaft grundlegende Auswirkungen auf die Mission: Trotz des deutsch-englischen Abkommens von 1890, das auch den britischen Missionaren volle Bewegungsfreiheit garantierte, kam es in „Deutsch-Ostafrika“ zu Ausweisungen, da die Regierung den Aufstand des Oberhauptes Meli (1892/93) am Kilimandscharo auf den ungünstigen Einfluss der englischen CMS-Missionare zurückführte. Das Gebiet wurde der Leipziger Mission übergeben. Spätere Gesuche der englischen Missionen zur Gründung neuer Stationen wurden abgelehnt. 1912 waren somit nur noch 20 CMS-Missionare und 32 UMCA-Missionare in Deutsch-Ostafrika tätig, gegenüber 225 deutsch-protestantischen und 315 römisch-katholischen.³

In den deutschen lutherischen Missionen war die Position Bruno Gutmanns (1876-1966) einflussreich. Gutmann, der von 1903 bis 1939 (abgesehen von einer fünfjährigen Unterbrechung 1920-1925) für die Leipziger Mission in der zentralen Kilimandscharo-Region arbeitete, ging es darum, die Strukturen der traditionellen Chagga-Gesellschaften für den Gemeindeaufbau zu bewahren. Er empfand deren Lebensweise und Traditionen als menschenfreundlich und verstand sie als gott-

gegebene Schöpfungsordnung. Für Gutmann bestand die Aufgabe der Mission daher darin, die biblische Botschaft vorsichtig in die traditionelle Kultur eindringen zu lassen, ohne überlieferte Werte umzustößen. Gutmann war der Überzeugung, dass die drei grundlegenden Elemente, die er in der sozialen Ordnung der Chaggas vorfand (den Clan, die Altersgruppen und die Nachbarschaftsbeziehungen) auch auf die kirchlichen Strukturen übertragen werden könnten. Einflüsse der westlichen Zivilisation betrachtete Gutmann daher ebenso als schädlich wie die Entwicklung der übertribalen Swahili-Kultur. Er versuchte, seine Kirche davor zu schützen. Dies ging so weit, dass er den Schulkindern verbot, in seiner Gegenwart Swahili zu sprechen. Stattdessen setzte er ganz auf das Chagga.

Diese Gedanken konnten auch zur Abgrenzung von den angelsächsischen Missionen dienen; Bruno Gutmann vertrat die Ansicht, dass „der Deutsche“ mit seiner „gemütvolle(n) Anteilnahme an der nächsten Umgebung und seiner Eigenart“ das „Gefühl für die in [...] zwischenmenschlichen Beziehungen spürbaren, unsichtbaren Kräfte“ habe und ihm deshalb eine Führungsaufgabe zukomme, „die weit über dem liegt, was nun einmal der Angelsachse mit seinem Fernblick tun kann“.⁴ Dass diese Sichtweise koloniale Repressionssmaßnahmen – wie sie besonders drastisch in der brutalen Unterdrückung des Maji-Maji-Aufstandes 1905-07 zum Ausdruck kam⁵ – nicht im Blick hatte, ist evident; das Konzept der „Schöpfungsordnung“ konnte zudem auch zur Legitimation kolonialer und rassistischer Strukturen herangezogen werden. Nach der Niederschlagung des Aufstandes wandten sich freilich viele Menschen der Mission zu, die von den eher friedlichen kolonialen Maßnahmen wie der wirtschaftlichen Öffnung des Landes durch Straßen- und Eisenbahnbau (1912 Tanga-Moshi; 1928 Daressalam-Mwanza) profitierte.⁶

Andererseits konnte durch diesen Ansatz der Aufbau indigener Gemeinden gefördert werden. In seiner vor kurzem veröffentlichten Dissertation „Evangelische Mission in Tanga und im Digoland“ ist Christian Pohl dem Beitrag einheimischer Mitarbeiter nachgegangen. Er hat gezeigt, dass diese in dem von ihm untersuchten Gebiet zuerst in der Schularbeit tätig werden konnten. Der Erste Weltkrieg markiert dann einen tiefgreifenden Einschnitt, denn er führte zu einem Imageverlust der Europäer und zur Verantwortungsübernahme von einheimischen Gemeindeleitern wie Yakobo Lumwe, der 1920 ordiniert wurde.⁷ Auch nach der Rückkehr der deutschen Missionare 1925/26 behielten diese Einfluss. Lokale Christen wirkten auch bei der Zeitschrift *Mkoma Mbuli* mit.

Nach dem Ersten Weltkrieg wurde das ehemalige Gebiet von Deutsch-Ostafrika ohne Ruanda, Burundi und das 1919 an Mosambik angegliederte südlich des Ro-

vuma liegende Kionga-Dreieck vom Völkerbund als Mandatsgebiet Tanganjika an Großbritannien übertragen. 1926 wurde ein gesetzgebender Rat ins Leben gerufen, in dem ab 1945 auch Afrikaner vertreten waren. Die Gründung afrikanischer politischer Vereinigungen wurde ermöglicht: 1922 entstand die Tanganyika Territory African Civil Service Association, aus der 1929 die Tanganyika African Association hervorging. Die wirtschaftliche Situation blieb schwierig, auch weil Europäer davor zurückscheuten, in die Mandatsgebiete zu investieren. Einige ehemals deutsche Firmen wurden von Indern übernommen. Ab 1926 nahm sich die Kolonialverwaltung des Schulwesens an: Missionsschulen wurden unterstützt und Richtlinien etabliert.⁸

Im Januar 1934 gründeten die Lutheraner, Anglikaner und die Brüderkirche einen nationalen Missionsrat, um die geistliche und prophetische Einheit der Kirche zu verwirklichen.⁹ 1948 ging aus dem Missionsrat der Christenrat hervor, in dem die afrikanische Beteiligung deutlicher zum Ausdruck kam. Katholische Perspektiven wurden ab 1956 durch die Tanganyika Episcopal Conference artikuliert.

Zwischen der britischen Kolonialverwaltung und den Kirchen kam es zu einer guten Zusammenarbeit; Konflikte konnten bei einer Tasse Tee oder einem Glas Bier geregelt werden.¹⁰ Im Erziehungswesen war der Kolonialstaat stark auf die Kirchen angewiesen; zu Beginn der Unabhängigkeit waren zwei Drittel aller Schulen Missionsschulen. Auch im Gesundheitswesen leisteten die Kirchen einen wichtigen Beitrag, auch hier war eine Kooperation im gemeinsamen Interesse. Zudem kam die Politik der Indirect Rule mit ihrer regionalen Ausrichtung vielen Missionaren entgegen.

Aus demselben Grund wurde der afrikanische Nationalismus – wie er in der Tanganyika African Association (AA) und dann vor allem in der 1954 gegründeten Tanganyika African National Union (TANU) zum Ausdruck kam – tendenziell abgelehnt, zumal dieser nicht nur verschiedene Ethnien, sondern auch verschiedene Religionsgemeinschaften umfasste. Allerdings gab es Ausnahmen: Babro Johannsson, eine lutherische Lehrerin in Bukoba, vermittelte Kontakte zwischen TANU und der schwedischen Regierung. Ebenso unterstützte die katholische Zeitung *Kiongozi* die TANU; die irisch-amerikanischen Maryknoll-Väter in Musoma unterhielten ebenfalls gute Verbindungen zur Nationalbewegung. Die Maryknoll-Väter förderten auch Julius Kambaregene Nyerere, den ersten Ministerpräsidenten des unabhängigen Landes, da er nicht nur eine herausragende Führungspersönlichkeit, sondern auch kirchenverbunden war: „He is a good Catholic, a man with moderate views in promoting the political ambitions

of his people.”¹¹ Oscar Kambona, der Generalsekretär der TANU, hatte einen anglikanischen und der in der Sukuma-Region einflussreiche Paul Bomani einen adventistischen Hintergrund. Aber auch Muslime wie Bibi Titi Mohamed, die die Frauenvereinigung der TANU leitete¹², die Brüder Abdulwahid und Ally Sykes sowie Saasani Kandoro spielten eine wichtige Rolle.

In ihrer Gesamtheit schwenkten die Kirchen erst spät auf den Kurs der nationalen Unabhängigkeit ein. Nachdem 1957 der ehemalige Uganda-Missionar und spätere Generalsekretär der Church Missionary Society, John Vernon Taylor, mit seinem *Church and Politics in Africa* die Kirchen aufgerufen hatte, aus ihren kolonialen Barrikaden hervorzukommen, verabschiedete der tansanische Christenrat im Sommer 1959 eine Erklärung, welche die politische Betätigung von Christinnen und Christen begrüßte. Die katholischen Bischöfe veröffentlichten an Weihnachten 1960 einen Pastoralbrief, in dem sie ihre Bereitschaft, zu einem unabhängigen Tanganjika beizutragen, deutlich machten. Die neue Positionierung der Kirchen kam auch bei den Unabhängigkeitsfeierlichkeiten am 9. Dezember 1961 zum Ausdruck: Als die nationale Flagge Tanganjikas gehisst wurde, begrüßten 80.000 Menschen das Ereignis mit „Uhuru, Uhuru“-Rufen, und auf die Nationalhymne folgten Gebet – durch einen Moslem, einen katholischen und einen lutherischen Christen.

Frieder Ludwig

- 1 Phaniel L. Mung'ong'o & Moases Matonya, The Anglican Church of Tanzania, in: Ian S. Markham, J. Barney Hawkins, Justyn Terry, Leslie Nunez Steffensen (eds.), *The Wiley-Blackwell Companion to the Anglican Communion*, Chichester 2013, 204-220.
- 2 Eine Zusammenfassung bietet Christian Pohl, *Evangelische Mission in Tanga und im Digoland. Der Beitrag einheimischer Mitarbeiter zur Kirchwerdung*, Hamburg/Münster 2017, S. 44f.
- 3 Horst Gründer, *Christliche Mission und deutscher Imperialismus (1884-1914)*, Paderborn 1982, 201, 202.
- 4 Bruno Gutmann, *Zwischen uns ist Gott*, Feuchtwangen 1935, 90-93, vgl. dazu J.C. Winter, Bruno Gutmann 1876-1966. A German Approach to Social Anthropology, Oxford 1979, 1-9.
- 5 Thorsten Altena, *Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils. Zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im kolonialen Afrika 1884-1918*, Münster: 2003, fasst die Reaktion der Missionare auf die auch für sie völlig überraschend auftretende Erhebung, von der vor allem die BMG betroffen war, folgendermaßen zusammen: Man zeigte einerseits partiell Verständnis für die Motive der aufständischen Afrikaner, verurteilte aber ihr Vorgehen mit dem Argument, dass sie sich gegen die von Gott gesetzte Obrigkeit wandten und zudem die eigene Missionsarbeit bedrohten. Die Mission sah daher ihren natürlichen Platz neben der Kolonialregierung, wirkte auf ihre indigenen Anhänger mäßigend ein und begrüßte öffentlich das militärische Vorgehen gegen die Aufständischen. Charakteristisch ist in diesem Zusammenhang die Äußerung von Karl Axenfeld, Die Berliner Mission in Deutsch-Ostafrika, AMZ 36, 1909, 145: „Dass in der Abwehr des Aufbruchs wie später in der Heilung der Wunden, die Krieg, Hungersnot und Krankheit geschlagen hatten, Regierung und Mission Schulter an Schulter standen, war auch den Eingeborenen eindrücklich. Es

ist unser lebhafter Wunsch, dass solch gutes Einvernehmen andaure.“ Zu Maji Maji vgl. auch Felicitas Becker/Jigal Beez, *Der Maji-Maji-Krieg in Deutsch-Ostafrika 1905-1907*, Berlin 2005

- 6 Loreen Maseno, *Christianity in East Africa*, in: Elias Kifon Bongmba, *The Routledge Companion to Christianity in Africa*, London 2016, 108-121, hier: 111
- 7 Pohl, 255ff.
- 8 Für eine politische Geschichte Tansanias immer noch grundlegend: John Iliffe, *A Modern History of Tanganyika*. Cambridge 1969; digitally printed version 2008. Für die Zeit der Dekolonisation vgl. auch Emma Hunter, *Political Thought and the Public Sphere in Tanzania. Freedom, Democracy and Citizenship in the Era of Decolonization*, Cambridge 2015.
- 9 <http://cct-tz.org/about-cct-2/>.
- 10 Vgl. Frieder Ludwig, *Das Modell Tanzania. Zum Verhältnis zwischen Kirche und Staat während der Ära Nyerere*, Berlin 1995.
- 11 Maryknoll Fathers Central Archives, New York. W. Collins, *Report on Julius Nyerere and his relations with the Maryknoll Fathers in Tanganyika*, British East Africa, Feb. 11, 1957
- 12 <http://www.africanfeministforum.com/bibi-titi-mohamed-tanzania/>.

Arusha und die Evangelisch-Lutherische Mission zu Leipzig

Die Tätigkeit der Evang.-Luth. Mission zu Leipzig in Ostafrika beginnt 1892 damit, dass das Kollegium nach einigen Jahren der Beratung den entsprechenden, an die Leipziger Mission herangetragenen Wünschen nachkommt und die Aufnahme der Arbeit beschließt. Beim Jahresfest 1893 erfolgen die ersten Entsendungen.

Kolonialmission

„Dienet dem Reich Gottes, nicht dem deutschen Reich“ – mit diesen Worten werden zum Jahresfest 1893 die ersten Leipziger Missionare Gerhard Althaus, Albin Böhme, Robert Faßmann und Emil Müller nach Ostafrika entsandt. Bereits 1881 war der fränkische Pfarrer Matthias Ittameier mit dem Anliegen an die Leipziger Mission herangetreten, die Arbeit in Ostafrika aufzunehmen (Fleisch 1936, S. 240). Aber die Missionsleitung in Leipzig zögert, zunächst, weil man den eigenen Schwerpunkt der Arbeit in Indien verortet sieht (Fleisch 1936, S. 240), später dann, weil man sich als international agierend versteht und mit einer wie auch immer gearteten „Kolonialmission“ die internationalen Unterstützerverkreise und die Reinheit der religiösen Beweggründe gefährdet (Hammer 1981, S. 104) sieht.

Der Politikwechsel in Leipzig fällt mit der Übernahme des Leipziger Direktorats durch den Salzdahlumer Superintendenten Karl von Schwartz 1891 zusammen, der von Herzog Prinz Albrecht von Preußen nach einer erfolglosen Bewerbung als Braunschweiger Hof- und Domprediger 1886 auch einen Sitz in der Landesversammlung erhalten hat (Günther 1992, 8ff). Mit dem Aussendewort „Dienet dem Reich Gottes, nicht dem deutschen Reich“ betont Leipzig zwar, „sich nicht in den Dienst der kolonialen Bewegung in Deutschland stellen“ (Fleisch 1936, S. 267) zu wollen. Dennoch ist der Beginn der Missionsarbeit im heutigen Tansania nicht unabhängig von Deutschlands kolonialer Tätigkeit: So wird das Gebiet der Chagga um Moshi am Kilimandscharo, in dem zuvor die Church Missionary Society (CMS) tätig war, 1893 auch deshalb in den Blick genommen, weil es mittlerweile im deutschen Kolonialgebiet liegt: „Verhandlungen mit dem Kolonialamt und der CMS führten zur Abtretung von deren Besitz in Moschi“ (Fleisch 1936, S. 267).

Von Schwartz kritisiert in seiner Studie „Mission und Kolonisation“ (1908/1912) die koloniale Praxis: „Du sollst nicht begehren und nehmen, was einem andern gehört. Soviel ist ja klar, dass alle Kolonialpolitik gegen dieses Gebot verstößt. Denn die Verträge, durch welche Negerfürsten für ein Butterbrot ihre Landeshoheit an eine europäische Macht abtreten, kann man doch nur mit einem Augenzwinkern als Rechtstitel bezeichnen“ (Schwartz 1912, S. 4). Er wendet sich gegen eine Indienstnahme der Mission durch die Kolonisation und lehnt die koloniale Schulpolitik und Sprachenpolitik ab, die „die Dressur der Eingeborenen fördert, weil man Leute braucht, die parlieren können“ (Schwartz 1912, 21f). Dennoch wird deutlich, dass von Schwartz grundsätzlich den kolonialen Gedanken teilt: „Aber so viel wird man daraus doch entnehmen dürfen, dass es nach göttlicher Ordnung nicht schlechthin und unter allen Umständen verwerflich ist, wenn Völker, die dessen bedürfen, Länder in Besitz nehmen, in welchen für sie Milch und Honig fließt, in denen sie den Überschuss ihrer Bevölkerung ansiedeln, in denen sie Rohstoffe für die Industrie und Absatzgebiete für deren Produkte gewinnen können. [...] Wer wächst, braucht eben ein größeres Kleid“ (Schwartz 1912, 4f).

Katastrophe

Die Verbindung mit der Kolonialmacht führt die Leipziger Missionsarbeit am Mt. Meru wenige Jahre später in eine Katastrophe. Der Beginn der Arbeit bei den Chagga am Mt. Kilimandscharo verläuft zunächst gut. Nach dem Rückzug der britischen Missionare von der Church Missionary Society ins englische Kolonialgebiet entstehen ab 1893 in kurzer Folge die Leipziger Missionsstationen Majame, Mamba und Moshi (Fleisch 1936, 268f). In Moshi war kurz zuvor eine deutsche Militärstation errichtet worden, nachdem im Juni 1892 bei einem Kampf die Offiziere der deutschen Einheiten gefallen waren (Fleisch 1936, S. 267).

Mit der Ausdehnung der Arbeit ins westlich gelegene Gebiet der Meru werden 1896 Ewald Ovir und Karl Segebrock beauftragt. Nach einer zweitägigen Reise werden sie von Matunda, dem Chief der Meru, freundlich willkommen geheißen und erhalten die Erlaubnis, eine Missionsstation zu bauen. An dem ihnen zugewiesenen Ort schlagen sie ihr Reisezelt auf und starten mit nur wenigen Arbeitern ihr Vorhaben. Nach wenigen Tagen schlägt eine vorbeikommende Abteilung der Militärtruppe aus Moshi ihr Nachtlager in der Nähe auf. Den Gerüchten über Unruhen schenkt wohl niemand Glauben. In der Nacht zum 20. Oktober 1896 kommt es zu einem Überfall von Arusha- und Meru-Kriegern

auf das Militärlager, wobei wohl auch die Erinnerung an den Kampf von 1892 mit den militärischen Reaktionen der deutschen Truppe eine Rolle gespielt hat. Der Angriff auf das Militärcamp kann zwar zurückgeschlagen werden, aber die vertriebenen Angreifer töten die beiden wenige Kilometer entfernt lagernden Missionare. Am nächsten Morgen wagt sich die Militärtruppe in das Lager der Missionare: „Der Platz, auf dem das Missionszelt gestanden hatte, bot ein Bild schrecklichster Verwüstung. Das Zelt zerrissen und umgestürzt, alle Behältnisse erbrochen und beraubt, inmitten der Trümmer aber lagen die beiden hoffnungsvollen Männer in ihrem Blute, jeder von etwa 30 Speerstichen durchbohrt. [Es] ergab sich, dass Ovir und Segebrock im Schlafe überfallen und sogleich erstochen worden waren“ (Paul 1900, 311f).

Die umgehend erfolgenden Strafexpeditionen der deutschen Kolonialtruppen gegen die Arusha und Meru 1896/97 sind hart: Viele Männer werden getötet, das Vieh konfisziert, die Bananenhaine niedergebrannt und die Frauen umgesiedelt. Anschließend werden große Ländereien an Siedler aus dem südlichen Afrika vergeben. Dadurch ist ein großer Teil des Gebietes auf den südlichen Berghängen für die Meru und Arusha verloren, auch, weil in Folge ein Ring von Farmen und Plantagen sie daran hindert, weiter am Fuß des Mt. Meru zu leben. Die verbliebenen Meru und Arusha werden in das System der Zwangsarbeit und Steuern gezwungen und auf effektive Weise in die deutsche Kolonialherrschaft inkorporiert (Mesaki 2013, 17f). Als direkte Folge legt die Kolonialverwaltung eine Militärstation im Gebiet der Arusha an. Dieses bildet den Grundstein für die Entstehung der heutigen Stadt Arusha (Parsalaw 2000, S. 493).

Zwar haben die Leipziger Missionare in Moshi wohl die kolonialen Strafexpeditionen weder gefordert noch mit Genugung gesehen (Paul 1900, S. 313). Allerdings lehnten sie die Strafexpedition auch nicht ab (Parsalaw 2000, S. 493), „was den Eindruck der Dschagga, dass es sich bei den Missionaren um Vertreter der Kolonialmacht handelte, wohl eher verstärkte“ (Wetjen 2014, S. 6). Dass das Ereignis von 1896 die Beziehungen noch viele Jahrzehnte prägt, wird knapp 100 Jahre später sichtbar: 1993 kommt es in einem bewegenden Gottesdienst in Akeri aus Anlass des 100jährigen Jubiläums der Leipziger Missionstätigkeit in Tansania zu einer Versöhnungsgeste zwischen Paulo Akyoo, Bischof der Meru-Diözese, und Joachim Schlegel, Direktor der Leipziger Mission. In deren Verlauf wird den Leipziger Vertretern ein Makondekreuz als Symbol der Versöhnung übergeben (Hermsdorf 1994). Joachim Schlegel reagiert auf die Versöhnungsbite mit dem Verweis auf das Vaterunser-Gebet: „Unter Gottes Augen und vor dieser Gemeinde habe ich das Bekenntnis der Meru- und Arusha-Leute gehört. Im Namen des Leipziger Missionswerkes nehme ich dieses Bekenntnis an. Ich

möchte Euch sagen, dass wir Euch vergeben. Wir tun das alles vor Gott. Und angesichts auch unserer Schuld als Deutsche wollen wir uns auf der Basis dessen begegnen, was Jesus Christus uns zu beten gelehrt hat: Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern.“ (Schlegel 1993, S. 3). Das Makondekreuz hängt heute in der Kapelle der Leipziger Mission und erinnert an die Notwendigkeit beständigen Versöhnungshandelns.



Konkurrenz

Ein weiterer Aspekt für diese Anfangsjahre ist die Konkurrenz der Missionsgesellschaften, die sich z. T. mit der kolonialen Dimension verknüpft. So ist etwa die deutsche Kolonialregierung an der Verdrängung der Church Missionary Society aus Moshi aktiv beteiligt: „Die Kolonialregierung drängte darauf, deutsche Missionen zu bekommen, und behandelte die vorgefundenen nicht-deutschen Missionen nicht besonders entgegenkommend. So ließ man den englischen Bischof Tucker wissen, dass die Anwesenheit eines englischen Missionars am Kilimandscharo nicht erwünscht sei; Widerstand der einheimischen Bevölkerung unter dem Häuptling Meli wurde der ‚Aufwiegelung‘ der englischen Missionare angelastet“ (Moritzen 1986, S. 31). Eine weitere, quasi als Spaltung (Moritzen 1986, S. 31) von Leipzig hervorgegangene Konkurrenz bestand in der 1886 gegründeten Hersbrucker Mission, deren Arbeit jedoch zumindest mit Blick auf Taufen erfolglos bleibt. Nach dem Leipziger Beschluss 1892 für eine Arbeit in Ostafrika vereinigt sich die Hersbrucker Mission wieder mit Leipzig und übergibt ihr die Arbeit bei den Kamba (Fleisch 1936, 240ff. 247f). Schließlich ist auch die Aufnahme der Arbeit am Meru von dem Motiv der Konkurrenz geprägt, und

zwar mit Blick auf römisch-katholische Missionen: „Schon strebte man über das Dschaggaland hinaus. Mit dem Häuptling von Usangi in Nordpare wurden auf einer Reise Fäden geknüpft. Aber die Festsetzung katholischer Sendboten in Aruscha ließ den Vorstoß zum Meru vordringlich erscheinen.“ (Fleisch 1936, 270f).

Kirchenbau

Anders als im Gebiet der Chagga geht die Leipziger Missionsarbeit unter den Meru nur langsam vonstatten: Erst im Mai 1902 wird der erste Sonntagsgottesdienst gehalten, wenige Wochen später steht eine kleine Kapelle, im August ein „Kostschule“ genanntes Internat, das im Folgejahr 25 Schüler beherbergt. Im Juli 1904 melden sich die ersten Taufbewerber (Fleisch 1936, 270f), 1905 finden elf Taufen statt (Fleisch 1936, S. 290). Nach Krisen wegen Fragen der Inkulturation und rückläufiger Entwicklung kann im Oktober 1910 eine Gemeinde gegründet werden, da „21 kommunionberechtigte Männer“ (Fleisch 1936, S. 290) vorhanden sind.

Im Gebiet der Aruscha beginnt Hermann Fokken die Missionstätigkeit im Juni 1904; im selben Jahr werden zehn Kostschüler gemeldet, am 1. Januar 1906 startet mit sieben von ihnen ein Konfirmandenunterricht (Fleisch 1936, 273f.291). Für die Missionare ist der Verlauf jedoch nicht ermutigend: „[...] dann traten zwei aus, weil sie mehr Lohn haben wollten, ein dritter bereute zwar sein Verhalten und blieb in der Kostschule, schied aber aus dem Katechumenenunterricht, einer starb, und 1907 war nur noch ein etwa 14jähriger Katechumene übrig“ (Fleisch 1936, S. 291). Zwar wird dieser – Paulos-Salaito – Pfingsten 1907 als erster in Aruscha getauft und Pfingsten 1909 dort auch das erste Abendmahl gefeiert. „Aber es blieb doch ein harter Boden.“ (Fleisch 1936, S. 291). Bei den Aruscha wird erst 1919 mit 88 Gliedern eine erste Gemeinde gegründet (Fleisch 1936, S. 349).

Kultur

Einen interessanten Einblick bietet der Umgang der Leipziger Missionare mit Fragen der Inkulturation. Hier war es das lutherische Konzept der *adiaphora*, das ihnen einen positiven Zugang ermöglicht. Während beispielsweise die Church of Scotland Mission unter den Kikuyu in Kenia die Beschneidung strikt ablehnt, verstehen die Leipziger Missionare diese theologisch als *Adiaphoron*

und halten sie dementsprechend nicht für eine Frage des Bekenntnisses, sondern der individuellen Gewissensentscheidung (Fiedler 1984, 75ff). Der ab 1902 unter den Chagga tätige Missionar Bruno Gutmann argumentiert mit Blick auf den Beschneidungsstreit zwischen traditionellen und progressiven Teilen der Gemeinden auf der Missionarskonferenz September 1925 dahingehend, dass Beschneidung keine Sache des Evangeliums, sondern der aufrechtzuerhaltenden bürgerlichen Ordnung sei und ihr Verbot vor allen Dingen den moralischen Verfall fördern würde (Fiedler 1984, S. 79).

In der Frage der Polygamie kommt es nun bei Traugott Bachmann, der als Herrnhuter Missionar unter den Nyiha im Süden Tansanias arbeitete und eine hohe Wertschätzung ihrer Kultur erlangt (Fiedler 1984, 56f), zu einem interessanten Diskurs: Der Forderung der Missionare, die Anzahl der Ehefrauen zu reduzieren, begegnen die einheimischen Christen mit Mt. 19,9: „Jesus [hält] Ehescheidung für eine Sünde! Wir tun es auch. Warum predigst du und die anderen Missionare dann die Ehescheidung? Seht ihr denn nicht, welche Unordnung dort entstanden ist, wo ihr schon so lange die Ehescheidung predigt? Wir wollen nicht, dass es bei uns so wird wie in Unyakusa!“ (Fiedler 1984, S. 61). 1908 wird auf der Missionarskonferenz die Regelung getroffen, dass der Glaube von in Polygamie lebenden Menschen nicht bezweifelt wird, diese aber erst getauft werden, wenn sie in Einehe leben. Später wird Frauen trotz Polygamie die Taufe gewährt mit dem Argument, dass diese nicht das Recht der Scheidung besitzen (Fiedler 1984, S. 62). Anders als Beschneidung, Biertrinken und Brautpreis, die die Leipziger Missionare im Rahmen ihrer Konzeption der *Adiaphora* akzeptieren (Fiedler 1984, S. 29), lehnen sie Polygamie allerdings ab (Fiedler 1984, 49.68).

Die Verbindung des Evang.-Luth. Missionswerks Leipzig (LMW) mit der Evangelical Lutheran Church in Tanzania (ELCT) heute und insbesondere ihrer Meru- und ihrer Nordzentral-Diözese ist intensiv und von wichtigen Erfahrungen geprägt. Im Oktober 2018 sind in der Nordzentral-Diözese der ELCT Feierlichkeiten geplant zur 125jährigen Wiederkehr des Beginns der Leipziger Arbeit am Kili-mandscharo.

Ravinder Salooja

Literaturverzeichnis

- Fiedler, Klaus (1984): Christentum und afrikanische Kultur. Konservative dt. Missionare in Tanzania, 1900 - 1940. 2. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn (Missionswissenschaftliche Forschungen, N.S., 16).
- Fleisch, Paul (1936): Hundert Jahre lutherischer Mission. Leipzig: Poeschel & Trepte.
- Günther, Jürgen (1992): Karl von Schwartz und die Mission der Leipziger Mission in Ostafrika während der deutschen Kolonialzeit. Ein Braunschweiger Beitrag zur Weltmission. Wissenschaftliche Hausarbeit zur Zweiten Theologischen Prüfung, Ev.-luth. Landeskirche in Braunschweig.
- Hammer, Karl (1981): Weltmission und Kolonialismus. Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt. München: Dt. Taschenbuch-Verl. (dtv-Taschenbücher Wissenschaft, 4368).
- Hermsdorf, Matthias (1994): Versöhnung am Meru. In: Kirche weltweit (1), S. 6.
- Mesaki, Simeon (2013): Recapping the Meru Land Case, Tanzania. In: Global Journal of Human Social Sciences. Economics 13 (1), S. 15-23.
- Moritzen, Niels-Peter (1986): Werkzeug Gottes in der Welt. Leipziger Mission 1836 - 1936 -1986. Erlangen.
- Parsalaw, Joseph W. (2000): The Founding of Arusha Town. In: Ulrich van der Heyden und Holger Stoecker (Hg.): Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19. Stuttgart: Steiner (Missionsgeschichtliches Archiv, 6), S. 489-493.
- Paul, Carl (1900): Die Mission in unseren Kolonien. Zweites Heft: Deutsch-Ostafrika. Leipzig (Neue Folge der Dietelschen Missionsstunden).
- Schlegel, Joachim (1993): Christus ist unser Friede. Evang.-Luth. Missionwerk Leipzig.
- Schwartz, Karl von (1912): Mission und Kolonisation in ihrem gegenseitigen Verhältnis. Missionsstudie. Zweite veränderte Auflage. Leipzig.
- Wetjen, Karolin (2014): Leipziger Mission und Kolonialismus. In: Kirche weltweit (2), S. 4-7.

The Holy Spirit in EG, TTL, and CTC: The Pneumatological Impulse for Christian Mission

Abstract

This article examines the correspondence in the pneumatological impulse for mission among three documents: *Evangelii Gaudium* (EG), *Together towards Life* (TTL), and *The Cape Town Commitment* (CTC). This consonance in EG, TTL, and CTC is significant given the dissonance on theological and missiological perspectives across the representing ecclesial bodies since the mid-20th century. Following a review of pneumatology in these three documents, the paper proposes a forward-looking trajectory to a more expansive view of the Spirit's ever-mysterious operations in the church, in missions, and in the world.

The pneumatological impulse for mission receives a correspondency in *Evangelii Gaudium* (EG), *Together towards Life* (TTL), and *The Cape Town Commitment* (CTC). This consonance in EG, TTL, and CTC is significant given the dissonance on theological and missiological perspectives across the representing ecclesial bodies since the mid-20th century. In this paper, I present first a review of pneumatology in these documents, and then propose a forward-looking trajectory to a more expansive view of the Spirit's ever-mysterious operations in the church, in missions, and in the world.¹

Divergence and Convergence Prior to the 21st Century

Between the schism between the Latin West and Orthodoxy in 1054 and the late 20th century's ecumenical development, churches still disagreed about pneumatology.² Pneumatological controversy dates back to older initiatives such as the Montanists and the Benguin sisters.

Disagreements about the Holy Spirit in the 20th century may be traced to the Pentecostal outpouring at Azusa Street, the Charismatic offshoots from mainline Protestant churches, the renewal in the Roman Catholic Church, and the exponential growth among churches in the global South. Reactions came from

Reformed, evangelical, and Baptist denominations. Reactionary trajectories largely followed (or are similar to) the views of the late Benjamin Warfield and/or the still-vibrant John MacArthur, both arguing for the cessation of some aspects of the Spirit's work after the apostolic era. The 20th century's "liberal" articulations of the Holy Spirit in impersonal terms (no doubt shaped by progressive or immanent tendencies in modern theology) stirred reactions from British New Testament scholar James Dunn and other evangelicals (e.g., Martyn Lloyd-Jones, James I. Packer, Wayne Grudem, Sinclair Ferguson, Max Turner),³ and renewalists (e.g., Gordon Fee, Veli-Mätti Karkkainen, et al.).⁴ Spurning the supposed manifestations and theologies of the Spirit led to an increasing number of studies on pneumatology across Christian traditions. Reservations persisted until the ascendancy of high-quality Pentecostal/Charismatic scholarly contributions, both in the academy and in ecumenical dialogues in the last five decades, which helped those outside of this renewal movement to better appreciate the pneumatological underpinnings of Pentecostalism/Charismaticism.⁵

Concurrently in the Catholic tradition, long before churches' affirmation that they share a common missio-pneumatological pulse, French Dominican Yves Congar and American Benedictine Kilian McDonnell already presented an ecumenical understanding of the Spirit that was characteristically different from the distinct ecclesiastical conceptions of the Spirit found in earlier milieus. Congar claimed that the conjoining of the Spirit and the apostles as Christ's agents brought about the body of Christ in the first century, and since that time Christian mission depends on the special function of the Spirit in energizing the church to bring God's love and grace to humanity. As "Christ establishes an objective reality of grace and truth, of salvation and revelation," "the Holy Spirit establishes it within each of us" by inclining the heart to understand Christ's effectual grace, by putting into our hearts the consciousness of Christ, and by enabling the church to carry out the Incarnate Word's mission. Congar explained that "the mission of the Holy Spirit makes these all fructify, gives the body of the Church its soul and brings the saving gifts to their fulfillment."⁶ Certainly, the Spirit's role in Congar's view is broader: the Spirit, which constitutes the church and enables the body to remain in communion, also establishes catholicity, maintains apostolicity, preserves the church in holiness through the breathing of God's life and gift among believers, and renews the church and society.⁷ McDonnell was also a pace-setter when he researched Spirit initiation in the first eight centuries of Christianity and provided an accessible biblical, historical, and theological treatment of pneumatology as it relates to the Christian life, seeing the Spirit as the universal hand of God for engaging the Charismatic renewal at a time when the Magisterium

was cautious about Charismatic renewal.⁸ To these voices, we could also add the Spirit-Christology contributions from the late Ralph del Colle, a former Marquette University professor of systematic theology.⁹ The Spirit, which operates in Christian mission and witness, is articulated in EG, TTL, and CTC in words/forms recognizable to the traditions these documents originate, and in dimensions unavailable to Congar and not mentioned by McDonnell (e.g., social justice, advocacy, and ecological care in our contemporary global, secular, political economy).

These 20th-century developments inform our study and celebration of pneumatological correspondency and/or convergence in EG, TTL, and CTC, because the converging missiological-pneumatological clarity in the three texts depends, ecumenically and academically, on the churches' mutual reception and dialogue.

Evangelii Gaudium

Pope Francis' *Evangelii Gaudium* (EG),¹⁰ released in December 2013, will likely receive a favourable reception among Protestants and Evangelicals.¹¹ The apostolic exhortation challenges all Christians to proclaim the gospel with a renewed focus on evangelism, understood as an approach to bring Christ's offer of salvation to humanity. EG encourages the faithful to study and live out the word of God. Just these two themes in EG could correct a long-standing evangelical stereotype (and misperception) that Catholics have receded from proclaiming the gospel. The encyclical signals a new chapter in Catholic missional witness and evangelization in several ways: the papacy criticized the myth of free market economy as just and inclusive, the baneful "economy of exclusion and inequality," "the idolatry of money," and "the dictatorship of an impersonal economy" that tolerate evil, injustice, and violence (¶¶ 53, 54, 55, 59); he reproved the excessive Catholic bureaucracy, centralization, and insulation away from its missiological witness; he urged new ways of relating to secularism and encouraged dialogue on difficult issues intersecting human culture, civility, and society, not merely to serve humanity, but also for the sake of evangelization (¶¶ 32, 49, 63–65, 69, 74, 102); he even extended an invitation for missional collaborations with other communions, especially with evangelicals and new independent Christian communities.

While EG is not a treatise on pneumatology, the Holy Father did not relegate the Holy Spirit to a missional backseat. He accepted the invitation of the XIII Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops (originally gathered in October

2012) to examine “the promptings of the Holy Spirit, who helps us together to read the signs of the times” for the threefold summons to “new evangelization” – in ordinary pastoral ministry, for the baptized to live up to the demands of baptism, and for preaching Jesus to those who either do not know Christ or who have rejected him (§§ 14–16).

Intended for working alongside the local parish, the Spirit raises up communities, movements, and associations “for evangelizing different areas and sectors” (§29). The Spirit may prompt particular actions or proclamations in situations (§128). The Spirit moves others to come knocking on the Father’s door, whom the church should readily welcome, even though the church could turn away many sent by the Spirit if she is not open or attentive to the work of the Spirit (§ 47–49). The Spirit also sows seeds of virtue in culture, in urban cities, and in rural villages for subsequent evangelization (§§ 68, 71–72, 74). The Spirit still radiates light amid darkness (§84). The liberating Spirit could penetrate every human situation and social bonds with know-how on ways to effectively loosen every complexity of human affairs towards evangelization and human advancement (§178). The Spirit is “the principal agent” for the ongoing missionary activity via the transmission of inculturated faith (i.e., faith and culture) (§122). Thus, discerning the Spirit’s pathways for evangelizing culture carries missional urgency (§§ 45, 50).

In EG’s third chapter, the Spirit is said to enrich the early believers’ use of “their own culture” “with the transforming power of the Gospel” so that a community will receive “the message of salvation”; consequently, the Christian faith reflects “the different faces of the cultures and peoples in which it is received and takes root” (§116). Pope Francis explained that “the Holy Spirit adorns the Church, showing her new aspects of revelation and giving her a new face [for inculturating the gospel]” (§116). Though the church is dressed in cultural forms, Pope Francis chided it for its occasional “needless hallowing of our own culture, and thus show[ing] more fanaticism than true evangelizing zeal” (§117). As the bond of love and harmony, the Spirit enables a fellowship of unity (not “uniformity,” not “monotonous” or “monocultural”) among the gifts bestowed upon the diverse body of Christ for one another, with one another, and with the Trinity. Elsewhere, EG acknowledges that “the Spirit, who is the source of that diversity, can bring forth something good from all things and turn it into an attractive means of evangelization”; thus, “diversity must always be reconciled by the help of the Holy Spirit; [because] he alone can raise up diversity, plurality and multiplicity while at the same time bringing about unity” without turning the diversity into an exclusivity and divisiveness, or imposition of “a monolithic uniformity”

(§131) Reconciliation, even with society in conflicts, is not an option, but an obligation of the people of the gospel: Christ has overcome the world of constant conflict with the blessing of peace-making through the cross! (§§ 226–230). Respectful dialogues with other religions illuminate “the same Spirit everywhere [who] brings forth various forms of practical wisdom which help people to bare suffering and to live in greater peace and harmony” (§254).

The “sanctifying power of the Spirit” impels all believers to evangelization: each is an active (not passive) missionary of God’s love! (§§ 119, 120). The same sanctifying presence of the Spirit “helps believers to discern what is truly of God” and “grasp those realities intuitively” even if they are not yet able to express precisely *in credendo* (§119). The Spirit grants “gratuitous initiative” for inculturating the gospel through “popular piety” so as to facilitate active evangelism and the transmission (and handing down) of the faith (§§ 123, 124, 126).¹² For instance, acts of love towards one’s neighbour are described as “the most perfect external manifestation of the interior grace of the Spirit” (§37). A balanced proclamation of Christian truth without deforming the totality of truth being presented requires that the messenger be prompted by the Spirit, who gives and inspires the homily or message during the preparation or at the delivery; only then will the messenger preserve the integrity and fragrance of the gospel message, and allow the preacher and the listeners to experience transformation (§§ 38–39, 139, 145, 148, 151, 152, 261). A genuine openness and movement away from self-centred piety or an intentionality to seek not “an outward religiosity bereft of God” are evidence that the Spirit is breathing upon the church (§97). To follow the Spirit also means to excise oneself of controlling and planning everything, and instead to trust that our labour of love under the guidance of the Spirit will yield the mysterious results the Spirit wills, at every time and place (§280). The Spirit also provides “different charisms” throughout the body of Christ, “channeled into an evangelizing impulse,” for renewing and building up the Church, and for enabling “the Church [to] be a model of peace in our world” (§§ 130, 132).

Together towards Life

Approved at the WCC’s 10th Assembly at Busan, Korea, in 2013, *Together towards Life* (TTL),¹³ which was drafted by the Commission on World Mission and Evangelism (CWME), replaces WCC’s 1982 mission and evangelism positional statement. Unlike the 1982 document, which began negatively with the disunity

of the churches, TTL begins positively, with Trinity as the churches' basis of mission. From the Trinity, mission receives its pulsation through the work of the Spirit. As TTL states in the first paragraph:

We believe in God, the Holy Spirit, the Life-giver, who sustains and empowers life and renews the whole creation. A denial of life is a rejection of the God of life. God invites us into the life-giving mission of the Triune God and empowers us to bear witness to the vision of abundant life for all in the new heaven and earth.¹⁴

The rest of TTL carefully expands on the Spirit and mission to avoid any restrictions imposed on the scope and domain of the Spirit's work. The underlying basis for the expansion rests on a corollary understanding that ecclesial mission and pneumatology are inseparable: "Life in the Holy Spirit is the essence of mission" (§3). Thereafter, TTL expresses the trinitarian character of the Spirit's being and mission in a four-fold manner: the missional breadth of life, the liberational mission from the margins (instead of from the privileged centre), the communal church on the move, and the Pentecostal of good news for all (§4). TTL's wide-ranging pneumatological expressions (best read in full, which space forbids me to reprint here) cannot be sufficiently treated in this brief commentary.

The Spirit's mission is broad and mysterious (§15). The Spirit's mission represents "an ever-giving act of grace" (§19). TTL is characterized as transformation, TTL cautions believers against lapsing "into an individualistic spirituality that leads us to falsely believe [that] we can belong to God without belonging to our neighbour"; this false spirituality manifests itself when we seek "simply [to] make us feel good while other parts of creation hurt and yearn" (§21). We are "called to move beyond a narrowly human-centred approach and to embrace forms of mission which express our reconciled relationship with all created life" (§19). The call requires discerning where the Spirit is at work, finding the Spirit in "life in its fullness ... and in all its dimensions" (§24). Spirit-mission includes hearing and responding to the cries of the earth, the poor, and over humanity's injustice (§19). It also entails "recognizing that God's Spirit is often subversive, leading us beyond boundaries and surprising us" (§25). The Spirit of Wisdom and Truth also resides in "human cultures and creativity"; and thus, we are to look for "the pervasive presence" of God's love and to "acknowledge, respect and cooperate with life-giving wisdoms in every culture and context" (§27, 56).

The Spirit will empower the church for its mission through various means, "which includes prayer, pastoral care, and professional health care on the one hand, and prophetic denunciation of the root causes of suffering, transforming structures that dispense injustice and the pursuit of scientific research on the

other" (§50). Understanding the notion of "a human being as a multidimensional unity," TTL seeks a restoration that will encompass "the social, political, and ecological dimensions of personhood and wholeness" (§51). In this fallen world, "the Christian community can be a sign of hope, and an expression of the kingdom of God here on earth" when she cooperates with "the Holy Spirit [which] works for justice and healing" (§54).

Justice and healing happen in multiple ways. "The Spirit empowers the powerless and challenges the powerful to empty themselves of their privileges for the sake of the disempowered" (§33). The Spirit also works from "the margins and through people who appear to be excluded" (§35). As the Spirit of liberation and reconciliation, God continually works to discern and unmask "the demons that exploit and enslave"; at times, the efforts include "deconstructing patriarchal ideologies, upholding the right to self-determination for Indigenous people, and challenging the social embeddedness of racism and casteism" (§43). To bring about "a just and inclusive world," the Spirit works in believers to foster "just relationships in the community of humanity and creation, with mutual acknowledgement of persons and creation, and mutual respect and sustenance of each one's sacred worth" (§46). Inclusivity is part of what it means to receive Christian baptism; with the baptismal vows, disciples make "a lifelong commitment" to remove "discrimination of all types against any human being" (§46)¹⁵ and to practise "radical hospitality to the estranged in society" by denouncing self-centredness, making space "for the reign of God to permeate human existence," and renouncing "violence in its physical, psychological and spiritual manifestations both in personal interactions and in the economic, political, social systems," thereby testifying "to the reign of God at work in the world" (§47).

The Spirit is not only inseparable from the church and Christian mission. "Mission becomes for Christians an urgent inner compulsion, even a test and criterion for authentic life in Christ, rooted in the profound demands of God's love, to invite others to share in the fullness of life Jesus came to bring" (§67). And as "the Spirit of unity," the Holy Spirit longs for people and churches "to celebrate unity in diversity both proactively and constructively" and "to explore differences in a safe, positive and nurturing environment in order to grow into an inclusive and mutually responsible community" (§66). The call to reconciliation and healing also implies the urgency to respond to the "biblical call to seek justice," and to break "false unity" that prizes silence and oppression (§69).

The decision to craft pneumatology and mission more broadly effectively minimizes layers of tensions. On the one hand, tensions have divided evangelicals

from mainline Protestants in the 20th century as to the validity of American Baptist Walter Rauschenbusch's social gospel action to the poor against the pre-millennials' exclusive, personalist, other-worldly salvific proclamation – contra the view of salvation that includes a cosmic, structural, and this-worldly embrace of human flourishing.¹⁶ On the other hand, Calvinistic Presbyterians have been divided from others on whether to locate the Spirit's sustaining grace in non-salvific arenas of life. TTL's inclusive framing of the Spirit's active involvement in cultures and with the powerless has expanded beyond classical reading of the Spirit's role at creation. The drafters recognize the necessity of missional unity or at the least "collaboration" among "Catholic, Orthodox, Anglican, Protestant, evangelical, Pentecostal and indigenous churches from all over the globe" (¶65).

Catholic missiologist Stephen Bevans affirms TTL's claim that mission is rooted in "the overflowing love and world-embracing communion of the triune God" and it seeks "cosmic flourishing," understood as "the creation, protection, and redemption of all creation." The Holy Spirit plays a central role in mysteriously calling all creation into the life-giving communion through Jesus Christ and Christ's subsequent redemptive agents – the apostles and the church in each generation. The Spirit is God's power and presence from the first emergence of life to the creative healing, prophetic, and life-giving gift in Israel, world religions, and human history. The Spirit in the fullness of God's power enables Christ to fulfill the incarnational mandate in the life, works, passion, death, resurrection, and continual intercession of Christ for the saints at God's right-hand. The same Spirit expands the early church's vision to inclusively welcome all peoples, nations, cultures, and lands to receive God's abundant life, and anoints the people of God for the missional task since the Pentecost. Walking with the Spirit means that, as disciples, we will seek to discover the Spirit's work in the world and in the world's religions, and thereby to commit ourselves to join the Spirit in leading our world towards life, that is, towards accepting Jesus' identity as "God's true icon among us." Mission necessarily entails action in solidarity, resistance, and struggle, not just from the privilege to the poor and marginalized, but vice versa, in our contextual proclamation of the Saviour's redemptive grace and message of hope to all peoples, cultures, and religions.¹⁷

The Cape Town Commitment

The Third Lausanne Congress on World Evangelization accepted *The Cape Town Commitment* (CTC)¹⁸ on 16-25 October, 2010. The congress was attended by

4,200 evangelical leaders from 198 countries. CTC is intended as a ten-year "prophetic call to action" roadmap for the movement, and builds on *The Lausanne Covenant* (1974) and the earlier Lausanne Congress document, the *Manila Manifesto* (1989). CTC observes the "realities of change" that impact Christian mission and affirms the "unchanged realities" – the lost-ness of humanity, the good news of the gospel, and the continual mission of the church (170). CTC frames the document "in the language of love" as covenant.¹⁹

Pneumatology is treated explicitly only in Section 5 of Part I, "For the Lord We Love."²⁰ Section 5 has five paragraphs. The first paragraph is an overview. CTC recognized "the Holy Spirit within the unity of the Trinity" as "the missionary Spirit" who breathes "life and power" and who makes the Spirit's presence felt in Christian witness. CTC claims that the pneumatic witness in Christian life is the only fruitful (not futile) witness to Christ. The witness operates via the "convicting work of the Spirit," the gifts, and the Spirit's guidance with power in mission, rendering the work more than "mere human effort" and thus, radiating "the beauty of the gospel" with evidential "fruit of the Spirit." The second paragraph states the Spirit's role in creation, liberation, and justice, and as empowering prophets and people – young and old – for various kinds of service in the Old Testament. The third paragraph reviews the Spirit in the New Testament, especially after the Pentecost. CTC claims the Spirit centres on producing the fruit of sanctification in believers and in equipping and strengthening them for mission, proclamation, service, discernment, and the worship of God. Paragraph four emphasizes the bedrock presence, guidance and power of the Spirit leading and empowering believers for Christian mission. Mission is understood as "evangelism, bearing witness to the truth, discipling, peace-making, social engagement, ethical transformation, caring for creation, overcoming evil powers, casting out demonic spirits, healing the sick, suffering and enduring under persecution." This definition of missions represents a widening of older evangelical understanding of Christian mission. CTC recognizes the urgency that "Jesus' followers act confidently in the power of the Holy Spirit, with dependence and expectation." The fifth and final summative paragraph in Section 5 repeats that "there is no true or whole gospel, and no authentic biblical mission, without the Person, work and power of the Holy Spirit." Here, we see a more explicit pneumatological articulation to the typical Christocentric narrative. CTC urges careful discernment – away from delusional, fraudulent, and self-serving manipulations of the spiritual for personal gain – because of "the many abuses that masquerade under the name of the Holy Spirit" and "the many ways in which all kinds of phenomena are practiced and praised which are not the gifts of the Holy Spirit." However, the entire document rarely names examples of what the drafters meant in Section 5.²¹

The Spirit is also mentioned elsewhere in CTC. Love is understood as “the fulfillment of the law and the first named fruit of the Spirit” (171). The observation is the first register of the Holy Spirit in CTC. The Spirit is co-equal and co-divine with the Trinity (172). The Spirit testifies in our spirit that we are God’s children (174). The Eternal Spirit completes Christ’s atoning gift (175). The “Holy Spirit illumines the minds of God’s people “to help them receive God’s truth in the Bible afresh and contextually to/for every culture, and with joy (179, 190). Only in the Spirit’s power that attempts to overcome the struggle against evil or via spiritual warfare will be effectual (183). The Spirit sanctifies and empowers believers for ongoing obedience to God’s commands (186). We listen to God’s voice through the Holy Spirit (190). We seek not to quench God’s spirited ministry to minorities, cultures, and women, and the reconciliatory ministry to all (220-221, 224).

Beginning Part II, “For the World We Serve,” CTC reiterates the need to “listen to the voice of God through the Holy Spirit” (190). Part II mentions the Spirit less frequently, and presupposed the pneumatology articulated earlier. We may read CTC to imply the Spirit’s role in six broad themes: (1) believer’s witness to truth of Christ in a pluralistic, globalized world, (2) peace-building in our divided and broken world, (3) loving people of other faiths, (4) discerning aspects of evangelization, (5) calling the body of Christ into ethical living, and (6) partnering with other Christian traditions for unity in mission. In all these facets of mission, witness, and discipleship, access to the Father and reconciliation with one another – Christians and non-believers in the secular public square – is through the one Spirit, which draws all to the Father (196, 212). The Spirit awakens people to God’s surprising grace (208).

Assessment

The three missional documents share several corresponding views. First, besides its role as the sanctifier, the trinitarian Spirit is the principal agent that motivates and empowers believers and churches on the gospel mission. Second, the missional Spirit works to remake church and society into becoming more inclusive, and gives attention to facilitating solidarity, human flourishing, and the eradication of discrimination and injustices in their many, varied forms. EG uses the language of social, economic, political, and ecological life. TTL uses the language of repudiating actions that deny life, and develops more clearly the discrimination, exclusivity, and evidence of insolidarity that work contrary to the character and vision of the Spirit of reconciliation. CTC, though briefly, closely resembles this in Part II in its careful discussion of issues of injustice,

slavery, human trafficking, AIDS victims, societal brokenness, and negligence in ecological care (yet without connecting pneumatologically the way the Spirit is highlighted in TTL or EG). Yet unlike EG and CTC, TTL develops much more fully the agency of the Spirit in and through those at the margins. The margins are not just recipients of grace, but they are also instruments of grace both in their respective social locations and especially to and for the wider world. TTL thereby gives more attention to the politics of power, seeks to reverse the adverse impact of colonial mission, and welcomes a post-colonial reading of missions extending out to the rest of the world; in that sense, TTL breaks new grounds in missional thinking and pays serious attention to the missional force of those at and from the global South to the North. Third, the Spirit is said to work actively in culture, though on this point, the correspondency is less united or converging. EG registers with greater hope the redemptive capacity of culture, especially of popular piety as instruments of the Spirit of salvation/communion. The social, economic, and political aspects of culture are not necessarily affirmed in EG. TTL remains positive about the role of culture, though it rejects the more sceptical roots of culture. CTC is more ambivalent about the role culture plays.

In light of the above, pneumatology is the most straightforward in CTC, more sophisticated in EG, and most complex in TTL. Though CTC allows for pneumatological contribution in social witness – justice, peace, ecological care, and advocacy, in addition to evangelism – CTC’s contains more disavowal on “false” Spirit manifestations (calling some delusional, fraudulent, and self-serving manipulations) than EG’s and TTL’s more inclusive statements about the Spirit’s work among groups, peoples, and cultures. Like CTC, EG and TTL contain explicit critique and rejection of cultural and moral disagreement with classical Christian beliefs and practices, but unlike EG and TTL, a less inclusive pneumatological stance is more obvious in CTC.

Pneumatology: Envisioning Trajectories

Pneumatological exploration is not just a theological exercise, but it “will allow us to develop a more holistic theology for addressing the issues of our time, such as the ecological crisis, the changing face of missions, the shifting of the church to the global South and East, and the need for interfaith dialogue.”²² Independent of one another, EG, TTL, and CTC show evidence of a more holistic missional engagement after a fuller understanding of the Spirit as *opera trinitatis ad extra indivisa sunt*. If the works of the Trinity are indivisible, then the implications of the Spirit – and not just the Creator or the Son – at work in creation means much

more for Christian mission than the last few centuries' predominantly Christocentric treatment, which at times removed the self-effacing Spirit out of the scope of creation, human cultures, and contemporary Christian witness in social justice in the Father's world. Still, I find some missing intersections: Would a more complete pneumatic reflection allow us to envision wider trajectories?

Has Christianity arrived at another stage of its faith formation and missional ecumenism to recognize the work of the Spirit without unduly misrecognizing the diversity in the body of Christ? All three documents explicitly welcome missional participation outside of their own jurisdictions, and they specifically name communities that would historically be mutually exclusive. The potential for facilitating mutual collaboration is unprecedented, since it is endorsed by the highest levels of the judicatory bodies, notwithstanding ongoing missiological tensions, which persist despite dialogues on "Bonds of Koinonia" between the World Evangelical Alliance and the Pontifical Council of Promoting Christian Unity (1993-2002) and Evangelicals and Catholics Together project (1992-2009), which invited praise and criticisms from many within and outside these communions.²³

Even then, the Spirit has been conceived along certain dominant ecclesiological perspectives. I would like to emphasize that the Spirit must not be conceived in any monopolistic sense, as if one tradition has a more correct or a fuller understanding of its mysterious operations. I applaud Pope Francis for not using Pope Emeritus Benedict XVI's famous metaphorical reference to the Spirit in Catholic dogma and Orthodoxy as the two lungs of the church. Both the Spirit and the church are broader than the anti-Protestant caricatures of pneumatology and ecclesiology of bygone eras.²⁴ I am not asking churches to do away with questions of ecclesiality that they have inherited from their particular starting points. Rather, I am hoping churches will affirm a wider and more expansive view of the Spirit; EG and TTL have initiated this for us, although CTC is more reserved in its conception. Indeed, it is from a trinitarian Spirit-Christology that churches may comfortably enter into a dialogue not simply about what they have in common, but also about the missional objective that underlie the churches' gospel-centric proclamation and creative witness of the faith in various arenas. Also, issues that are not addressed by any of these documents are whether mission operates from the place of infused grace or imputed grace, and how the Spirit's charisms operate outside of their own Christian tradition. And what about the Spirit's work in cultures and religions outside of Christianity? EG, TTL, and CTC are ambivalent on these points. These intra-Christian debates – that is, over infused versus imputed grace; or over where and to what extent

charism exists outside of Christianity – are pneumatological concerns whose clarification would not merely serve a theological-analogical imagination, but may also help to frame a more diverse pneumatology in the hope of finding an ecumenical resolution.

And in our current multi-disciplinary approaches to investigating life issues, may I add that a more robust pneumatology would allow for an even more thoroughly interdisciplinary exploration of issues intersecting life and faith, without ecclesiastical leaders, theologians, and institutions needing to police the pursuit of their theologians and/or faculty members. The polarization between faith in modernity and faith in post-modernity over the fear of eroding faith needs not lead faith-practitioners to become paralyzed about engaging non-theological human disciplines. A more robust pneumatology – not merely as moral theology or as a social teaching, but in the arts, in education, in healthcare, in political life, and in our global political economy – could support research forays with academic integrity and ecclesiastical openness, even in confessional settings, thereby enriching and expanding our appreciation of the wideness of the Spirit of mission.

Timothy T. N. Lim

This article first appeared in the *International Review of Mission* vol. 104, no 401, 2015, 203-216; copyright World Council of Churches, reproduced by permission.

- 1 My assessment is influenced by my social locations as a Singaporean Brethren who holds dual ecclesiological standing within the Presbyterian Church (U.S.A.) and who has also been deeply shaped as an Evangelical, as someone who experienced the Pentecostal/Charismatic renewal, as a former Baptist pastor, and as someone who appreciates the Roman Catholic Church and Eastern Orthodoxy.
- 2 Lukas Vischer, ed., *Spirit of God, Spirit of Christ: Ecumenical Reflections on the Filioque Controversy* (London: SPCK; and Geneva: WCC Publications, 1981); Theodore Stylianopoulos and S. Mark Heim, *Spirit of Truth: Ecumenical Perspectives on the Holy Spirit* (Holy Cross Orthodox Press, 1988).
- 3 Eryl Davies, "Contemporary Pneumatology," *Foundations: A Theological Journal* 39 (British Evangelical Council, 1988): 39-44.
- 4 Christopher Adam Stephenson, "Pentecostal Theology According to the Theologians: An Introduction to the Theological Methods of Pentecostal Systematic Theologians," Ph.D. Thesis, Marquette University, 2009.
- 5 Cecil M. Robeck Jr. recorded important milestones in Pentecostal dialogues. See also Wolfgang Vondy, *Pentecostalism and Christian Unity*, 2 vols. (Wipf & Stock, 2010-2012); Timothy Lim, "Together towards Life: A Pentecostal Assessment," in *Ecumenical Missiology 1910-2012*, ed. Roderick Hewitt, Kenneth Ross, and Jooseop Keum (Regnum Books International, forthcoming).
- 6 Yves Congar, *The Mystery of the Church*, 2 vols., trans. A. V. Littledale (1953, 1956, rev. trans., 1965), 105-10.

- 7 Yves Congar, *I Believe in the Holy Spirit*, trans. David Smith (Crossroad, 1983).
- 8 Kilian McDonnell and George T. Montague, *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit* (Michael Glazier, 2nd rev. ed., 1991); idem, *Open the Windows. The Popes and Charismatic Renewal* (Greenlawn Press, 1989); idem, *The Other Hand of God: The Holy Spirit as the Universal Touch and Goal* (Michael Glazier, 2003); see also Veli-Matti Kärkkäinen, "The Ecumenical Potential of Pneumatology," *Gregorianum* 80:1 (1999), 121–45.
- 9 Ralph del Colle, *Christ and the Spirit: Spirit-Christology in Trinitarian Perspective* (Oxford University Press, 1994).
- 10 Pope Francis, *Evangelii Gaudium: Apostolic Exhortation to the Bishops, Clergy, Consecrated Persons and the Lay Faithful on the Proclamation of the Gospel in Today's World*, 24 November 2013 (Vatican Press), at: http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_en.pdf; all parenthetical citation in this section refer to paragraph numbers of this document.
- 11 Evangelicals would likely remain ambivalent at best about the Mariology sections of EG, ¶¶ 284–88.
- 12 Evangelicals, who are mindful about syncretism of the Christian salvific message with folk piety, are likely to remain cautious about embracing "popular piety" as gratuitously granted by the Spirit for evangelistic ends. See Paul G. Hiebert, R. Daniel Shaw, and Tite Tiénou, *Understanding Folk Religion* (Baker Academic, 2000).
- 13 The Commission on World Mission and Evangelism, *Together towards Life* (Geneva: WCC, 2012). All parenthetical references in this section are to paragraphs in this document. See also my essay, "Together towards Life: A Pentecostal Assessment," in *Ecumenical Missiology 1910–2012*, ed. by Kenneth Ross (Regnum Books International and World Council of Churches, forthcoming, 2015).
- 14 See also paragraph 2: "The church is commissioned to celebrate life, and to resist and transform all life-destroying forces, in the power of the Holy Spirit."
- 15 See also ¶59.
- 16 See also Mihael W. Goheen, "Mission in the Evangelical and Ecumenical Traditions," *Pro Rege* (December 1992), 1–10. TTL's language, however, did not fully resolve the tensions. See Lim, "Together towards Life," n55 and n57.
- 17 Stephen Bevans, "Mission of the Spirit," *International Review of Mission* (2014): 30–33; cf. Stephen B. Bevans and Roger P. Schroeder, *Constants in Context* (Orbis, 2004), 10–31.
- 18 The Cape Town Commitment: A Confession of Faith and a Call to Action (Lausanne Movement, 2011), Lausanne website and from www.hrak.srce.hr/file/105064. All parenthetical citations of CTC are page references to this document. See also Darrell Bock, ed., *The Cape Town Commitment: Bibliographic Resources* (Wipf & Stock, 2013).
- 19 See CTC, 170, 171–190: love as conviction and commitment in the context of loving the living God, the Father, the Son, the Spirit, God's Word, God's World, God's Gospel, God's People, and God's mission.
- 20 See CTC, 177–178. Discussion for Part 1 started among 18 theologians and leaders at Minneapolis in December 2009. Christopher J. H. Wright, chair of the Lausanne Theology Working Group, prepared the final document (see CTC, 167).
- 21 CTC, 217 names prosperity teaching as false gospel. Elsewhere in part II, CTC names what is not acceptable, without linking to the abuses or phenomena introduced in Section 5 of Part I. Thus, hermeneutically, one cannot assume that the explicit disavowal in Part II (e.g., greed, consumerism, technological connections, media, disordered sexuality, oppression, ethnocentrism, domination, injustices and discrimination in their many forms, including religious violence, condoning of slavery, human trafficking, none advocacy for disabled and persons of with various diseases, legalism, contribution to environmental destruction, Western triumphalism, violence against women, etc.) relates to the abuses and phenomena in section 5 of Part I.
- 22 Brenda B. Colijn, "Presence and Promise: A Biblical Theology of the Holy Spirit," in *Holy Spirit: Unfinished Agenda*, ed. Johnson T. K. Lim (Singapore: WordnWorks, 2015), 31.
- 23 For missiological tensions, see Paul M. Miller, *Evangelical Mission in Co-operation with Catholics* (Regnum Books, 2013).
- 24 Timothy T. N. Lim, "Towards a Pneumatological-Ecclesiology: Outside the 'Two Lungs of the Church,'" *Review of Ecumenical Studies?* (forthcoming).

Zur Nachfolge berufen

Ein biblischer Begriff ist das Substantiv *discipleship* nicht, die wörtliche Übersetzung Jüngerschaft klingt ungewohnt, inklusiv formuliert als Jüngerinnen- und Jüngerschaft klingt es dazu schwerfällig. Dann doch eher die Übersetzung Nachfolge als Beschreibung der Existenz von *disciples*? Werner Kahl betont in seinem Beitrag zu diesem Band, dass Nachfolge in den Schriften des frühen Christentums keine Institution, sondern von zentraler Bedeutung als Handlung ist. Sprechen wir heute unter Nachfolge über das Gleiche? Ruft dieser Begriff nicht doch andere semantische Bezugfelder auf als *discipleship* als Nachdenken über Jüngerschaft? Und schließlich: Was ist mit der Näherbestimmung von *discipleship* als *transforming* im Titel für die Weltmission intendiert?¹

Im Juni 2017 kristallisierten sich ähnliche Fragen im Gespräch mit Teilnehmenden des Global Institute of Theology (GIT) der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen (WGRK) in Wuppertal heraus. Die Studierenden z. B. aus Südafrika, Ghana, Korea, Kanada, Taiwan, Indonesien und den USA meldeten große Schwierigkeiten, den Begriff einer *transforming discipleship* in die Sprache zu übersetzen, in der sie ihre Bibel lesen oder in der sie predigen. Relativ einfach war das noch mit *disciple*, wenn es sich auf die Figuren der Jünger im Neuen Testamentes bezieht. Doch Konzepte, die das abstraktere *discipleship* aufruft, wurden sehr unterschiedlich umrissen. Sie reichten von Gemeindemodellen, in denen Hausgruppen gebildet werden, die dann gemeinsam ausziehen, um andere missionarisch zu besuchen, bis zu Gemeinden, in denen nur Leitende als Jünger und Jüngerinnen betrachtet werden. In wieder anderen wurde mit *discipleship* eine lange Lernzeit voller Kurse verstanden. Vielfach blieb ein Rätseln, was damit gemeint sein könnte, wenn nicht unmittelbar das Befolgen des Missionsauftrages in Mt 28 gemeint sei. Das lag vielen nahe, doch darüber wollten sie eher unter dem Begriff der Evangelisierung nachdenken.

Transforming konnte in vielen Sprachen als Wandel übersetzt werden, jedoch in Begriffen, die wenig griffig dafür waren, welcher Wandel oder welche Tiefe an Veränderung damit gemeint sein könnte. Am deutlichsten war ein Votum aus Südkorea, wo *transforming* entweder als verwandelt werden (*byunhwa*) oder als radikaler, revolutionärer Umbruch (*byunhyuk*) übersetzt würde, womit zumindest in der Übersetzung eine Qualifizierung dessen angedeutet würde, welche Verwandlung jeweils gemeint sein könnte.

Dieses Gespräch verdeutlicht einmal mehr, dass es lohnt, auf die Übersetzungsmöglichkeiten und auch -nöte einzugehen. Dies gilt besonders im ökumenisch-interkulturellen Gespräch, in dem kontextuelle semantische Konfigurationen auch dann mitklingen, wenn alle die englische Begrifflichkeit verwenden und dabei doch Verschiedenes meinen können. In dem Austausch wurde ebenso deutlich, dass ein Rekurs auf die Bibel nur dort hilft, wo es um Erzählungen über Jünger/innen im Neuen Testament geht. Wenn jedoch der Zugang von dem zusammengesetzten Begriff der *transforming discipleship* her versucht wird, werden Übertragungsfragen anders relevant. Je nach Übersetzung in die verschiedenen Sprachen der Beteiligten kommen weitere Texte des NT in den Blick, z. B. aus der Apostelgeschichte oder frühchristliche Briefliteratur, die Aspekte dessen veranschaulichen, was die am Gespräch Beteiligten jeweils mit *discipleship* verbinden.

Discipleship – Jüngerschaft – Nachfolge

In englischen (und auch in französischen) Bibelausgaben übersetzt *disciple* das griechische *mathētai*. In der Vulgata, der lateinischen Bibelübersetzung, wurde es mit *discipuli* wiedergegeben. Seit dem 8. Jahrhundert etwa setzte sich für das lateinische Wort im deutschen Sprachbereich das Wort *Jünger* durch, ein substantivierter Komparativ zum mittelhochdeutschen *jung*. In dem intendierten Gegensatz von jünger und älter blitzt das im mittelhochdeutschen Sprachgebrauch gedanklich präsente Verhältnis eines jüngeren Lehrlings zum älteren Herrn durch. Mit Luther und nach ihm wurde das Wort *Jünger* zu *der* Übersetzung für *mathētai* und hat sich durch alle Revisionen durchgehalten.²

Auch wenn sich die deutschen Übersetzungen damit semantisch von französischen und englischen Übersetzungen entfernt zu haben scheinen, gehen das deutsche *Jünger* ebenso wie das französische und das englische *disciple* letztlich auf die lateinische Übersetzung *discipuli* zurück. Nur, dass im Wort *Jünger* für heutige Ohren der Aspekt der Nachfolgebeziehung zu Jesus selbst betonter zu sein scheint, während bei *disciple* die Assoziation eines Lehrer-Schüler-Verhältnisses mitschwingt.

Doch eben diese Assoziation wird in der neuesten Luther-Revision 2017 im sogenannten Missionsbefehl (Mt 28) unterstrichen. Sie greift für *mathēusate panta ta ethna* wieder die frühere Übersetzung auf: „Darum gehet hin und lehret alle Völker“, wie es seit Luther bis zur Revision von 1956 lautete. Von 1956 bis 1984 hieß es dagegen: „Machtet zu Jüngern“. Mit dem Rückgriff auf die frü-

here Übersetzung werden wieder zwei griechische Worte – *mathēusate* und *didaskontes* – mit demselben deutschen Wort *lehren* übersetzt. War dabei die Maxime leitend, möglichst oft zu Übersetzungen von Luther zurückzukehren, oder sollte ein von vielen empfundenes Unbehagen am Jünger *machen* durch eine Vorstellung von Nachfolge als Lerngemeinschaft besänftigt werden? Über die Auslegung des sogenannten Missionsbefehls wird seit langem gerungen. Ob die Bedeutung und Auslegung dieser Stelle für Konzepte von Mission und Evangelisation durch neue Übersetzungen verändert werden, ist eher fraglich.³ Angemessener scheint, eine zeitgemäße Interpretation durch eine Einordnung dieser Fassung von Nachfolge zunächst in das Matthäus-Evangelium und dann im Vergleich mit anderen neutestamentlichen Vorstellungen für Mission zu erarbeiten.⁴

In den Erzählungen über die ersten Berufungen im Markus-Evangelium 1,16ff. ist ein herausragendes Element eben die Aufforderung Jesu: „Folgt mir nach“ (wörtlich: Gehe hinter mir). In der nachfolgenden Berufung des Levi (Mk 2,14) ist es das griechische *akolouthein*, das auch an vielen anderen Stellen mit *nachfolgen* übersetzt wird. Das Wort „Jünger“ erscheint im Markus-Evangelium das erste Mal in einer Diskussion über das Fasten, in der die Rede von den Jüngern des Johannes, der Pharisäer und Jesu ist, so dass es nötig wird zu sagen, um wessen Jünger es sich handelt (Mk 2,18). Einerseits sind die Nachfolgeerzählungen auf Jesus ausgerichtet: Folge *mir* nach. Die Gemeinschaft mit ihm wird zum Erfahrungsraum und zur Bezeugung des Reiches, das mit ihm begann.⁵ Andererseits lassen andere Erzählungen eine Schar von Jüngern und von Jüngerinnen⁶ erkennen, die sich Jesus anschlossen, ohne dass ihre explizite Berufung berichtet wird. Berufen zu sein, ist eines der Merkmale des Jüngerseins (*discipleship*), doch machen die Texte mit den Auseinandersetzungen über das Jüngersein, die Aussendungsreden (Mt 10), die Bergpredigt und nicht zuletzt Mt. 28 deutlich, dass Nachfolge nicht nur Hören auf Jesu Ruf ist, sondern ein aktives Leben in Zeugnis und Handeln bedeutet. In Mk 8,34 ruft Jesus das Volk (*ochlos*) und die Jünger (*mathētēs*) und spricht: „Will mir jemand nachfolgen (*akolouthein*), der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach (*akolouthein*).“ Sein Kreuz auf sich nehmen ist ein wichtiger Aspekt dieser Nachfolge, zu der Jesus hinzufügt (V. 35): „Denn wer sein Leben behalten will, der wird's verlieren; und wer sein Leben verliert um meinetwillen und um des Evangeliums willen, der wird's behalten.“

Hier liegt der Akzent darauf, dass in die Nachfolge (*akolouthein*) eintritt, wer sich entscheidet, sich zu verleugnen und sein eigenes Kreuz auf sich zu nehmen. In englischen Übersetzungen wird *akolouthein* mit *to come after me* und

to follow oder noch betonter mit *to become my follower* übersetzt. Ein Teil der hier erkennbaren Umfokussierung vom Ruf in die Nachfolge zum Eintritt in die Nachfolge erklärt sich durch das, was der Neutestamentler Ulrich Luz die Transparenz der Erzählungen über die Jüngerberufungen für die Situation der nachösterlichen Gemeinde nennt, in der diese Berichte weitergegeben werden. In ihr müssen Ruf und Nachfolge anders verstanden werden, wenn nach Karfreitag, Ostern und Himmelfahrt nachfolgen nicht mehr identisch sein kann mit hinter Jesus herzugehen.⁷ Anders ausgedrückt: Es macht einen Unterschied, ob anhand der Evangelien der Versuch unternommen wird, Nachfolge historisch als das Leben der damaligen Jünger- und Jüngerinnenschar mit dem irdischen Jesus zu beschreiben,⁸ oder ob historisch-kritisch untersucht wird, welches Bild von Christus und Nachfolge die vier Evangelisten ihren Gemeinden durch ihre jeweilige Konturierung vermitteln wollten.⁹

Nachfolge, die verwandelt

In den Beiträgen zur Bibel und von Marcia Palma in diesem Band sind weitere Hinweise zu Jüngern und Jüngerinnen in den Evangelien zu finden. Werner Kahl geht auf die interkulturelle christusgläubige Gemeinde in Antiochien ein, von der es in der Apostelgeschichte heißt: „In Antiochia wurden die Jünger [mathētai] zuerst Christen [christianous] genannt.“ (Apg. 11,26) Aus der Gemeinschaft der Jünger, die Jesus nachfolgten, wurde eine Gemeinde, die Nachfolge als Leben in einer Gemeinschaft verstand, in der Christus als der Herr bekannt und gefragt wird, was das für das alltägliche und das geistliche Leben bedeutet. Diese Verwandlung zieht nach sich, dass in den neutestamentlichen Schriften der nachösterlichen Gemeinden außerhalb der Evangelien in anderer Begrifflichkeit über Nachfolge als Christsein reflektiert wird: Als eine Einverleibung in die Gemeinde durch Bekenntnis (die eigene Entscheidung) und Taufe (das empfangene Sakrament). Nachfolge als Christsein wird in den Briefen mit einer Lebensführung assoziiert, die der Begabung mit dem Heiligen Geist entsprechen soll. Ohne dass das hier vertieft werden kann, sei besonders auf Paulus verwiesen, der sich in seinem ersten Brief als Nachfolger Christi folgendermaßen beschreibt: „Und ihr seid unserm Beispiel gefolgt und dem des Herrn und habt das Wort aufgenommen in großer Bedrängnis mit Freuden im heiligen Geist.“ Hier, in 1. Thess 1,6, wird Nachfolge als Nachahmung des Beispiel Jesu (*imitatio*) gefasst. In der späteren Korinther-Korrespondenz (1. Kor 11,1) drückt Paulus das so aus: „Folgt meinem Beispiel, wie ich dem Beispiel Christi!“, wobei „folgt meinem Beispiel“ hier *mimethai*, also nachahmen, übersetzt. Der Begriff der *imitatio* (Nachahmung) und die damit verbundene Praxis waren über viele

Jahrhunderte in der Kirchengeschichte und Theologie von erheblicher Prägnanz für, wie eine Nachfolge Jesu aussehen soll.

Die bisherigen Beobachtungen zeigen auf, dass bereits im NT unterschiedliche Akzente für Jüngersein und Jüngerschaft und Nachfolge gesetzt werden. Sie vom direkten Ruf Jesu und im Fokus von Mt 28 her zu charakterisieren, ist die Folge einer theologischen Entscheidung und der daraus abgeleiteten Hervorhebung dazu passender Stellen. Spätestens seit Antiochien steht Nachfolge zudem in der Ambivalenz zwischen der Verwandlung durch den gehörten Ruf Jesu (der „call“, auf den der Titel der WMK hinweist), und der persönlichen Entscheidung, den Auferstandenen als Herrn zu bekennen und dementsprechend zu leben. Wie diese Nachfolge als Christsein zu interpretieren ist, daran haben sich über die Jahrhunderte immer wieder Debatten und Konflikte entzündet. Hier mag nur daran erinnert werden, dass seit den ersten Eremiten, die Nachfolge als Nachleben der Wüstenerfahrung Jesu interpretierten, immer wieder die Frage aufbrach, wie weit Christsein sich auf die Welt einlassen kann, und ob ein Christ, eine Christin in der Wüste oder im Kloster nicht besser deutlich machen kann, in, aber nicht von dieser Welt zu sein.¹⁰

Nachfolge wagen

Nachfolge war bereits einmal Gegenstand ökumenischer Gespräche im Umfeld einer WMK. Der Titel der WMK 1989 in San Antonio, USA, lautete „Your will be done. Mission in Christ's way“. Ins Deutsche wurde es übertragen mit „Dein Wille geschehe. Mission in der Nachfolge Jesu Christi“, und das EMW hat im Vorfeld dazu umfangreiche Materialien unter dem Titel „Nachfolge wagen“ erarbeitet.¹¹ Darin wurde über Nachfolge in Verbindung mit Mission nach der Weise Jesu reflektiert. Das bezog sich auf die Missionserklärung von 1982 „Mission und Evangelisation. Eine ökumenische Erklärung“, die in San Antonio intensiv diskutiert wurde.¹² Sie war u. a. ein Versuch, den Bruch zwischen der evangelikalischen Welt mit ihrer Betonung auf Ruf und Nachfolge als Einladung zu Christus und dem ÖRK, dem diese eine Politisierung des Missionsverständnisses vorwarf, zu überbrücken. „Mission und Evangelisation“ betonte *discipleship* als „Mission nach der Weise Christi“, die mit Christi Zuwendung zu den Unterdrückten identifiziert wurde, in der die vorrangige Option Gottes für die Armen ansichtig wird.¹³ In der Erklärung war *discipleship* – damals manchmal als Nachfolge und manchmal als Jüngerschaft übersetzt – ein betonter Begriff: „Die Verkündigung des Evangeliums beinhaltet die Einladung, in einer persönlichen Entscheidung die rettende Herrschaft Christi anzuerkennen und anzunehmen.“

Es ist die Ansage einer persönlichen, vom Heiligen Geist bewirkten Begegnung mit dem lebendigen Christus, der Empfang seiner Vergebung und die persönliche Annahme des Rufes zur Nachfolge und einem Leben im Dienst.“ Dementsprechend wird die Existenz von Kirchen auf die Verkündigung von Jüngern zurückgeführt (Nr. 11). Diese Verkündigung hat einen Fokus: „Als seine Jünger verkündigen wir seine Solidarität mit allen in den Staub Getretenen und an den Rand Gedrängten. Die, welche nichts gelten in der Welt, sind in Gottes Augen wertvoll (1. Kor. 1,26-31). An Jesus, den König, glauben heißt, seine unverdiente Gnade annehmen und mit ihm in sein Reich eingehen, sich auf die Seite der Armen stellen, die für die Überwindung der Armut kämpfen.“

Damit lässt sich hier eine Nachfolge erkennen, die als Mission nach der Weise Jesus die Welt verändern will. Doch gerade das letzte Zitat lässt, ohne dass es ausdrücklich benannt wird, Aspekte einer Nachfolge erkennen, die diejenigen verändert, die sich berufen lassen und Partei ergreifen.

Gerade weil TTL als neue Missionserklärung des ÖRK die frühere Erklärung von 1982 nicht ersetzen, sondern ergänzen will, besonders durch das Nachdenken über und in den sich verändert habenden Kontexten, ist auffallend, dass *transforming discipleship* nicht direkt über diese neue Erklärung ins Umfeld der Beratungen über das Thema der kommenden WMK gerät. In TTL spielt Jüngerschaft, wie an anderer Stelle gezeigt, eine nachgeordnete Rolle.

Edinburgh 2010

Weitaus prominenter war der Begriff *discipleship* im Studienprozess für das 100jährige Jubiläum der ersten Weltmissionskonferenz in Edinburgh. Der Pfingsttheologe Wonsuk Ma beschreibt, wie 2005 eine Planungsgruppe „Missionary Spirituality and authentic discipleship“ als eines der neun Themen dieses geplanten Prozesses bestimmte.¹⁴ Missionarische Spiritualität umfasse die Unterscheidung der Geister, um die Bewegung des Geist Gottes in der Welt zu erkennen und sich in diese Bewegung hineinnehmen zu lassen. Der Pfad einer damals als authentisch benannten Nachfolge (*discipleship*) bestehe darin, ein Leben zu führen, das auf die Erfüllung von Gottes Absicht für die ganze Schöpfung ausgerichtet ist.¹⁵

Tatsächlich findet sich in den Beiträgen zu einem späteren Studienband wenig zu *discipleship* und das qualifizierende *authentic* bleibt unbestimmt. In der Beratung des Themas auf der Konferenz 2010 in Edinburgh wurden verschiedene Aspekte einer solchen Nachfolge benannt: Dem Weg Christi in der Hoffnung auf

Versöhnung mit der ganzen Schöpfung Gottes folgen, in Demut leben und Gottes Wille auf Erden erfüllen, oder: in fröhlichem Gehorsam Grenzen überschreiten und aufmerksam für andere zu leben in der gemeinsamen Suche danach, wie Gottes Wille erfüllt werden kann.¹⁶ Der Aspekt der Verwundbarkeit und die Forderung, sein Kreuz auf sich zu nehmen, werden betont, und Kritik an Formen von Mission formuliert, die auf individuelle Bekehrung und Mitgliederwachstum abstellen statt auf Ernsthaftigkeit im christlichen Leben und auf Wachsen im Glauben: Jünger/in werden statt Jünger/innen machen, so könnte pointiert formuliert werden.¹⁷

Der Bericht der Studiengruppe Neun zu *authentic discipleship* und die Beratungen darüber während der Konferenz wurden schließlich als neunter Punkt in den Gemeinsamen Aufruf von Edinburgh aufgenommen: „Im Gedenken an Jesu Weg des Zeugnisses und Dienstes glauben wir, dass Gott uns aufruft, in Christi Nachfolge diesen Weg zu gehen – freudig, inspiriert, gesalbt, ausgesandt und ermächtigt durch den Heiligen Geist, gespeist von den christlichen Verhaltensregeln in unseren Gemeinschaften. In Erwartung der Ankunft Christi in Herrlichkeit und zum Gericht, erfahren wir seine Gegenwart im Heiligen Geist und wir laden alle ein, sich uns anzuschließen, wenn wir an Gottes verwandelnder und versöhnender Mission der Liebe für die ganze Schöpfung teilhaben.“¹⁸

Nachfolge wird zwar Nachfolge Christi genannt, aber sie ist hier in der Gegenwart vollständig von der Aktivität des Heiligen Geistes bestimmt (ausgesandt und ermächtigt durch den Heiligen Geist) und geleitet, und sie ist in Gottes Mission an der ganzen Schöpfung eingeordnet.

Die Kapstadt-Verpflichtung

Noch deutlicher ist in der Erklärung des 3. Weltkongresses der Lausanner Bewegung 2010 in Kapstadt die Rede von *discipleship*. Kapstadt verstand sich einerseits als Ergänzung zu Edinburgh 2010 und betonte andererseits sehr, dass der Auftrag der ersten WMK 1910 in Edinburgh, das Evangelium zu den von der Mission „Unerreichten“ zu bringen, immer noch nicht umgesetzt ist. Die Kapstadt-Verpflichtung versteht sich daher auch als Erneuerung des Willens und der Selbstverpflichtung, den Missionsauftrag Mt. 28 anzunehmen und umzusetzen. „Von dieser dreifachen Liebe ergriffen, verpflichten wir uns erneut, die ganze Gemeinde zu *sein*, das ganze Evangelium zu *glauben*, ihm zu *gehören* und es *weiterzusagen* und in die ganze Welt zu *gehen*, um Menschen aller Völker zu Jüngern [*disciples of all nations*] zu machen.“¹⁹

Das ganze Dokument ist durchdrungen von der Reflexion über *disciple*, wie Christus sie gerufen hat, *discipleship* heute und die Versuche, *disciple-making* zu erreichen und christliche Leitungspersönlichkeiten heranzubilden, die *discipled* sind.

Zur Jüngerschaft [*discipleship*] gibt es einen Abschnitt „Liebe respektiert verschiedene Gestalten der Jüngerschaft“. Auffallend ist hier das Konzept einer *discipled leadership*, dessen Übersetzung als gut ausgebildete Leiter nicht ganz wiedergibt, was hier mit *discipled* gemeint ist:²⁰ „Authentische christliche Leiter hingegen müssen Christus ähnlich sein und ein dienendes Herz, Demut und Integrität besitzen, sollen rein sein nicht gierig, viel im Gebet verweilen, in Abhängigkeit von Gottes Geist leben und eine tiefe Liebe für Menschen empfinden.“ Sie sollten die Bibel kennen und lehren können, eine Schlüsselkompetenz, die als fehlend analysiert wird.²¹ Oder noch deutlicher, hier den Gedanken der *imitatio Christi* anklingend lassend: „Und wir beten, dass Gott eine neue Generation in der Jüngerschaft geschulter dienender Leiter erweckt, deren größte Leidenschaft es ist, Christus zu kennen, und ihm ähnlich zu sein.“²²

Ausblick

Das Umfeld, in dem über Nachfolge, die verwandelt, nachgedacht wird, sind ökumenische Debatten über Mission und Evangelisation. Sie vollziehen sich in und beziehen sich auf unterschiedliche Kontexte, wie sie in den Berichten in den historisch gewachsenen Bezügen zwischen Missionswerken und Kirchen in Deutschland und Tansania aufscheinen, sowie in den Beiträgen von EMW-Partnern aus den verschiedenen Provinzen der Weltchristenheit skizziert werden. Dabei kristallisieren sich Bilder einer Nachfolge heraus, die unterschiedliche Akzente setzen: Manche betonen die Einladung zum christlichen Glauben und eine persönliche Entscheidung für das Bekenntnis zu Christus. Anderen geht es um Nachfolge als ein aktives Leben in Zeugnis und Handeln, das nach der Weise Jesu auf eine Veränderung der Welt zielt. Wieder andere betonen Nachfolge als Christsein in der multikulturellen und multireligiösen Welt. Noch andere ordnen Nachfolge in die Aktivität des Heiligen Geistes in dieser Welt ein, der die Nachfolgenden bestimmt, leitet und verwandelt. Angesichts des Standes des ökumenischen Gesprächs geht es hier nicht darum, einen Aspekt zentral zu stellen und anderen die theologische Legitimität abzusprechen. Vielmehr wird danach gesucht, was sich als hilfreich erweist, um Nachfolge in einem säkularisierten Kontext wie Deutschland missionarisch, einladend und dialogisch, zu leben.

Während Papst Franziskus missionarische Jüngerschaft zentral stellt, ist für den protestantischen Bereich in Deutschland eine Beschäftigung mit diesem Begriff nicht zu erkennen. Dass *discipleship* zumeist mit qualifizierenden Adjektiven verbunden wird – glaubhaft, authentisch, missionarisch, verwandelnd, spirituell, teuer – zeigt, wie weit das Feld tatsächlich ist, auf den der Begriff verweist, und wie man darin dennoch um Konkretion bemüht ist. Wie Jüngerschaft und Nachfolge in unseren theologischen Debatten verwendet werden, ist nicht ganz einfach zu unterscheiden. Dort, wo es im protestantisch-evangelikalen Bereich um Jünger geht, hat es vielfach den Akzent des Rufes, der Einladung zum Glauben. In anderen Bereichen ist es eher der Begriff der Nachfolge mit dem Akzent auf dem Leben eines Christenmenschen. Der zusammengesetzte Begriff *transforming discipleship* verbindet zudem Linien und Aspekte aus verschiedenen Diskursfeldern, indem er sie in Beziehung setzt: Zur katholischen Debatte (vgl. den Beitrag von Klaus Vellguth),²³ zu evangelikalen Diskursen (vgl. den Beitrag von Johannes Reimer) und auch zu pentekostalen²⁴. Bisher hat der Überblick allerdings mehr Einsichten dazu ergeben, wie Nachfolge diejenigen verwandelt, die in sie eintreten, während *transforming discipleship* in einer zentralen Dimension auf die Veränderung der Welt zielt.

Jüngerschaft oder Nachfolge, die durch das Hören eines Rufes zwischen einem Vorher und Nachher polarisiert, eine Nachfolge Jesu Christi, die andere religiöse Orientierungen ausschließt, scheinen nicht so recht in unseren gesellschaftlichen Kontext zu passen. Heute werden Offenheit und Dialogbereitschaft mit unterschiedlichen religiösen Auffassungen unterstrichen. Nun ist diese Beobachtung theologisch kein Argument gegen missionarische Verkündigung, doch stellt sich durchaus die Frage, wie Menschen durch die Betonung von Entschiedenheit in eine Nachfolge eingeladen werden können, die Pluralismus, Toleranz und Dialog für sich als leitend erachtet. Stellungnahmen aus dem eher evangelikalen Bereich der Kirchen – etwa im Magazin *Idea* – werden nicht müde zu behaupten, dass Gemeinden dort wachsen, wo ein – nach ihren Kriterien – klares christliches Profil behauptet, verkündet und damit in die Nachfolge gerufen wird. Dies lässt sich als flächendeckender und anhaltender Trend jedoch nicht belegen, es handelt sich vielmehr um punktuelle Dynamiken. Zu konstatieren ist demgegenüber: Das säkulare Umfeld relativiert Entschiedenheit durch die Bereitstellung vielfältiger Alternativen zu einer möglichen Position – auch im religiösen Bereich.

Relativierende Folgen von Pluralisierung lassen sich als ein Charakteristikum von Säkularisierung plausibel machen. In Bezug auf die gesellschaftliche Bedeutung von Kirchen als Institutionen und auf schwindende Mitgliedschaftszahlen ist (West-)Europa heute der säkularisierte Kontinent schlechthin. Die klassische

These, dass mit wachsender Modernisierung die Religion verschwinden würde, hat sich dagegen nicht bewahrheitet. Religion hat in Westeuropa andere Aggregatzustände angenommen, auch, weil sie längst nicht mehr ausschließlich in Kirchen verfestigt ist.²⁵ Ausgehend von TTL hat sich das EMW 2016 an einer europäischen Konferenz in Berekfürdő (Ungarn) zu Mission in säkularisierten Kontexten beteiligt.²⁶ Hier hat sich u. a. gezeigt, dass die religiösen Landschaften und kirchlichen Einflussmöglichkeiten auf Gesellschaften in den verschiedenen Regionen Ost- und Westeuropas – je nach konfessioneller Prägung und politischer Geschichte – signifikant unterschieden sind. Außerdem zeigte sich, dass sich für die anwesenden jüngere Ökumeniker/innen, die mit den Folgen der zunehmenden Säkularisierung in westeuropäischen Ländern aufgewachsen sind, einige Fragen anders stellen. Sie engagieren sich in Netzwerken für Anliegen und Werte der ökumenischen Bewegung, oft in Kooperation mit Jugendorganisationen anderer Religionsgemeinschaften und mit säkularen Organisationen. In diesem Umfeld verstehen sie sich als missionarisch im Sinne von „value-driven“.

Die Religionssoziologin Grace Davie (Großbritannien) schloss ihren Beitrag mit der Formulierung einer heftigen Spannung, die in westeuropäischen Gesellschaften zu beobachten sei: Einer von ihr als rücksichtslos bezeichneten fortschreitenden Säkularisierung, die in einigen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens zu einem bedrohlichen religiösen Analphabetismus führe, stehe die wachsende Präsenz und weltweite Bedeutung von Religion(en) sowohl im öffentlichen wie dem privaten Bereich gegenüber. Das sei eine große Herausforderung für diese Gesellschaften, die dieser Spannung gerade wegen ihrer wachsenden Unkenntnis von Religion und Religionsgemeinschaften oft hilflos gegenüberstehen. Diese Spannung gilt für praktizierende Christ/innen ebenso wie für Indifferente oder Atheisten, weil deren Haltung zum christlichen Glauben, zur Kirche oder zu Religion nicht mit einer Kompetenz für die Einordnung der Rolle von Religionen in den verschiedenen Gesellschaften gleich gesetzt werden kann.²⁷ Eine solche Kompetenz zu entwickeln, gehört in multireligiösen Kontexten heute zur Nachfolge. Dies ist einer der wichtigen Aspekte, die das ökumenische Dokument „Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt“ zu Recht hervorhebt.²⁸

Der Titel für die WMK in Arusha verbindet den Ruf in die Nachfolge mit einer im Geist gegründeten Spiritualität in der Mission. Nachfolge, die vom Geist bewegt ist oder wird, ist vor allem die Antwort auf die Frage, wie wir uns als Individuen und Gemeinschaften in diese Bewegung Gottes hineinnehmen lassen. Evangelisation als die absichtsvolle Kommunikation des Evangeliums, als der Ruf zur Umkehr und in die Nachfolge wird hier verstanden als ein notwendiges Hören *aller* auf diesen Ruf. Sie ist nicht zuerst zu sehen als die Verkündigung des ein-

maligen Geschehens von Menschwerdung, Leiden, Sterben und Auferstehung Jesu Christi durch seine bereits berufenen Nachfolger an die, die davon noch nichts gehört haben. Ruf in die Nachfolge wird Teil eines „prophetischen Dialogs“ (Stephen Bevans). Ein solcher Dialog bedeutet das Ausbuchstabieren der Spuren Gottes mit allen in der Situation, die gemeinsam erlebt wird. Kommunikation des Evangeliums meint dann, sich miteinander der Herausforderung durch den Geist zu stellen, Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zum Vorschein und zur Wirkung kommen zu lassen.²⁹ Auch ein solches Verständnis transformiert Nachfolge in den Aufruf zu einer Weggemeinschaft und lässt sich verschränken mit der ökumenischen Pilgerreise der Gerechtigkeit und des Friedens.³⁰

Discipleship im Sinne von *evangelism*,³¹ als Gehorsam gegenüber dem Auftrag, andere zu Jüngern zu machen, wird gewiss auch als Einladung verstanden. Diese betont jedoch in der Aufforderung an andere, Jünger Jesu Christi zu werden, eine Differenz: Christus-Nachfolge als Entscheidung und Annahme seines Heils im akzentuierten Unterschied zu anderen Heilsangeboten. Die demgegenüber hier skizzierte Nachfolge als konsequent gelebter christlicher Glaube ist als Zeugnis nicht weniger konturiert. Es ist Ergebnis des Nachdenkens über Christsein in der Gesellschaft, über eine angemessene Gestaltung des Lebens in der Nachfolge. Auch hier geht es – um einen Begriff von Wolfgang Huber aus seiner Auseinandersetzung mit Bonhoeffer aufzunehmen – um „konsequentes Christsein“ im Sinne von *consequi*: folgen und Konsequenzen habend.³² Dennoch zielt diese Form bewusst auf Anschlussfähigkeit für Andere und also auf ein gemeinsames Unterwegssein. Solche Nachfolge als konsequentes Christsein betont weniger das Ziel, sondern lädt ein zum Abenteuer, gemeinsam unterwegs zu sein in eine als offen gedachte Zukunft. Sie wirbt – auch wenn nicht alle dasselbe glauben – darum, Werte und Haltungen zu leben, die Barmherzigkeit nicht verblassen lassen und sich mit Gerechtigkeit und Frieden zu verbinden.

Solche Überlegungen lassen sich auch in Beziehung setzen zu den in diesem Band aufgenommenen Beispielen von *costly discipleship*, also der Betonung von Nachfolge unter dem Kreuz. Hier wäre der mit Nachfolge immer verbundene Aspekt des Aufbruchs ins Ungewisse, ins Unbekannte, womöglich Bedrohliche zu betonen. Das Verwandeln wäre hier die Offenheit für Gottes Wirken, der nicht nur die gelebte Nachfolge segnet, sondern sie unter seine eschatologische Verheißung stellt. Wie immer wir als Nachfolgende unterwegs sind: Die Vollen- dung steht noch aus, Gott verwandelt durch seinen Geist jedoch bereits hier und jetzt das Er- und Gelebte, das Erhoffte und Geglaupte.

Michael Biehl

- 1 Vgl. die Ausgabe der International Review of Mission Vol. 105(2), 2016, „Transforming Discipleship“.
- 2 Art. „Jünger“, in: Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, Bd. 10, (H-Juz), München 1999 (Nachdruck von 1877), Sp. 2379-2380.
- 3 Das bestreitet z.B. Johannes Zimmermann in den Debatten über die Handreichung der Kirche im Rheinland Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen (Düsseldorf 2015). Vgl. dazu Ders., Neutestamentliche Begründungen für das christliche Glaubenszeugnis, in: Eißler, Friedemann, und Kai Funkschmidt, (Hg.), Missionsverzicht? Mission, interreligiöser Dialog und gesellschaftlicher Friede (EZW-Texte, 248), Berlin 2017, 66-80.
- 4 So schon Bosch, David, Mission im Wandel. Paradigmenwechsel in der Missionstheologie Gießen, 2012.
- 5 Vgl. dazu März, Claus-Peter, Art. „Jüngerschaft. 2. Neues Testament“, in: RGG 4, Bd. 4, Sp. 702-703.
- 6 In Lk 8,2f heißt es nach der namentlichen Nennung von Maria Magdalena und Johanna: und viele andere [Frauen].
- 7 Luz, Ulrich, Art. „Nachfolge I. Neues Testament“, in: TRE 23, 678-686, hier: 683. In seinem Kommentar zum Matthäus-Evangelium macht Luz darauf aufmerksam, dass Matthäus das Verb *akolouthein* auch mit dem Volk verbindet: „Die Nachfolge der Jünger unterscheidet sie nicht von dem Jesus sympathisch gegenüberstehenden Volk, sondern dieses gehört durch die Nachfolge mit den Jüngern zusammen. ... Für das matthäische Verständnis von Nachfolge ist charakteristisch, daß (sic) es sie auch nach Ostern gibt und daß (sic) sie geradezu das eigentliche Wesen der Kirche ausmacht.“ Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7) (EKK 1/1), Neukirchen, Zürich 1992, 3. A., 176.
- 8 So z.B. eindrücklich bei Theissen, Gerd, Der Schatten des Galiläers, München 1988, 5.A.
- 9 Vgl. dazu z.B. Kommentare zu den vier Evangelien oder die entsprechenden Passagen in Bosch, Mission im Wandel (Anm. 4).
- 10 Vgl. dazu Frank, Karl Suso, Art. „Nachfolge Jesu II: Alte Kirche und Mittelalter“, in: TRE 23, 686-691, hier 687f.
- 11 Vgl. dazu Dein Wille geschehe. Die Vorbereitung der Weltmissionskonferenz 1989 (EMW-Informationen 78), Hamburg 1987. Dein Wille geschehe. Mission in der Nachfolge Jesu Christi. Studienmaterial und Bibelarbeiten. Kommission für Weltmission und Evangelisation, ÖRK, Hamburg 1988. Das Material der damaligen Rogate Aktion 1989 zum Sonntag der Weltmission wurde betitelt: Nachfolge wagen. Dein Wille geschehe (Weltmission 89), Arbeitsheft für Pfarrerinnen und Lehr/innen, Hamburg 1989. Sowie Dein Wille geschehe. Mission in der Nachfolge Jesu Christi. Darstellung und Dokumentation der 10. Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989, hg. v. Joachim Wietzke. Mit e. Vorw. v. Herbert Meißner, Frankfurt/M. 1989.
- 12 Mission und Evangelisation. Eine Ökumenische Erklärung, in: „Ihr seid das Licht der Welt.“ Missionserklärungen des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1980-2005, hg. von Jacques Matthey, Genf 2005, 4-43.
- 13 Castro, Emilio, „Dein Wille geschehe“. Mission in der Nachfolge Jesu Christi, in: Dein Wille geschehe. Mission in der Nachfolge Jesu Christi, (Anm. 11), 235-244, hier: 241f.
- 14 Vgl. dazu Ma, Wonsuk, and Kenneth R. Ross, Mission Spirituality and Authentic Discipleship. Introduction: The Spiritual Dimension of Mission, in: Mission Spirituality and Authentic Discipleship (Regnum Edinburgh Centenary Series, 14), Oxford 2013, 1-9, hier: 4.6.
- 15 A. a. O., 7.
- 16 Zitate a. a. O., 7 (Übersetzung Michael Biehl). Beim Studienthema 5 „Forms of Missionary Engagement“ ging es vorrangig um unterschiedliche Formen des missionarischen Handelns und dessen soziale Form: Ob es das Handeln einer Ortsgemeinde, einer Missionsorganisation oder von einzelnen ist. Theme Five: Forms of Missionary Engagement, in: Balia, Daryl, und Kirsteen Kim, (eds.), Witnessing to Christ Today. Edinburgh 2010 Vol. II (Regnum Edinburgh 2010 Series, 2), Oxford 2010, 116-147, hier 120.
- 17 Theme Five: Forms of Missionary Engagement, in: Kim, Kirsteen, and Andrew Anderson, (eds.), Mission Today and Tomorrow. Edinburgh 2010 (Regnum Edinburgh 2010 Series), Oxford 2011, 150-157, hier: 152.
- 18 Edinburgh 2010: Gemeinsamer Aufruf. Das abschließende Votum der Konferenz, in: Christus heute bezeugen. Mission auf dem Weg von Edinburgh 2010 nach Busan 2013 (Weltmission heute, 77), Hamburg 2013, 410-412, hier: 412.
- 19 Die Kapstadt-Verpflichtung: Eine Erklärung des Glaubens und ein Aufruf zum Handeln, in: Winterhoff, Birgit, Michael Herbst und Ulf Harder, (Hgg.), Von Lausanne nach Kapstadt. Der Dritte Kongress für Weltevangalisation (Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung. Praxis), Neukirchen-Vluyn 2012, 224-286, hier: 229. Vermerkt sei, dass „die ganze Gemeinde“ Übersetzung für „the whole Church“ ist.
- 20 A. a. O., 271. Engl. „the lack of discipled leaders.“
- 21 A. a. O., 271.
- 22 A. a. O., 272.
- 23 Vgl. hierzu auch Bevans, Stephen, New Evangelization or Missionary Church? Evangelii Gaudium and the Call for Missionary Discipleship, in: Verbum SVD 55(2-3), 2014, 158-176
- 24 Vgl. Z.B. Yong, Amos, Reflecting and Confessing in the Spirit. Called to transformational Theologizing, in: IRM 105(2), 2016, 168-183.
- 25 Vgl. dazu den aufschlussreichen Aufsatz von Laube, Martin, Religion als Praxis. Zur Fortschreibung des christentumssoziologischen Rahmens der EKD-Mitgliedschaftsstudien, in: Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die 5. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, hg. v. Heinrich Bedford-Strohm und Volker Junge, Gütersloh 2015, 35-49.
- 26 Diese Tagung wurde gemeinsam mit ÖRK, WGRK und dem Council for World Mission (CWM) vorbereitet und durchgeführt. Einzelne der Vorträge sollen in den Vorbereitungsband für Arusha aufgenommen werden.
- 27 Vgl. dazu das dafür aufschlußreiche Gespräch Weihnachten 2015: „Wir wollen unsterblich sein“. Spiegel-Streitgespräch. Der Hamburger Pastor Johann Hinrich Claussen und der britische Astrophysiker Ben Moore über den Sinn des Glaubens und die Abgründe der Religion, in: Der Spiegel Nr 53, v. 24.12.2015, 12-21.
- 28 „Christinnen und Christen müssen aufrichtig und respektvoll reden; sie müssen zuhören, um den Glauben und die Glaubenspraxis anderer kennen zu lernen und zu verstehen, und sie werden dazu ermutigt, das anzuerkennen und wertzuschätzen, was darin gut uns wahr ist. Über andere Religionen legen sie kein falsches Zeugnis ab“. Prinzip 10, Das Christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt“, <http://missionrespekt.de/fix/files/christliche-zeugnis-ork.pdf>.
- 29 Bevans, Stephen, „Together Towards Life“: Reflections on the WCC Mission Statement in: Verbum SVD 56(1-2), 2015, 146-159, hier: 156-157.
- 30 Vgl. dazu z.B. Walker-Smith, Angelique, The Legacy, Leadership, and Hope of Pan-African Women of Faith in Building Sustainable Just Communities as a Missional Focus, in: IRM 105(2), 206, 226-242, hier: 226f.
- 31 Vgl. dazu neuerdings „Sharing Good News. Handbook in Evangelism in Europe, ed. by Gerrit Noort, Kyriaki Avtzi and Stafen Paas, Geneva: WCC Publications, 2017. Vgl. dort den Abschnitt 4.2.6 zu Evangelism and discipleship (63-68): “It seems that those referring to conversion as a more sudden experience favour a distinction between evangelism and discipleship, while those who understand conversion as a process are more willing to connect discipleship closely with evangelism.” (64). “Und: “evangelism is linked to the invitation to grace, while discipleship is linked to a faithful life as a Christian.” (65).
- 32 Huber, Wolfgang, „Nachfolge heute“. Vortrag bei der Jahrestagung der Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft, Deutsche Sektion in Berlin, https://www.ekd.de/060915_huber_berlin.htm, 4. (3.6.2017)

Als missionarische Jünger gemeinsam unterwegs

Über einen missionarischen Begriff, der „vom anderen Ende der Welt“ kam

Der Begriff der „missionarischen Jüngerschaft“ ist eng an die Person von Jorge Mario Bergoglio gebunden, der am 13. März 2013 zum 266. Bischof von Rom und damit zugleich – als erster Nicht-Europäer überhaupt – zum Oberhaupt der Katholischen Kirche gewählt wurde. Sich selbst bezeichnet Papst Franziskus, der sich im Jahr 1958 dem Jesuitenorden anschloss, neun Jahre später zum Priester geweiht und im Jahr 1998 zum Erzbischof von Buenos Aires ernannt wurde, als Papst „vom anderen Ende der Welt“. Dort, am anderen Ende der Welt, auf dem lateinamerikanischen Kontinent hat auch der Begriff der „missionarischen Jüngerschaft“ seine Wurzeln.

Während der Begriff einer „transforming discipleship“ vor allem in zahlreichen protestantischen Diskursen auftauchte, gewann fast parallel dazu im Bereich der Katholischen Kirche das von Papst Franziskus geprägte Wort der „missionarischen Jüngerschaft“ an Bedeutung. In der für sein Pontifikat programmatischen Exhortatio „Evangelii gaudium“ (2013) geht der aus Argentinien stammende Papst in weiten Teilen auf Fragen der Evangelisierung und Mission ein. Er plädiert für einen radikalen Paradigmenwechsel, der aus einer missionarischen Grundhaltung erwächst und sich sowohl im Leben eines jeden Christen als auch in den weltwirtschaftlichen und politischen Strukturen niederschlagen soll, und der die Mission als Wesen der Kirche sowie als zentrale Herausforderung für alle Christen versteht. „Alle sind wir missionarische Jünger“ (EG 119), betont Papst Franziskus und konkretisiert diese Aussage mit Blick auf das missionarische Engagement, zu dem alle Christen aufgerufen sind: „Jeder Getaufte ist, unabhängig von seiner Funktion in der Kirche und dem Bildungsniveau seines Glaubens, aktiver Träger der Evangelisierung, und es wäre unangemessen, an einen Evangelisierungsplan zu denken, der von qualifizierten Mitarbeitern umgesetzt würde, wobei der Rest des gläubigen Volkes nur Empfänger ihres Handelns wäre.“ (EG 120). Papst Franziskus setzt sich für ein neues Verständnis von Evangelisierung ein, wobei er die tragende Rolle eines jeden Getauften als „missionarischer Jünger“ betont: „Diese Überzeugung wird zu einem unmittelbaren Aufruf an jeden Christen, dass niemand von seinem Einsatz in der Evangelisierung ablasse“ (EG 120).

Ganzheitlicher Missionsbegriff

Die missionarische Jüngerschaft hat dabei den Mikrokosmos menschlicher Existenz und Gemeinschaft ebenso im Blick wie den Makrokosmos einer Weltwirtschaft im Zeitalter der Globalisierung: „Der Vorschlag lautet, auf einer höheren Ebene zu leben, jedoch nicht weniger intensiv“ (EG 10), plädiert Papst Franziskus in seinen Ausführungen zum Missionsverständnis für einen einfacheren Lebensstil. Er weist auf die biblische Perspektive hin, dass das Leben reicher wird, wenn man es hingibt, und dass das Leben verkümmert, wenn Menschen sich isolieren und nur den eigenen Vorteil suchen. Der Papst bezieht die missionarische Jüngerschaft aber nicht nur auf die individuelle Lebensebene jedes Christen, sondern reflektiert den Begriff auch im Kontext der Wirtschaftsstrukturen im Zeitalter der Globalisierung. „Diese Wirtschaft tötet“, prangert er ungerechte Weltwirtschaftsstrukturen in „Evangelii gaudium“ unmissverständlich an – was nicht zuletzt in Deutschland zu einer heftigen Auseinandersetzung um das päpstliche Lehrschreiben geführt hat, das im November 2013 veröffentlicht wurde und in der nahenden Adventszeit geeignet war, gewohnte weihnachtliche Sentimentalitäten zu irritieren.

Wurzeln in Lateinamerika

Der Begriff der missionarischen Jüngerschaft offenbart die Herkunft des ersten nicht-europäischen Papstes in der zweitausendjährigen Geschichte der Katholischen Kirche und verweist auf den spanischen Begriff „discípulos y misioneros“. Er war ein Schlüsselbegriff der V. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Bischofsrats Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), die 2007 im brasilianischen Aparecida stattfand. Die CELAM ist der Zusammenschluss der nationalen Bischofskonferenzen in Süd- und Mittelamerika, dem alle römisch-katholischen Bischöfe Lateinamerikas und der Karibik angehören. Die Generalversammlung von Aparecida knüpfte an die früheren Bischofsversammlungen von Medellín (1968) und Puebla (1979) mit ihren befreiungstheologischen Akzenten an, bekannte sich zum Dreischritt des „Sehen – Urteilen – Handeln“ und griff explizit die in den 1960er und 1970er Jahren von den lateinamerikanischen Bischöfen formulierte Option für die Armen wieder auf, die zuvor aufgrund „römischer Pauschalverdächtigungen“ gegen eine sozialistische Ausprägung der Theologie der Befreiung in die „kirchenpolitische Schussbahn“ geraten war. Papst Franziskus verantwortete im Jahr 2007 – damals noch als Kardinal Jorge Bergoglio – die Endredaktion der Abschlusserklärung der Generalversammlung von Aparecida, in die bereits der Begriff der „missionarischen

Jüngerschaft“ als zentraler topos eingeflossen ist. Anknüpfend an die Methode des „Sehen – Urteilen – Handeln“ sowie an die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des Zweiten Vatikanum schlägt das Aparecida-Dokument eine Unterscheidung der Zeichen der Zeit im Licht des Heiligen Geistes vor und erwähnt in diesem Zusammenhang auch die Bedeutung der missionarischen Jüngerschaft.

Der Begriff der missionarischen Jüngerschaft betont die Taufwürde aller Christen und leitet von ihr die Motivation ab, dem Evangelium im eigenen Leben Gestalt zu geben. Mit der theologischen Fundierung der missionarischen Jüngerschaft in der Taufwürde zeichnet Papst Franziskus parallele theologische Linien zum Missionsdokument „Gemeinsam für das Leben“ des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), in dem in analoger Weise betont wird: „Die Teilnahme an der Mission Gottes sollte deshalb für alle Christinnen und Christen und alle Kirchen und nicht nur für bestimmte Personen oder spezialisierte Gruppen etwas ganz Natürliches sein“ (Gemeinsam für das Leben 67). Eine zentrale Bedeutung kommt im Verständnis einer missionarischen Jüngerschaft der Beziehung der Jünger zu Jesus Christus als Quelle einer missionarischen Mystik und einer tiefen inneren Freude zu, die eine missionarische Ausstrahlung besitzt. Papst Franziskus in *Evangelii gaudium*: „Die Freude des Evangeliums erfüllt das Herz und das gesamte Leben derer, die Jesus begegnen. Diejenigen, die sich von ihm retten lassen, sind befreit von der Sünde, von der Traurigkeit, von der inneren Leere und von der Vereinsamung. Mit Jesus Christus kommt immer – und immer wieder – die Freude“ (EG 1). Diese Freude ist es, die eine missionarische Jüngerschaft inspiriert.

Wurzeln im Zweiten Vatikanischen Konzil

Neben der Verwurzelung in der lateinamerikanischen (Befreiungs-)Theologie weist der Begriff der missionarischen Jüngerschaft aber auch eine inhaltliche Nähe zur Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des Zweiten Vatikanischen Konzils auf (1963-1965). Dies zeigt sich in besonderer Weise an der Struktur des zweiten Kapitels von „Evangelii gaudium“, das in seinem Aufbau unmittelbar an die inhaltliche Logik von „Gaudium et spes“ anknüpft und damit zeigt, wo Papst Franziskus als „pastoralista“ (konzils-)theologisch verwurzelt ist. Papst Franziskus benennt im zweiten Kapitel von „Evangelii gaudium“ die Herausforderungen für eine missionarische Jüngerschaft, wobei er für einen die soziale Dimension der Evangelisierung betonenden missionarischen Aufbruch wirbt. Dabei überwindet er die Binnenzentrierung der europäischen Theologie, deren Fokus sich zuvor beängstigend (und fast schon ekklesiopathologisch) auf Struk-

turfragen, Genderfragen und Fragen zur kirchlichen Sexualmoral eingengt hatte. Diese Fragen wurden von Papst Franziskus nun um fundamentale sozioethische und wirtschaftsethische Fragen ergänzt und werfen implizit die Frage auf, warum zentrale Fragen nach Gerechtigkeit, nach Gewährung der Menschenrechte sowie einer Option für die bzw. mit den Armen viele Jahre lang ein Randdasein im katholisch-theologischen Diskurs fristeten, wenn es um zeitgemäße Ansätze einer Evangelisierung ging. Letztlich zeigt diese Erweiterung des kirchlichen Fokus durch Papst Franziskus, dass die Kirche durch das Pontifikat eines Papstes mit außereuropäischen Wurzeln von kaum wahrgenommenen „blinden Flecken“ befreit und weltkirchlich bereichert wurde. „Das päpstliche Schreiben macht im Sinn einer Globalisierung der Verantwortung unmissverständlich darauf aufmerksam, dass die Länder des Südens der Kirche die Frage der Armen auf die Agenda setzen“, betonte der katholische Missionswissenschaftler Michael Sievernich mit Blick auf das Pontifikat des argentinischen Papstes.

Schlüsselbegriff des Pontifikats von Papst Franziskus

Den Begriff des missionarischen Jüngerseins hat Papst Franziskus in Anknüpfung an das Schlussdokument von Aparecida bereits in seiner ersten Exhortation „Evangelii gaudium“ als einen Schlüsselbegriff seines im Jahr 2013 beginnenden Pontifikats eingeführt. Seitdem findet sich der Begriff in zahlreichen päpstlichen Verlautbarungen und gilt als ein wegweisender Terminus für das missionstheologische Verständnis von Papst Franziskus. So forderte der Papst aus Lateinamerika beispielsweise zum Abschluss des 51. Eucharistischen Weltkongresses in Manila im Januar 2016 alle Christen auf, „echte missionarische Jünger“ zu sein. In anderem Kontext erinnerte er im vergangenen Jahr daran, „jeder missionarische Jünger spüre in seinem Herzen diese göttliche Stimme, die ihn auffordert, zu den Menschen zu gehen wie Jesus, ‚Gutes zu tun und alle zu heilen‘ (vgl. Apg 10,38)“. Und auch in seiner Botschaft zum Weltmissionssonntag, den die Katholische Kirche jährlich am vorletzten Sonntag im Oktober feiert, sprach Papst Franziskus zuletzt von der Herausforderung der missionarischen Jüngerschaft: „In der Tat sind wir an diesem Tag der Weltmission alle aufgefordert, als missionarische Jünger ‚aufzubrechen‘, indem ein jeder die eigenen Fähigkeiten, die eigene Kreativität, die eigene Weisheit und Erfahrung zur Verfügung stellt, wenn es darum geht, die Botschaft von der Zärtlichkeit und vom Mitleid Gottes der ganzen Menschheitsfamilie zu verkünden.“

Klaus Vellguth

Apostolisches Schreiben „*Evangelii gaudium*“ des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, 24. November 2013, *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Nr. 194, Bonn 2013.

CELAM, *Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik. 13.–31. Mai 2007, Stimmen der Weltkirche*, Nr. 41, Bonn 2007.

Klaus Krämer/Klaus Vellguth (Hg.), *Evangelii gaudium. Stimmen der Weltkirche (ThEW 7)*, Freiburg 2015.

Transformative Nachfolge (Transformative Discipleship)

Discipleship – ein Thema macht die Runden

Zum Begriff

Die Rede von *transformative discipleship* ist seit einigen Jahren Thema vieler Veröffentlichungen und Konferenzen geworden.² Aus der Lausanner Bewegung ertönte gar der Aufruf transformative Nachfolge zum Imperativ für die Christliche Mission und Evangelisation zu machen.³ Was ist darunter zu verstehen und warum wird das Thema mit einer solchen Vehemenz vorangetrieben? Immerhin soll sich nun auch die nächste Weltmissionskonferenz mit der Sache auseinandersetzen.

Discipleship wird in der Regel als Jüngerschaft/Anhängerschaft ins Deutsche übersetzt⁴ ohne jedoch der Bedeutung des englischen Begriffes gerecht zu werden.⁵ Hinter diesem Begriff steht eine Vorstellung von Nachfolge, die die Absicht, weitergebildet zu werden, in sich trägt.⁶ Das von der *Christ Church Aughton* in England gebrauchte Bild für ganzheitliche Jüngerschaft beispielsweise verdeutlicht, was gemeint ist:⁷ Nachfolger lassen sich von Menschen, die einen Schritt weiter sind, helfen, bessere Menschen zu werden, um so das gesetzte Ziel zu erreichen.

Der Begriff erfährt gerade heute eine erstaunliche Vielfalt. Man spricht von „spiritual discipleship“,⁸ „messianic discipleship“,⁹ „organic discipleship“,¹⁰ „life-style discipleship“,¹¹ „sacramental discipleship“,¹² „community discipleship“,¹³ „collaborative discipleship“,¹⁴ „outreach-discipleship“¹⁵ und schließlich auch von „transforming discipleship“¹⁶. Hinter diesen Entwürfen verbergen sich unterschiedliche Akzente, die die Vielfalt des Begriffsfeldes „Nachfolge“ im Neuen Testament, auf das sich alle diese Entwürfe beziehen, anzeigen. Es lohnt sich daher, genauer hinzusehen, was der jeweilige Autor mit seiner Darstellung zum Ausdruck bringen will und worauf er oder sie sich dabei bezieht. Die bunte Vielfalt der Entwürfe zeigt aber auch deutlich eine Krise der westlichen Kirchen an, die trotz aller Bemühung sich immer schwerer damit tun, nicht nur neue

Menschen in ihre Reihen zu rekrutieren, sondern auch eigene Mitglieder zu halten. Gerade der Begriff „transformative discipleship“ zeigt die Suche nach einer Lösung an.¹⁷ Die vorgelegten Entwürfe lassen sich nach ihrer grundsätzlichen Perspektive als (a) nach innen, (b) nach außen fokussiert oder (c) als integrative Modelle einordnen. Ohne diese Perspektiven im Rahmen eines Überblicks im Detail darstellen und diskutieren zu können, deute ich nur die grundsätzliche Ausrichtung an.

Fokus nach innen

In den allermeisten Veröffentlichungen zum Thema Jüngerschaft geht es um die Vertiefung der persönlichen Beziehung zwischen Christus und seinem Nachfolger.¹⁸ Die persönliche Frömmigkeit wird als Bedingung zu Mitarbeit in der Kirche gesehen. In kirchlich-orientierten Nachfolgekonzepten ist der Fokus eindeutig auf die Ausbildung von kirchlichen Mitarbeitern gelegt, wie die Grafik über die Jüngerschaftsstrategie der amerikanischen First Baptist Church at Weston beispielsweise deutlich macht.¹⁹

Fokus nach außen

Andere Autoren betonen Nachfolge als Evangelisations- und Gemeindebauinstrument. Ihr Blick geht allem anderen voran nach außen. So betont der Gemeindebauexperte David Watson Nachfolge als missionarische Kategorie.²⁰ Sehr gut dargestellt findet man diese Vorstellung von Jüngerschaft auf der Grafik über den Nachfolgezyklus der Long Follow Pike Baptist Church.²¹

Integrative Modelle

Eine dritte Gruppe von Autoren bemüht sich um ein ganzheitliches, integratives Modell der Nachfolge. In ihrer Vorstellung schließt Nachfolge das ganze Leben eines Christen ein. So beschreiben John R.W. Stott,²² Greg Ogden,²³ Rowan Williams,²⁴ Dallas Willard und John Ortberg²⁵ Nachfolge lebensumfassend. Ihnen geht es sowohl um einen deutlichen Bezug zu Gott, zur Kirche als auch zur Welt. Erst so kann Nachfolge ihre spirituelle und missionale Wirkung sowohl auf das Individuum, seine Mitarbeit in der Kirche und in der Welt entwickeln. Konsequenterweise sprechen dann Alan und Debra Hirsch von missionaler Nachfolge.²⁶

Eine erstaunliche Parallele zu diesen meist evangelikalischen Entwürfen stellt der Schlüsselbegriff der Theologie des heutigen Papstes Franziskus dar. Konsequenterweise spricht Franziskus von „missionarischer Jüngerschaft“, die von ihm als „missionarische Existenz des Christen in der Welt“ gedeutet wird und alle Bereiche des Lebens einschließt. Unverkennbar werden darin Bezüge zu lateinamerikanischer Befreiungstheologie deutlich.²⁷ Für Franziskus steht die persönliche Nachfolge letztlich immer im Zusammenhang mit dem missionarischen Auftrag der Kirche in der Welt. Persönliche Frömmigkeit und persönlicher Einsatz in der Welt sind nicht voneinander zu trennen.

Transformative Nachfolge ist, wie Ogden zeigt, diesem dritten Typ zuzuordnen.²⁸ Hier geht es um ein umfassendes Konzept christlicher Existenz in der Welt.

Bonhoeffers Nachfolge als Vorlage

Es ist überaus interessant zu beobachten, dass die meisten angelsächsischen Entwürfe zur Discipleship/Nachfolge ihre Vorstellungen auf Dietrich Bonhoeffers Buch „Nachfolge“ zurückführen.²⁹ Auch wenn die zum Teil sehr willkürliche Rezeption Bonhoeffers in diesen Werken zuweilen zu wünschen übrig lässt,³⁰ so beziehen sich die meisten Autoren doch deutlich auf die zentralen Aussagen Bonhoeffers zur Nachfolge. Nachfolge ist nach Bonhoeffer bestimmt durch (a) eine gehorsame Antwort auf den Ruf Jesu Christi,³¹ (b) die Entscheidung, so zu leben, wie Er gelebt hat, um (c) in sein Bild verwandelt zu werden.³² Nachfolge findet im konkreten Lebenskontext des Betroffenen statt. Sie schließt somit immer alle Bereiche der Existenz des Christen ein. Der Christ, der „nur noch Christus sieht“ und nur noch die allumfassende Liebe Christi kennt“, kennt eben keine Trennung in private Frömmigkeit und Leben in der Welt mehr. Gerade das Schauen auf Christus ermöglicht es dem Jünger, die Welt als Welt zu sehen, das heißt, als Gefallene und Erlöste. Bei Bonhoeffer kann man also davon sprechen, dass das Kommen des Reiches Gottes als ganzheitliche Weltperspektive gesehen wird, die die Taten des Reiches nach sich zieht und das Reich Gottes somit auch materialiter kommen lässt. Dies geschieht bei ihm jedoch immer im Kontext der Christi nachfolgenden Gemeinschaft. Und es ist wohl dieser ganzheitliche Bezug in der Konzeption Bonhoeffers, der sein Gedankengut gerade für die transformative Nachfolge fruchtbar macht.³³

Was ist aber „transformative Nachfolge“ – Nachfolge, die verwandelt – konkret und wie wird sie theologisch begründet?

Mission als Transformation

Transformative Nachfolge bezieht Nachfolge und Transformation aufeinander. Während der Transformationsbegriff noch kaum Eingang in die deutsche Theologie gefunden hat, ist er in der weltweiten missionswissenschaftlichen Diskussion schon länger zum zentralen Begriff geworden. Als Konzept tauchte Transformation zum ersten Mal 1983 in der Erklärung „The Church in Response to Human Need“ in Wheaton auf.³⁴ Transformation beschreibt in diesem Zusammenhang die konkreten Veränderungen, die durch das anbrechende Reich Gottes auf der Erde sichtbar werden und das ganze Leben des Menschen (Geist, Seele, Leib) betreffen.³⁵ Der indische Missionswissenschaftler Vinay Samuel definiert Transformation als die Realisierung der Vision Gottes von einer gerechten Gesellschaft in sozialen, wirtschaftlichen und geistlichen Belangen. Das Ziel ist, dass Gottes Liebe von allen gesellschaftlichen Gruppen erfahren wird, besonders von den Armen.³⁶

Daher ist der Auftrag der Gemeinde immer ein gesellschaftlich-transformativer Auftrag.³⁷ Gottes Königsherrschaft in dieser Welt soll durch Wort und Tat verwirklicht werden. Dazu bedarf es der Transformation, nicht nur einzelner Individuen, sondern auch christlicher Gemeinschaften, so dass diese wieder die Werte des Reiches Gottes widerspiegeln³⁸ und damit ihre transformierende Wirkung in der Gesellschaft zurückgewinnen. Die Komponente, aus denen sich sein Verständnis von Mission als Transformation zusammensetzt, beschreibt Samuel in acht Thesen.³⁹ Diese wurden von Tobias Faix & Gabriel Stängle zu acht Kennzeichen von Gesellschaftstransformation weiter entwickelt:⁴⁰

1. Mission ist Befreiung und das Erlebnis neuer Kraft. Die befreiende Kraft des Evangeliums gilt für alle, Arm und Reich, jedoch stellt sich Gott an vielen Stellen der Bibel gerade auf die Seite der Armen und der Benachteiligten.
2. Wann immer das Evangelium in Bezug auf das gesellschaftliche Umfeld gepredigt wird, stehen Gemeinschaft und Versöhnung im Mittelpunkt.
3. Weder Evangelisation noch soziale Aktion können für sich alleine stehen. Beides gehört untrennbar zusammen.
4. Mission darf nicht als Urteil oder Verurteilung von Menschen praktiziert werden. Mission besteht vielmehr darin, mit anderen Menschen einen gemeinsamen Weg zu gehen. Mission ist weniger eine Veranstaltung als eine Reise.

5. Mission als Transformation heißt immer Mission im Kontext. Eine kritisch kontextuelle Theologie vereint immer Offenbarung und Kontext in einer voneinander abhängigen Spannung.
5. Theologie muss mit der Praxis verbunden sein. Christen müssen an unterschiedlichen Stellen in ihrem sozialen Umfeld engagiert sein, um sich gerade in diesem Umfeld für eine Veränderung in Richtung eines erfüllten Lebens und nach den Grundsätzen der Liebe einsetzen zu können.
6. Transformation beginnt in der Gemeinde vor Ort. Dabei vereinen sich in Transformationsprozessen Theorie und Praxis. Der Geist Gottes verbindet Glauben, Hoffnung und Liebe, wie sie im Umgang miteinander in der Gemeinde erfahrbar werden.
8. Mission als Transformation bedeutet auch, dass die Gemeinde eine Gemeinschaft der Veränderung und der Hoffnung für ihr konkretes Umfeld ist.

Transformatives Missionsverständnis setzt also voraus, dass die christliche Gemeinde bereit ist, die sie umgebende Kultur wahrzunehmen und sich in ihr zu engagieren. Richard Niebuhr, der das Verhältnis Christi zur menschlichen Kultur in seinen berühmten fünf Kategorien als (1) Gegenpol, (2) als kulturbejahend, (3) als über alle Kultur erhaben, (4) im paradoxen Widerstreit zu ihr und (5) als Verwandler der Kultur beschrieb,⁴¹ würde transformatives Handeln in der Mission dem Verständnis von Christus als Verwandler der Kultur zuordnen.⁴² Entsprechend wird sich die Kirche als in die Welt gesandter Leib Christi dann als transformative Gemeinschaft inmitten der sie umgebenden Kultur verstehen. Vinay Samuel unterstrich vier Konsequenzen für die Mission der Gemeinde, die aus einer solchen Position hervorgehen:⁴³

1. Mission zielt auf die Transformation des Gemeinwesens.
2. Mission schließt sich dem Handeln Gottes in der Welt an, tritt in einen kreativen Dialog und arbeitet mit allen Menschen zusammen, die im Sinne Gottes unterwegs sind.
3. Mission zielt auf die Veränderung des sozialen Raumes und die Schaffung einer Gemeinschaft, die transformativ tätig ist.
4. Mission lädt Menschen dazu ein, die transformative Gegenwart Christi zu erleben.

In den Worten von David J. Bosch ist das Evangelium, das die missionierende Kirche weitergibt „... good news of God's love, incarnated in the witness of a community, for the sake of the world.“⁴⁴ Mission ist für Bosch die Dimension des Glaubens, die sich weigert, die Realität so hinzunehmen, wie sie ist, und darauf

drängt, sie zu verändern.⁴⁵ Der Auftrag der Kirche ist demnach sozial-transformativ – sie arbeitet für Veränderung in der Welt. Christus dem Verwandler der Kultur nachzufolgen bedeutet somit, transformative Jüngerschaft zu leben.

Transformative Nachfolge

Der Begriff „Transformative Nachfolge/Jüngerschaft“ ist relativ neu. Er taucht bemerkenswerterweise Ende des letzten Jahrhunderts in den USA im Zusammenhang mit der Erkenntnis auf, dass die christlichen Kirchen, hier vor allem in evangelikalen Gemeinden, trotz intensiver Mühe um Wachstum, immer mehr ihrer Mitglieder verlieren.⁴⁶ Auf der anderen Seite beflügelten die Veröffentlichungen und Berichte über ganzheitliche Nachfolge⁴⁷ in den Gemeinden die Diskussion über die Rückkehr zu einem Lebensstil, der sich vor allem am historischen Beispiel Jesu orientiert.⁴⁸ Deutlich wird in diesen Veröffentlichungen Bezug auf Bonhoeffers „Nachfolge“ sowie die anabaptistische Literatur genommen.⁴⁹

Einen besonderen Aufschwung in den USA erfuhr der Begriff durch die von LifeWay Research⁵⁰ in Tausenden von amerikanischen Kirchengemeinden in 2009 durchgeführte Studie zur spirituellen Gesundheit der Kirche und ihren Einfluss auf die Gesellschaft, die 2010 unter dem Titel „*Transformational Church: Creating a New Scorecard for Congregations*“ von Ed Stetzer & Tom S. Reiner veröffentlicht wurde.⁵¹ Die Studie wies eine klare Korrelation zwischen dem Wachstum der Gemeinde, ihrem Einfluss auf die Gesellschaft und dem persönlichen Leben der einzelnen Mitglieder auf. Als Auszug aus der Studie erschien ein Jahr nach der Veröffentlichung der Studie das Buch zu transformativer Jüngerschaft.⁵² Eric Geiger, einer der beiden Autoren dieses Buches leitete ein Jahr später eine weitere Studie, die sich ganz besonders der transformativen Nachfolge annahm und deren Ergebnisse in „*Transformational Discipleship*“ veröffentlicht wurden.⁵³ In dieser Studie wurden folgende Faktoren transformativer Nachfolge festgestellt:

1. Bible engagement (Bewusste Beschäftigung mit der Bibel);
2. Obeying God and denying self (Gehorsam Gott gegenüber und Verleugnung seiner selbst);
3. Serving God and others (Gott und den Menschen dienen);
4. Sharing Christ (Über Christus reden);
5. Exercising faith (Glauben praktizieren);
6. Seeking God (Gott suchen);
7. Building relationships (Beziehungen bauen);
8. Unashamed transparency (Transparent leben).

Nach dieser Studie wird unter transformativer Jüngerschaft eine Nachfolge verstanden, die sich am historischen Vorbild Jesu orientiert und dieses Vorbild radikal im Lebensalltag zu imitieren sucht, um so den von Gott gesetzten Missionauftrag in der Welt zu erfüllen.

Das Buch löste eine Flut weiterer Veröffentlichungen aus.⁵⁴ Es fällt dabei auf, dass sich die große Mehrheit dieser Veröffentlichungen an den Vorstellungen der Autoren aus dem Bereich der Missionalen Bewegung anlehnt, die in der Regel Mission als Transformation verstehen.⁵⁵ Hier definiert man Kirche als von ihrem Wesen her missionarisch festgelegt.⁵⁶ Sie wird als Gottes Agent der Mission gesehen, die den Sinn ihres Daseins in der Sendung Gottes, die Welt mit sich selbst zu versöhnen, begreift. Alles in ihr ist auf Mission hin konzipiert. Damit gewinnt sie ihre Daseinsberechtigung aus der Beziehung zu Gott (*coram Deo*) und der Beziehung zur Welt (*coram mundo*). Und als wesensmäßig missionarisches Institut ist sie ganzheitlich missionarisch aktiv.⁵⁷ Nachfolger Jesu, die zu einer solchen Kirche gehören, sind angehalten, sich in enger Beziehung zu Gott aktiv in der Welt missionarisch zu betätigen. Transformative Jüngerschaft als ganzheitliche Nachfolge konstituiert sich im Kontext der Mission.⁵⁸

Die Diskussion in Deutschland ist erst in den allerersten Anfängen, sieht man mal von der exegetischen⁵⁹ und historisch-theologischen Aufarbeitung des Begriffs Nachfolge und Transformation⁶⁰ und den Übersetzungen aus dem Amerikanischen⁶¹ ab. Aber die wenigen, neueren Veröffentlichungen stehen in der Tradition Bonhoeffers und machen Mut.⁶² Gerade der Bezug auf Bonhoeffer sollte uns auch auf der kommenden Weltkonferenz jene Stimme verleihen, die erstens in der Welt gehört und verstanden wird und zweitens hilft, einen deutlichen und klaren Akzent im Konzert der vielen Stimmen zum Thema zu setzen, die vor allem aus den USA kommen.

Johannes Reimer¹

- 1 Dr. Johannes Reimer ist Professor für Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der Theologischen Hochschule Ewersbach und der University of South Africa. Reimer leitet das Netzwerk für Frieden und Versöhnung der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA).
- 2 Siehe den Überblick in: Christoph Anders/Michael Biehl: Transforming Discipleship – Nachfolge, die verwandelt. In EMW Jahresbericht 2016/2017. (Hamburg: EMW, 2017), S. 10-18.
- 3 U. Obed: Imperative of Transformational Discipleship in the Global Church Pursuit of the Great Commission. In: <https://www.lausanneworldpulse.com/themedarticles-php/922/04-2008> (letzter Zugriff: 21.08.2017).

- 4 <https://de.langenscheidt.com/englisch-deutsch/discipleship> (letzter Zugriff: 25.08.2017).
- 5 Anders/Biehl, *Transforming Discipleship*, S. 10-14.
- 6 <http://www.dictionary.com/browse/discipleship> (letzter Zugriff: 25.08.2017).
- 7 Vgl. das Bild unter <http://www.christchurchaughton.org.uk/wp-content/uploads/2016/06/Discipleship-jpg> (letzter Zugriff: 25.08.2017).
- 8 J. Oswald Sanders: *Spiritual Discipleship: Principles of Following Christ for Every Believer*. (Chicago: Moody, 2007).
- 9 Sam Nadler: *Messianic Discipleship*. (Charlotte, NC: Word of Messiah Ministries, 2009).
- 10 Dennis McCallum, Jessica Lowery: *Organic Discipleship: Mentoring Others Into Spiritual Maturity and Leadership*. (Revised Edition). (New Paradigm Publishing, 2012).
- 11 In Deutsch erschienen das Buch von Dallas Willard: *Jünger wird man unterwegs: Jesus-Nachfolge als Lebensstil*. Gebundene Ausgabe. (Schwarzenfeld: Neufeld Verlag, 2015).
- 12 <http://www.sacramentaldiscipleship.com> (letzter Zugriff: 25.08.2017).
- 13 <http://mtcommunity.church/community-u/community-discipleship> (letzter Zugriff: 21.08.2017).
- 14 <https://www.cru.org/train-and-grow/help-others-grow/collaborative-discipleship.html> (letzter Zugriff: 25.08.2017).
- 15 <https://blogs.faithlafayette.org/church/are-outreach-and-discipleship-mutually-exclusive/> (letzter Zugriff: 20.08.2017).
- 16 Greg Ogden: *Transforming Discipleship: Making Disciples a Few at a Time*. (Downers Grove, IL: IVP, 2003).
- 17 Zur Kritik an der Situation der Kirche in den USA siehe: Thom and Joani Schultz: *Why nobody wants to go to church anymore*. (Loveland, CO: Group Publishing, 2013); Dan Kimball: *They like Jesus but not the church*, Grand Rapids, MI: Zondervan, 2007; Neil Cole vermutet gar, dass die meisten Gemeinden „toxisch“ geworden sind (Neil Cole: *Organische Gemeinde*. (Bruchsal: GloryWorld-Medien, 2008), 19).
- 18 Vgl. zum Beispiel: Neil T. Anderson: *Jüngerschaftstraining: Anderen leben, in der Freiheit in Christus zu leben und zu wachsen*. (Lüdenscheid: Asaph, 2011).
- 19 <http://firstbaptistweston.com/ministries/discipleship/> (letzter Zugriff: 25.08.2017).
- 20 David Watson: *Discipleship*. (London: Hodder, 2014).
- 21 <http://longhollow.com/the-discipleship-pathway/> (letzter Zugriff: 24.08.2017).
- 22 John R.W. Stott: *The Radical Disciple: Wholehearted Christian Living*. (London: SPCK, 2013).
- 23 Greg Ogden: *Discipleship Essentials: A Guide to Building Your Life in Christ*. (Downers Grove: IVP, 2003).
- 24 Rowan Williams: *On Being Disciples: Essentials of Christian Life*. (Grand Rapids: Eerdmans, 2016).
- 25 Dallas Willard und John Ortberg: *Jünger leben mittendrin*. (Schwarzenfeld: Neufeld Verlag, 2014).
- 26 Alan Hirsh und Debra Hirsh: *Untamed: Reactivating a Missional Form of Discipleship*. (Grand Rapids, PA: Baker, 2010).
- 27 Siehe die Darstellung des Begriffs bei Klaus Vellguth in diesem Band
- 28 Ogden, *Transformative Discipleship*.
- 29 Dietrich Bonhoeffer: *Nachfolge*. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008). In Englisch meist in der verkürzten Version *Cost of Discipleship*. (New York: Touchstone, 1995).
- 30 Siehe z.B. das Werk von Eric Metaxas: *Bonhoeffer: Pastor, Agent, Märtyrer und Prophet*. (Stuttgart-Neunhausen: Hänssler Verlag, 2017).
- 31 Bonhoeffer, *Nachfolge*, 45ff.
- 32 *Ibid*, 297ff.
- 33 Siehe dazu die Ausführungen von Christoph Anders: *Nachfolge in Deutschland*. In: *EMW Jahresbericht 2016/2017*, 31-33.
- 34 Vinay Samuel und Christ Sugden, Hrsg.: *Mission as Transformation. A Theology of the Whole Gospel*. (Oxford: Regnum Books International, 1999), 225.
- 35 Tobias Faix & Gabriel Stängle: *Warum wir über Transformation reden. Gesellschaftstransformation – eine Einführung*, in: Tobias Faix & Johannes Reimer & Volker Brecht, Hrsg.: *Die Welt verändern. Grundlagen einer Theologie der Transformation*. (Marburg: Francke, 2009), 15.
- 36 Samuel, *Mission as Transformation*.
- 37 Johannes Reimer: *Die Welt umarmen: Gesellschaftstransformativer Gemeindebau*. (Marburg: Francke Verlag, 2009), 149.
- 38 Samuel, *Mission as Transformation*, xii
- 39 Samuel, *Mission as Transformation*, 229-231.
- 40 Faix & Stängle, *Warum wir über Transformation reden*, 20.
- 41 Helmut Richard Niebuhr: *Christ and Culture*. (New York: Harper & Row, 1951), 40-43.
- 42 *Ibid*, 43.
- 43 Samuel, *Mission as Transformation*, 231.
- 44 David J. Bosch: *Transforming Mission. Paradigm Changes in Christian Mission*. (Maryknoll, NY: Orbis, 1991), 519.
- 45 *Ibid*, xv.
- 46 Siehe unter anderem: Julia Duin: *Quitting Church: Why the Faithful Are Fleeing and What to Do about It* (Grand Rapids: Baker Books, 2008), 11-13; Ed Stetzer: *Comeback Churches: How 300 Churches Turned Around And Yours Can Too* (Nashville: B&H Publishing Group, 2007), 27; u.a. Zur Analyse der entsprechenden Literatur siehe: Jon Thaddeus Harless: *Transformational Discipleship: A Model for Sermon-based Small Groups for Life Transformation*. Unveröffentlichte DMin. Dissertation. (Lynchburg: Liberty University, 2012), 1-9.
- 47 Siehe hierzu besonders: Barry Sneed & Roy Edgemon: *Transformational Discipleship: Your Church Helping People Be Like Jesus*. (Nashville: LifeWay Publishing, 1999).
- 48 Siehe unter anderem: Ho, Suzan Kam-Shan: *Journeying with Jesus: A Transformational Discipleship for Canadian Chinese Churches in Toronto; A Paradigm Shift*. DMin Dissertation. (Neuberg, OR: George Fox University, 2015). In: <http://digitalcommons.georgefox.edu/dmin/92> (letzter Zugriff: 23.08.2017); Speed, *Transformational Discipleship*, 54-76
- 49 Zum Beispiel auf den Klassiker von Harold S. Bender: *Anabaptist Theology of Discipleship*. In: *The Mennonite Quarterly Review (MQR)*, January, 1950.
- 50 <http://lifewayresearch.com> (letzter Zugriff: 25.08.2017).
- 51 Ed Stetzer, Tom S. Reiner: *Transformational Church: Creating a New Scorecard for Congregations*. (Nashville: B&H Publishing Group, 2010).
- 52 Tom S. Reiner, Eric Geiger: *Simple Church: Returning to God's Process for Making Disciples*. (Nashville: B&H Publishing Group, 2011).
- 53 Eric Geiger, Michael Kelley, Philipp Nation: *Transformational Discipleship: How People Really Grow*. (Nashville: B&H Publishing Group, 2012).
- 54 Sie unter anderem: Brandon D. Smith: *Make Mature Multiply: Becoming Fully-Formed Disciples of Jesus*. (Wheton, IL: GCD Books, 2014); Jeff Vanderstelt: *Saturate: Being Disciples of Jesus in the Everyday Stuff of Life*. (Wheton, IL: Crossway, 2015); Mark Dever: *Discipling: How to Help Others Follow Jesus*. (Wheton, IL: Crossway, 2016); u.a.
- 55 Zum Begriff und Entwicklung siehe: Johannes Reimer: *Leben-Rufen-Verändern. Chancen und Herausforderungen gesellschaftstransformativer Evangelisation heute*. *Transformationsstudien Bd. 5*. (Marburg: Francke Verlag, 2013), 70-88.
- 56 D. Barrett: *Defining Missional Church*. In: *Evangelical, Ecumenical and Anabaptist Missiologies in Conversation. Essays in Honor of Wilbert Shenk*, ed. by James R. Krabill, Walter Sawatsky, and Chales Van Engen. (Maryknoll, NY: Orbis, 2006), 178.
- 57 Reggie McNeal: *Missional Renaissance: Changing the Scorecard for the Church*. (San Francisco, CA: Jossey-Bass, 2009), 24; Johannes Reimer, *Leben-Rufen-Verändern*, 71-72.
- 58 Wolfgang Arzt: *Transformational Jugendarbeit – eine empirisch theologische Untersuchung*. Unveröffentlichte MTh Dissertation (Pretoria: UNISA, 2013), 109-125.
- 59 Siehe unter anderem: Ernst Bammel: *Jesu Nachfolger. Nachfolgeüberlieferungen in der Zeit des frühen Christentums*, (StDel 3). (Heidelberg: 1988); Ulrich Busse: *Nachfolge auf dem Weg Jesu. Ursprung und Verhältnis von Nachfolge und Berufung im Neuen Testament*, in: H. Frankemölle/ K. Kertelge, Hrsg.: *Vom Urchristentum zu Jesus*. FS J. Gnilka. (Freiburg: Herder, 1989), 68-81; Hans Dieter Betz: *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament*. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1967); u.a.

60 Siehe dazu unter anderem: Hans Jürgen Milchner: Nachfolge Jesu und Imitatio Christi. Die theologische Entfaltung der Nachfolgethematik seit den Anfängen der Christenheit bis in die Zeit der devotio moderna – unter besonderer Berücksichtigung religionspädagogischer Ansätze. Münster: Literaturverlag, 2004); Dina De Rentii: Zeit der Nachfolge. Zur Interdependenz zwischen der „imitatio Christi“ und „imitatio auctorum“ im 12.-16. Jahrhundert. Beihefte zur Zeitschrift für Romanische Philologie. Dd. 273. (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1996), 18ff; Volker Leppin: Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation. (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2015).

61 Ronald J. Sider: Die Jesus-Strategie: „Bisher haben wir das Evangelium nur gepredigt. Jetzt wird es Zeit, es auch zu Leben!“ (Moers: Brendow, 2010); Dalas Willard: Jünger wird man unterwegs: Jesus-Nachfolge als Lebensstil. (Scharzenfeld: Neufeld Verlag, 2015), u.a.

62 So zB: Bernd Liebendörfer: Nachfolge Christi leben: Schritte des Vertrauens wagen. (Stuttgart: Kohlhammer, 2017).

Arusha 2018 – eine ‚Station‘ auf dem ökumenischen „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“ des Weltkirchenrates

Als wir die folgende Meldung der *Washington Post* am Morgen des 29. März 2017 lasen, wussten wir bereits: Michael Sharp ist ermordet worden:

An exceptionally bright and driven son of the Midwest was killed this month in Congo – his remains, along with those of a colleague, were found in a shallow grave on Monday – and to those who knew him, it is the unfairness of his death that is most crushing ... It's not that anyone else might have deserved Michael Sharp's fate: kidnapped and killed by unknown assailants along with a Swedish counterpart and a local interpreter. It's that Sharp, 34, was 'standard deviations above the norm' when it came to integrity and compassion.¹

Ich kannte Michael aus seiner Zeit in Deutschland. Er war als Freiwilliger im *Deutschen Mennonitischen Friedenskomitee* tätig, das durch sein „Military Counseling Network“ jenen in Deutschland stationierten amerikanischen Soldaten hilft, aus dem Militärdienst auszuschneiden, wenn sie dies wollen. Insbesondere während der Zeit des Angriffs-Krieges auf den Irak erkannte eine ganze Reihe von ihnen, dass sie nicht länger Teil dieser Ungerechtigkeit sein wollten. Michael und andere halfen, jeweils einen Ausweg zu finden.

Zuletzt war Michael Sharp in der Demokratischen Republik Kongo tätig. Zum Erstaunen vieler hatte er während seines Friedensdienstes mit dem *Mennonite Central Committee* das Vertrauen einiger Rebellen gewonnen. Eine vom UN-Sicherheitsrat eingesetzte Expertengruppe der Vereinten Nationen, die beauftragt ist, die Gewalt in Kasai zu untersuchen, wurde so auf ihn aufmerksam und lud ihn zur Mitarbeit ein. – Sein Vater, John E. Sharp sagte jetzt: Es ist unser mennonitisch geprägter Glaube, der Michael's Hingabe zur Friedensbildung förderte. Und er hoffe, dass die UNO ihre Arbeit für den Frieden im Kongo jetzt nicht beenden werde. Die *Mennonite World Review* zitiert den trauernden Vater:

I have said on more than one occasion that we peacemakers should be willing to risk our lives as those who join the military do. Now it's no longer theory.¹

Verändernde Nachfolge im Heiligen Geist

Michael Sharp ist einer von so vielen Menschen, die sich dafür entschieden haben, ihr Leben in der Nachfolge Jesu zu leben – als Friedensstifter. Aber sein tragisches Schicksal zeugt davon, wie „teuer“ eine solche Hingabe zuweilen wird. Wenn bei der kommenden Weltmissionskonferenz darüber beraten wird, was es heißt, bewegt durch den Heiligen Geist in eine verändernde Nachfolge zu treten, dann wird es wichtig sein, diese Lebenszeugnisse zu erinnern. Sie zeugen von der Präsenz des Heiligen Geistes, die uns inspiriert und motiviert, selbst den Weg Jesu – einen von Gewalt befreiten Weg der Heilung von Beziehungen (Gerechtigkeit) – zu gehen, als Einzelne wie als Gemeinden. Aber sie zeugen eben auch von der Wirklichkeit der Gewalt und der Ungerechtigkeit, unter der so viele Menschen, Schwestern und Brüder, tagtäglich zu leiden haben. Es sind von Menschen gemachte Katastrophen, die also auch von Menschen verändert („transformiert“) werden können. – Welche Veränderung („Transformation“) müsste sich aber in uns selbst, in unseren Gemeinden und Kirchen, in unserer weltweiten ökumenischen Gemeinschaft ereignen, damit wir *gemeinsam* ein Zeugnis dafür werden, dass die Realität des Reiches Gottes gerade inmitten des Bösen *dieser* Welt Gestalt gewinnt, in und durch die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth – ein ‚Kaff‘ am Rande der Weltpolitik, das zum Zentrum wird – um eben *diese* Welt zu versöhnen und endlich zu erlösen?

Nachfolge als Pilgerweg der „Kinder Gottes“

Diese Frage hat die Delegierten während der letzten Vollversammlung des ÖRK in Busan 2013 bewogen, sich gemeinsam auf einen „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“ zu machen, und alle Menschen guten Willens einzuladen, mitzugehen. Für diese Jahre bis zur nächsten Vollversammlung stehen alle programmatischen Aktivitäten des ÖRK unter diesem Leitmotiv, so auch die Weltmissionskonferenz in Arusha 2018. Es ist eine wichtige „Station“ der globalen ökumenischen Gemeinschaft auf ihrem Pilgerweg, ihr Motto „*Moving in the Spirit – called to transforming discipleship*“ ist von diesem Pilgerweg inspiriert.

„Im Geiste voranschreiten vermittelt das Bild eines Pilgerweges, einer fortgesetzten Reise aller Gläubigen, geführt und gelenkt vom Heiligen Geist. Dies ist ein Pilgerweg, der gekennzeichnet ist von der beständigen Hoffnung auf eine transformierte Welt der Gerechtigkeit und des Friedens und von der Verpflichtung zu einer Erneuerung in Christus. Dieses Thema bietet eine prophetische Botschaft inmitten unserer komplexen Welt.“³

Gleich mehrere, richtungsweisende Elemente werden hier sichtbar: Der Pilgerweg ist eine große ökumenische Bewegung („*Moving...*“). Pilgern setzt voraus, dass man sich in Bewegung setzt – setzen lässt – und nicht an dem Platz verharret, wo man sich vermeintlich sicher eingerichtet hat. Das gilt für einzelne Gemeinden genauso wie für ökumenische Institutionen, für einzelne Menschen ebenso wie für Missionsgesellschaften. Diese Bewegung ist aber nicht ein Selbstzweck, nicht Veränderung um ihrer selbst willen, sondern sie weiß sich bewegt vom Geist Gottes („... *in the Spirit*“). Diese Pilgergemeinde weiß sich angetrieben, ausgerüstet, geleitet und getröstet vom Geist Gottes. „Denn welche der Geist Gottes treibt, die sind Kinder Gottes“, sagt Paulus im Römerbrief (Röm 8,14). Dieser Geist ruft in die Nachfolge Jesu („*called to ... discipleship*“). „Discipleship“ lässt sich auch mit „Kindschaft“ übersetzen. Nach Jesu Bergpredigt werden diejenigen Kinder Gottes heißen, die Frieden stiften (Mt 5,9). Und dieses Frieden stiften ist getragen von dem Vertrauen, jetzt schon Teil der großen Liebes-Bewegung Gottes mit seiner Schöpfung, die in der Inkarnation selbst ihren Ausgangspunkt zur Friedensstiftung nahm, um zu versöhnen, was zerbrochen ist, zu heilen, was krank ist („...*transforming...*“).

Spiritualität als Charakterbildung der pilgernden Gemeinde

Das gilt zunächst denjenigen, die sich auf diesen Pilgerweg einlassen, es gilt aber auch den Kontexten, in die dieser Weg führen wird. Indem sich Menschen *gemeinsam* als Pilger der Gerechtigkeit und des Friedens an verschiedenen Orten begegnen, wird die Welt nicht unverändert bleiben. Diese Verheißung trägt der ökumenische Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens in sich. Und davon lassen sich immer mehr Menschen inspirieren, finden Mut gegen alle Mutlosigkeit, finden Trost statt Vertröstung, finden echte *companionship* (*companions* sind Menschen, die das Brot miteinander teilen) statt paternalistische Betreuung. Denn die Stärke dieser Bewegung erwächst nicht aus einer besonderen (Missions-)Strategie, sie hängt nicht in von einem ausgeklügelten programmatischen Ansatz ökumenischer Experten ab. Sie wurzelt vielmehr in einer neu erlebten Spiritualität, die die Welt mit anderen Augen – aus der Gottesperspektive – sehen lässt. Auf diesem Weg wächst eine Haltung, die das Herz und die Sinne schärft für die real existierenden Ungerechtigkeiten. Eine Haltung, die diese Ungerechtigkeiten nicht mehr auf Distanz hält, sondern sich ihnen – spirituell gestärkt – bewusst zuwendet, ja sich ihnen aussetzt, in der Nachfolge Jesu, um an ihrer Verwandlung teilzuhaben.

„Nachfolge verpflichtet uns zum Aufbruch zu einer spirituellen Reise, die uns ständig herausfordern und zu Menschen machen wird, die den

Herrn Jesus Christus in unseren Handlungen, Worten und Haltungen erkennen lässt. Nachfolge verpflichtet uns zum Gebet, zu Praktiken, die unseren Charakter und unsere Herzen bilden, und zur Kultivierung von Gewohnheiten, die uns die Stärke und den Mut geben, ein Leben im christlichen Zeugnis zu führen.⁴⁴

Als wir im ÖRK-Zentralausschuss ein Jahr nach der Vollversammlung in Busan berieten, wie dieser Pilgerweg näher zu beschreiben wäre, fanden wir Weisheit und Worte in der reichen mystischen Tradition des christlichen Glaubens.⁵ Mindestens drei Dimensionen ließen sich beschreiben, die unseren Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens ausmachen sollten. Diese Dimensionen haben seither auch der internationalen ÖRK-Reference Group on the Pilgrimage of Justice and Peace während ihrer unterschiedlichen ‚Stationen‘ (2015 in Genf, 2016 in Israel/Palästina, 2017 in Nigeria, 2018 in Kolumbien) Richtung gegeben:

Die Gaben feiern (*via positiva*)

Gemeinsam bekennen wir: „Wir sind nicht mit leeren Händen oder alleine unterwegs. Der ‚ursprüngliche Segen‘, nach dem Bilde Gottes geschaffen und zusammen – in Gemeinschaft – zu sein, ist, dass wir ein einzigartiger Bestandteil des Lebensnetzes sind, das uns in Erstaunen versetzt. Gemeinsam feiern wir Gottes großartige Gabe des Lebens, die Schönheit der Schöpfung und die Einheit einer versöhnten Vielfalt. Wir fühlen uns ermächtigt von dieser Gnade, an Gottes Bewegung der Liebe, der Gerechtigkeit und des Friedens teilhaben zu dürfen...“⁶

Als die ÖRK-Reference Group 2017 in Kaduna/Nigeria ‚Station machte‘, wurden wir von den wichtigsten kirchenleitenden Würdenträgern (es waren alles Männer!) warmherzig und ehrwürdig begrüßt. Aber das „ökumenische Fest“ begann im Grunde erst, als der Frauenchor uns in seine Lieder, seine Rhythmen und Tänze mit hinein nahm in ein großartiges Gotteslob. Wir „Pilger“ klatschten in die Hände, bewegten uns mit ihnen zu den wunderbaren Trommelklängen und umarmten uns schließlich voller Freude. Jetzt war etwas von der Kraft des Lebens zu spüren, in das wir alle miteingewoben sind, weiß, schwarz, braun, rosa, Mann oder Frau, jung oder alt, „ordiniert“ oder „Laie“ – das spielte überhaupt keine Rolle mehr. Wir feierten die wunderbare Gabe des Lebens und teilten diese Freude. Ein guter Anfang! – Wird Arusha auch zu einem Ort, an dem wir die Gaben des Lebens feiern?

Die Wunden aufsuchen (*via negativa*)

Als ökumenische Kirchen auf dem Pilgerweg sind wir uns aber gleichsam bewusst: „Der Pilgerweg wird uns an Orte führen, an denen schreckliche Gewalt und Ungerechtigkeit herrschen. Wir wollen auf Gottes menschengewordene Gegenwart inmitten des Leids, der Exklusion und der Diskriminierung schauen. Die wahre Begegnung mit realen, kontextabhängigen Erfahrungen einer zerbrochenen Schöpfung und des sündigen Gebarens gegenüber anderen Menschen kann uns an das Wesentliche des Lebens selbst erinnern. Es kann dazu führen, dass wir Buße tun und uns – in einem Prozess der Reinigung – von der Besessenheit mit Macht, Besitz, Ego und Gewalt befreien, so dass wir Christus immer ähnlicher werden...“⁷

Unseren Besuch in Nigeria beschränkten wir bewusst nicht allein auf die vermeintlich sichere Stadt Abuja im Süden des Landes, sondern reisten – unter polizeilicher Begleitung, worauf unsere Gastgeber bestanden – über Land nach Kaduna, ins Zentrum. Hier waren die „Wunden“ deutlicher zu spüren, die die Gewalt durch Boko Haram und andere gewaltbereite Gruppen den Menschen zufügen. Eine Stadt, die sich gewaltsam aufspaltet in Muslime und Christen, deren Großkinder noch zusammen zur Schule gingen und manchmal sogar zur gleichen Großfamilie gehörten. Ein Seminary mit hunderten junger Studentinnen und Studenten, das bereits einmal vollständig niedergebrannt wurde und jetzt wohl endgültig seinen angestammten Platz verlassen muss. Ein Jugendarbeiter, der mir unter Tränen der Wut sagt: „Wir haben einen Fehler gemacht! Wir hätten gleich beim ersten Mal zurückschlagen sollen“. Und die Zeugnisse der *Church of the Brethren*, die im Norden bereits zu Hunderten ermordet wurden, deren zerstörte Kirchen über tausend zählen, und die zu Hunderttausenden bereits geflohen sind. „Wir haben keine Wange mehr, die wir hinhalten könnten“, so das resignierte Fazit eines Gemeindeglieds dieser historischen Friedenskirche. – Wird uns Arusha lehren, Buße zu tun für das, was wir bisher versäumt haben?

Ungerechtigkeiten verwandeln (*via transformativa*)

Als pilgernde Kirchen hoffen wir: „Wenn wir selbst verwandelt werden, kann uns der Pilgerweg zu konkretem Handeln für Verwandlung führen. Wir können vielleicht den Mut aufbringen, in wahren Mitgefühl füreinander und für die Natur zu leben. Dazu gehört auch die Stärke, allem Bösen zu widerstehen – aller Ungerechtigkeit und aller Gewalt, auch wenn eine Kirche in einer Minderheitssituation lebt. Wirtschaftliche und ökologische Gerechtigkeit sowie die Heilung

der Verwundeten und das Streben nach friedlicher Versöhnung ist unser Auftrag – in jedem Kontext. Die Glaubwürdigkeit unseres Handelns kann durch die Qualität unserer Gemeinschaft – einer Gemeinschaft *der* Gerechtigkeit und *des* Friedens – wachsen...“⁹

Auf unserem Pilgerweg in Kaduna trafen wir auch Menschen, die uns zeigten, dass es tatsächlich möglich ist, an der Verwandlung der Frustration und des Hasses in Respekt und Nächstenliebe (*com-passion*) teilzuhaben: als wir in dem einfachen Community-Haus der muslimischen Gemeinde sitzen, in das uns der Generalsekretär des Nationalen Kirchenrates von Nigeria, Yusuf Ibrahim Wushishi, führt. Sie kennen sich, sie vertrauen einander. Wir sitzen zu ihren Füßen (buchstäblich, denn es gibt keine Stühle in dem Raum), hören auf ihre gelebten Zeugnisse des Friedens zwischen muslimisch und christlich Glaubenden. Und wir erzählen ihnen von unserem Pilgerweg, von der Hoffnung, die in uns ist. Am Ende beten wir füreinander – miteinander – zu dem Schöpfer allen Lebens, dem Allbarmherzigen. – Werden wir durch Arusha zu Gemeinschaften der *compassion* wachsen?

Arusha als weitere Station des ökumenischen Pilgerweges

Diese Weltmissionskonferenz wird auch in Afrika stattfinden. Die pilgernden Kirchen der Ökumene, samt ihrer Missionswerke, ‚machen Station‘ in Arusha. Auch, um noch weiter und tiefer zu begreifen, wohin dieser Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens uns als nächstes führen wird. Denn dieser Weg ist weit mehr als der gegenwärtige „programmatische Ansatz“ des ÖRK. Es ist ein spiritueller Weg, auf den wir uns berufen fühlen – im Heiligen Geist. Es ist ein Versuch, die Hingabe in die Nachfolge einzuüben, als Einzelne wie als Gemeinden, auch als ökumenische Institutionen. Dieser Weg muss nicht – wie bei Michael Sharp – ins Martyrium führen. Aber die Märtyrer sind uns Zeugen dafür, wie ernst dieser Ruf in die Nachfolge werden kann. Und sie zeugen von einer Glaubenskraft, von der niemand von uns im Vorwege sicher sagen kann, ob sie ihm oder ihr auf dem Weg zuwachsen wird. Aber *dass* wir den „Weg des Kreuzes“ Jesu in all seiner versöhnenden und heilenden Kraft immer noch tiefer begreifen wollen, indem wir in *com-passion* aufeinander achten und uns so gegenseitig zu *com-pan-ions* werden, diese Hoffnung führt uns zusammen in Arusha. Es ist nicht ausgeschlossen, dass wir selbst verwandelt von dort zurückkehren und begreifen, wie wir längst Teil der großen *missio Dei* der Gerechtigkeit und des Friedens sind.

Fernando Enns

- 1 https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2017/03/29/courageous-but-not-reckless-the-tragedy-of-an-american-u-n-worker-slain-in-congo/?utm_term=.8447225f128c (01.05.2017).
- 2 <http://mennoworld.org/2017/03/14/news/mennonite-un-worker-abducted-in-congo> (01.05.2017).
- 3 Einladungsschreiben des ÖRK zur Weltmissionskonferenz vom 28. April 2017, Anhang A – Konferenzkonzept.
- 4 Einladungsschreiben des ÖRK zur Weltmissionskonferenz vom 28. April 2017, Anhang A – Konferenzkonzept.
- 5 Vgl. ÖRK Zentralkomitee, Eine Einladung zum Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens, Genf, 8. Juli 2014, <https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/central-committee/geneva-2014/an-invitation-to-the-pilgrimage-of-justice-and-peace> (06.01.2018).
- 6 Ebd.
- 7 Ebd.
- 8 Ebd.

BIBEL, BILD UND LIEDER

Nachfolge im Neuen Testament

Nachahmung Christi und die Gestaltung solidarischer Lebensgemeinschaften der Verschiedenen

Ein Äquivalent zum Begriff Nachfolge ist den Schriften des Neuen Testaments fremd. Hier ist Nachfolge nämlich keine Institution. Sie ist Aktion. Die *Handlung des Nachfolgens* ist im Frühchristentum allerdings von zentraler Bedeutung. Das Wortfeld des Nachfolgens wird vornehmlich bestimmt durch die Vokabeln *akoloutheō* (nachfolgen), *mathētēs/mathētria* (Jünger bzw. Jüngerin) und *mimēomai* (nachahmen).

Die „Jünger“ bzw. „Jüngerinnen“ (*mathēthai* – eigentlich Schüler/innen im Sinn von „Lernende“) wissen sich auf ihren Herrn (*kyrios*) bezogen. Ihm folgen sie nach, und das heißt vor allem, dass sie *seinen Leidensweg nachahmen*. Nachfolge ist im Frühchristentum wie in der Kirche der Antike bis zum vierten Jahrhundert, um es salopp so sagen, kein „Streichelzoo“. So wird etwa im 1. Petrusbrief, der wohl zu Beginn des zweiten Jahrhunderts zu datieren ist, auf Petrus Bezug genommen als *martys* – wohl im Sinn eines „Blutzeugen“ Christi (5,1): „der Mitälteste und Zeuge der Leiden Christi, der auch ein Teilhaber ist der Herrlichkeit, die im Begriff ist, offenbart zu werden“. In etwa dieselbe Zeit fällt der Brief des Ignatius von Antiochien an die Römer. In Erwartung seiner Märtyrerleiden versteht er sich als Nachahmer (*mimētēs*) des Leidens seines Gottes (6,3). Leidensbereitschaft und Leidensübernahme machen für Ignatius Jüngerschaft aus. Angesichts der bevorstehenden Leiden heißt es: „Jetzt (erst) beginne ich, ein Jünger zu sein“ (5,1). Die Vollendung seines Jüngerseins sieht er in der völligen Aufgabe seiner physischen Existenz im Martyrium: „Dann werde ich wahrlich Jünger (*mathētēs alēthōs*) Jesu Christi sein“ (4,2). In dieser Situation weist Ignatius seine Adressaten dazu an, der – feindlich gesinnten – Welt radikal zu entsagen und von Christus her zu leben: „Sagt nicht Christus und verlangt (gleichzeitig) nach der Welt“ (7,1). Christus ist der Grund des Leidens in der Nachfolge, aber bedeutet auch Stärkung, wie es im Brief an die Smyrner heißt: „Mit Christus zusammen zu leiden, ertrage ich alles, weil er mich stärkt“ (4,2).

Jesus als dem Herrn nachfolgen, sein Jünger, seine Jüngerin sein bedeutet, sich seinem Herrschaftsbereich – dem „Reich Gottes“ (*hē basileia thou theou*) – einzuordnen und den Machtansprüchen der weltlichen Herrscher zu entsa-

gen. Damit ist in den meisten Schriften des Neuen Testaments keine Weltflucht impliziert, sondern die Veränderung der Welt im Nahbereich, d. h. bezüglich der Gestaltung des Zusammenlebens der Verschiedenen, ist den Nachfolgenden aufgetragen. Das Bekenntnis zur „Ehre Gottes, des Vaters, dass Jesus Christus der *kyrios* ist“, ist politisch nicht neutral. Die Verkündigung des Reiches Gottes hatte – genau so wie die Verkündigung der Auferweckung des von der römischen Besatzungsmacht hingerichteten Jesus von Nazareth durch Gott – deutliche politische Obertöne. Zu Zeiten eines Caligula (37-41), Nero (54-68) und Domitian (81-96) mit der Beanspruchung der Verehrung als Gottkaiser, bedeutete die Bekenntnisaussage der Christuskgläubigen eine Unterminierung des römischen Kaiserkults und des darin zum Ausdruck kommenden absoluten Machtanspruchs.

In ihren Gemeinschaften versuchen die Christuskgläubigen einen Gegenentwurf zu „weltlichen“ Herrschaftsformen zu leben – in Orientierung an Werten des Reiches Gottes: Gerechtigkeit, Nächsten- und Feindesliebe, Vergebung und Versöhnung. Die Gestaltung der Glaubensgemeinden zielte ab auf die Förderung des Gemeinwohls, und zwar in nachahmender Orientierung an der Selbstbescheidung bzw. Demut (*tapeinophrosynē*) und dem Leiden (*paschein*), wie sie – mit soteriologischer Relevanz – Christus zugeschrieben wurden. Genau das beschreibt der sogenannte Philipperhymnus (Phil 2,3,8; vgl. 1,29 und 1.Petr 5,5). Die Transformation des Selbstverständnisses aufgrund der Berufung durch Christus lässt das gläubige Subjekt also nicht bei und für sich bleiben. Sie hat sich nach außen hin zu realisieren im Dienst für andere im Allgemeinen und in der Kreierung von „caring and sharing faith communities“ im Besonderen. Es geht insbesondere um die *Gestaltung solidarischer Glaubensgemeinschaften der Verschiedenen*, in denen menschliche Grenzziehungen nach ethnischer Zugehörigkeit oder gesellschaftlichem Status überschritten werden.

Wenn dies gelingt – und es kann nach neutestamentlichen Zeugnissen nur mit dem Beistand Gottes durch den Heiligen Geist gelingen –, dann und nur dann wird erkennbar, dass es sich um eine Gemeinschaft derer handelt, die Christus nachfolgen. Dies kommt prägnant zum Ausdruck in der Apostelgeschichte als Erzählung von der wunderbaren Verbreitung der Evangeliumsverkündigung und der Etablierung entsprechender Glaubensgemeinden in der mediterranen Welt.

Was die Grenzüberschreitung der Evangeliumsverkündigung und die nachfolgende Lebensgemeinschaft von Juden mit vormaligen Polytheisten anbetrifft, ist die Gründung der Gemeinde im syrischen Antiochia (Apg 11,19-26) von exem-

plarischer Bedeutung für die Entwicklung des Frühchristentums. In Antiochia ereignete sich etwas grundsätzlich Neues in dem Verständnis des Verhältnisses von Juden und Nicht-Juden und in der dem entsprechenden Konstituierung einer transkulturellen und transethnischen Glaubens- und Lebensgemeinschaft von Christuskgläubigen. Es war ernst gemacht worden mit der Glaubensüberzeugung, die sich durch die Jesus-Christus-Erzählung erschloss, dass nämlich Gott gerecht ist, niemanden als „unrein erachtet“ und „das Gesicht nicht ansieht“ (Apg 10,28.34; Röm 2,11). Hier entstand vielleicht zum ersten Mal zu Beginn des Frühchristentums ein grenzüberschreitendes „Drittes“, das sich bisherigen Zuordnungen entzog und vertraute Begrifflichkeiten sprengte. Es ist kein Zufall und könnte historisch zutreffend sein, dass die Mitglieder jener christuskgläubigen Gemeinschaft zum ersten Mal mit dem Neologismus „Christianer“ belegt wurden: „In Antiochia nannte man die Jünger/Jüngerinnen (*mathētas*) zum ersten Mal Christen (*Christianous*)“ (Apg 11,26).

Diese Gemeinde war von Diasporajuden in der Migration gegründet worden. Ihre Namen sind uns nicht überliefert, und was sie im Einzelnen zu dieser Grenzüberschreitung bewogen hat, wird nicht erzählt. In dieser antiochenischen Gemeinde fanden Juden unterschiedlichster Herkunft zusammen mit unbeschnittenen und sicher Schweinefleisch konsumierenden Nicht-Juden. Das war in der damaligen Welt eine wohl bemerkenswerte Konstellation. Bei dieser Glaubens- und Lebensgemeinschaft handelte es sich nicht mehr um eine traditionelle Synagogengemeinde, sondern um eine neue Form von Ekklesia-Gemeinde.

Die Diasporajuden Barnabas und Paulus wurden durch eine Intervention des Heiligen Geistes – in der Apostelgeschichte das entscheidend agierende Subjekt – in Antiochia weiter in die Migration getrieben, um das Evangelium zu verkündigen. Apg 13,1-3 reflektiert die multikulturelle Zusammensetzung der Gemeindeleitung in Antiochia:

¹In der Gemeinde von Antiochia gab es Propheten und Lehrer: Barnabas und Simeon, genannt Niger, Luzius von Cyrene, Manaën, ein Jugendgefährte des Tetrarchen Herodes, und Saulus. ²Als sie zu Ehren des Herrn Gottesdienst feierten und fasteten, sprach der Heilige Geist: Wählt mir Barnabas und Saulus zu dem Werk aus, zu dem ich sie mir berufen habe. ³Da fasteten und beteten sie, legten ihnen die Hände auf und ließen sie ziehen.

Das Leitungsgremium besteht aus einem Fünferteam von jüdischen Lehrern und Propheten: Manaën ist der einzige unter ihnen, der nicht aus der Diaspora stammt, der aber als „Jugendgefährte“ des Herodes Antipas mit Sicherheit eine stark hellenisierte Version des Judentums vertritt. Barnabas stammt aus Zypern,

Paulus aus Tarsus und die zwei anderen aus Afrika – Luzius aus dem nordafrikanischen Kyrene und Simeon mit dem Beinamen „Schwarzer“ vielleicht aus südlicher gelegenen Regionen. Der Heilige Geist instruierte, diese beiden zusammen mit Manaën, Barnabas und Paulus für ihren weiteren Dienst auszusenden. Dass zwei dieser drei Barnabas und Paulus segnenden Männer „Afrikaner“ waren, d. h. aus Regionen des Kontinents stammten, den die Griechen und Römer „Afrika“ nannten, wird in der westlich-exegetischen Tradition weithin nicht realisiert. In afrikanisch-theologischer Perspektive erscheint diese Erzählung als äußerst bedeutsam. So konstatiert der ghanaische Pfingsttheologe Mensa Otobil: „I know some of us can not imagine those powerful and annointed black hands on the head of Paul. The truth is – it happened!“ (Beyond the rivers of Babylon. A biblical revelation on God’s purpose for the Black Race, Accra 1992, 63).

Die christusgläubige Gemeinde in Antiochia ist ein prägnantes Beispiel aus der ältesten Phase des Frühchristentums – Anfang der 30er Jahre – für das, was Paulus noch zwanzig Jahre später in Gal 3,28 als wesentliche Erkenntnis einer sich von Christus herleitenden bzw. „in Christus“ bestehenden Sozialgestalt benennt. Er möchte seine Adressaten für ein Programm gewinnen, wonach die Verschiedenen *als* Verschiedene zu einer Glaubensgemeinschaft zusammenwachsen. Die herkömmliche Wiedergabe mit „hier gibt es nicht Juden noch Griechen, usw.“ ist missverständlich, denn Differenz soll eben nicht ausgelöscht werden. Ich gebe Gal 3,28 im Kontext der Verse 26-29 folgendermaßen wieder, um seine Bedeutung zu transportieren:

²⁶Allesamt seid ihr Söhne (d.h. Kinder) Gottes durch den Glauben, den ihr im Gesalbten Jesus habt. ²⁷Denn als solche, die ihr in den Gesalbten hineingetauft worden seid, habt ihr euch den Gesalbten übergezogen, ²⁸wobei es nicht entscheidend ist, ob als Jude oder Grieche, als Sklave oder Freier, als männlich oder weiblich. Denn ihr seid alle zu einem zusammengefügt worden, im Gesalbten Jesus. ²⁹Wenn ihr aber dem Gesalbten angehört, dann folgt daraus, dass ihr Abrahams Gespross seid, d.h. Erben gemäß der Verheißung.

Für die christusgläubigen Gemeinden lehnt Paulus hier wie auch sonst jeglichen auf ethnische, kulturelle oder statusbezogene Parameter sich gründenden exklusiven Anspruch auf göttliche Rettung oder Gerechtigkeit ab.

Ich identifiziere einige mir wesentlich erscheinenden neutestamentlichen Aspekte der Nachfolgethematik:

- In der Regel entscheiden sich Menschen nicht selbst dazu, Jesus nachzufolgen bzw. seine Jünger und Jüngerinnen zu werden: Jesus ruft sie mit Vollmacht in die Nachfolge. Dem kann man sich kaum entziehen:

vgl. dazu die Machtwunder in Mk 1,16-20 (weniger „Berufung“ als vielmehr vollmächtige Rekrutierung der ersten vier Jünger) und in Apg 9,1-19 (Paulus wird in den Verkündigungsdienst nicht „berufen“, sondern geradezu gezwungen). Mk 10,17-22 mit der Erzählung vom sogenannten „Reichen Jüngling“ ist nicht wirklich ein Gegenbeispiel, denn hier befiehlt Jesus nicht, sondern er stellt zur Wahl, ihm zu folgen, gebunden an die Bedingung, vorher den Besitz zu verkaufen, um ihn den Armen zu geben. Die *Bindung* an den Besitz ist offensichtlich stärker als die Aussicht auf den in Aussicht gestellten Erhalt eines „himmlischen Schatzes“ (vgl. zum dämonologischen Subtext dieser Passage Mt 6,19-24). Es braucht offensichtlich den vollmächtigen Befehl Jesu in die Nachfolge, um quasi dämonische Bindungen an gesellschaftliche Werte und Konventionen, die dem Reich Gottes entgegenstehen, aufzubrechen. In dieser Befreiung zur Nachfolge kommt Jesu Wundermacht – seine von Gott hergeleitete *exousia* – zum Ausdruck. Es ist somit kein Zufall, sondern stellt einen sachlichen Zusammenhang dar, dass die Nachfolgerekrutierungen in Mk 1,16-20 zwischen Jesu Ausstattung mit dem „Geist Gottes“ bei seiner Taufe, seinem offensichtlich erfolgreich verlaufenden satanischen Versuchungstest und der Reich Gottes Verkündigung einerseits (Mk 1,7-15) und den nachfolgenden Demonstrationen seiner *exousia* in Bezug auf seine Lehre, auf Dämonenaustreibungen, Heilungen und Sündenvergebung (Mk 1,17-2,12) andererseits zu stehen kommen.

- Mit dem „Ruf“ bzw. angemessener: *Befehl* in die Nachfolge geht einher eine unmittelbare Loslösung bisheriger Bindungen (vgl. dazu die Binde- und Lösebegrifflichkeit in Dämonenaustreibungserzählungen, etwa Lk 13,16; Mk 7,35). Hier ist ein Wechsel des Herrschaftsbereichs impliziert, dem ein Machtkampf vorangeht. Jetzt ist dem *kyrios* des anbrechenden Reiches Gottes, d.h. Christus zu gehorchen, und keinem anderen *kyrios*, und als *Herr* beschützt und umsorgt Christus die Seinen: „Der Ruf in die Nachfolge vollzieht einen Bruch“ (K. Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/2, 614).
- Selbstverzicht und Leidensbereitschaft zeichnen die Jünger und Jüngerinnen aus. Sie leben im Interesse der Ausbreitung des Reiches Gottes, der *basileia tou theou*, und sie versuchen, den Werten des Reiches alltagsweltlich zu entsprechen.
- Christus ist bleibend das Vorbild der Nachahmung, sowohl für die Apostel Paulus und Petrus wie auch für die einzelnen, weniger prominenten Gemeindeglieder. Sie sind sich der Vorläufigkeit ihres Dienstes bewusst und ihrer bleibenden Angewiesenheit auf den Beistand des Heiligen Geistes.

In systematisch-theologischer Perspektive sei ergänzend und zur Aktualisatorientierung verwiesen auf das, was Karl Barth in Band IV/2 seiner Kirchlichen Dogmatik von 1955 die sechs großen Linien der Nachfolgeweisungen Jesu nannte. Barth entwickelte seine diesbezüglichen Konkretionen im engen Anschluss an das Nachfolgebuch von Dietrich Bonhoeffer von 1936. Dieses Werk lobte Barth als das Beste, was je zu diesem Thema geschrieben wurde (S. 604). Hier geht es in Anlehnung vor allem an die Bergpredigt dezidiert um Loslösungen von Bindungen, die Reich-Gottes-Werten widersprechen (S. 618-626):

1. Loslösung von der Bindung durch Besitz versus Freiheit der Besitzlosigkeit, die im Vertrauen auf Gott vollzogen wird;
2. Loslösung von der Bindung von Ehre versus Rühmen der eigenen Schwäche;
3. Loslösung von der Bindung der „fixen Idee“ einer Notwendigkeit und Heilsamkeit der Gewalt versus eine Notwendigkeit und Heilsamkeit von Gewaltlosigkeit;
4. Loslösung von der Bindung an Familie als letztgültiger Instanz versus Bezogenheit auf Gott: „Kann man sich eigentlich auch nur einen der alttestamentlichen Propheten oder der neutestamentlichen Apostel in der durch das vielgerühmte evangelische Pfarrhaus so selbstverständlich neu geweihten Rolle des glücklichen Vaters oder Großvaters oder gar Onkels vorstellig machen?“ (S. 623);
5. Loslösung von der Bindung durch eine absolut gesetzte Religion, Frömmigkeit versus eine bessere Gerechtigkeit.
6. Inbegriff von Nachfolge ist die Bereitschaft, das Kreuz auf sich zu nehmen.

Was bedeutete das damals und was hieße es heute? Ich meine, es ist Barth zuzustimmen, wenn er den Nachfolgeruf Jesu an uns durch die Zeiten hinweg folgendermaßen zusammenfassend auf den Punkt bringt: Es geht bleibend um den „tätlich, innerlich und äußerlich zu vollziehenden, dem Einbruch des Reiches Gottes entsprechenden und ihn bezeugenden Bruch mit den großen Selbstverständlichkeiten unserer Umgebung und so der Welt insgesamt“ (S. 625). Was dies in konkreten Lebenslagen bedeutet, ist von denen, die dem Ruf Jesu zu gehorchen trachten, je neu zu aktualisieren.

Werner Kahl

„Kommt und seht!“ – Gedanken zu Johannes 1, 35-42¹

1. „Kommt und Seht!“ Großartige Worte sind das. Lebensworte laden ein zu einer neuen Existenz, zur dauerhaften Weggemeinschaft mit Jesus. Gerufen, um Jünger oder Jüngerin zu werden und in der Nachfolge Christi bleiben! Hat auch unser Glaubensweg mit vergleichbaren Erfahrungen begonnen? Können wir hier und heute unser Leben als Christen und Christinnen, als Gemeinde mit dem großen Wort Nachfolge beschreiben?

Bei manchen Begriffen des christlichen Lebens und Theologie mag uns eine Auskunft über die Inhalte nicht leicht fallen. Bei Nachfolge ist das anders. Dieses Wort spricht Kopf und Herz an, setzt Bilder frei von biblischen Geschichten über Menschen, die alles stehen und liegen lassen. Menschen, die aus ihrem Glauben heraus unfassbar viel gewagt, ihr Leben eingesetzt haben. Manche verbinden Nachfolge heute mit dem konsequenten Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Für andere wird sie konkret in regelmäßiger Praxis des Gebets, der Askese oder des Pilgerns. Wieder andere sehen in der Kreuzesnachfolge, im Leiden in und an der Welt eine besondere Signatur der Geschichte des Christentums bis heute. Die Akzente unterscheiden sich, der Begriff ist vielen von uns in seinen verschiedenen Bedeutungsebenen nicht fremd.

Etwas merkwürdig ist das schon. Denn Nachfolge klingt ja doch wenig zeitgemäß, genauso wie Jünger, Jüngerin oder Jüngerschaft. Hier geht es ja nicht darum, dass eine Person auf einem Posten, in einer Funktion oder Beauftragung einer anderen schlicht folgt, wie eine Zahl auf die andere. In Rede steht hier nachfolgen im übertragenen Sinn: Sich auf jemanden einlassen, seine oder ihre Spur aufnehmen, sich Orientierungen erhoffen, mit Weltsichten zu identifizieren. Das klingt nach Vorgaben und Richtlinien, Gehorsam und Unselbständigkeit, nach klarem Wissens- und Machtgefälle. Eine Lehrerin weiß mehr als ihre Schüler, ein Guru mehr als seine Jüngerinnen und ein Führer verkündet, was für das Volk gut ist. Deshalb geht einer voran, macht Ansagen und erteilt Befehle. Er erwartet bedingungslosen Gehorsam, auch bis zum bitteren Ende – wovon wir in Deutschland mehr als ein trauriges Lied zu singen wissen.

Weniger hierarchische Perspektiven eröffnen heute soziale Netzwerke. Seit geraumer Zeit können wir täglich bei Twitter und andernorts miterleben, was ein „follower“ ist. Und es ist ein markantes Bekanntheits-Status-Symbol, mög-

lichst viele von ihnen zu haben. Offenbar ist es trendig, sich in solche follower-communities einzubinden. Fragen nach Vergleichbarkeiten und Unterschieden stellen sich: Was bedeutet Popularität und wer veranlasst wen, einer oder einem anderen zu folgen? Muss ich dafür irgendetwas verlassen, mich mit einer Person, ihrer Idee, ihrem Programm wirklich identifizieren? Welche Folgen hat es für mein Leben, wenn ich auf Gelesenes oder Gehörtes reagiere oder eben nicht? Welche besonderen Gemeinschaften, welche Verbindlichkeiten entstehen da? In diesen Netz-Welten kann der Status eines „followers“, eines Nach-Folgenden, als Identifizierung, womöglich als eine neue Art des Bekennens verstanden werden.

2. Das Neue Testament berichtet von sehr verschiedenen Wegen in die Gemeinschaft der Nachfolge Jesu. Erst zu seinen Lebzeiten und später in den ersten Gemeinden. Die Jüngerberufungen in den synoptischen Evangelien sind häufig klare Ansagen Jesu, die von den Angerufenen ohne größere Diskussionen befolgt werden. Die Anfänge, wie sie uns der Evangelist Johannes in Joh.1, 35 - 42 überliefert, zeigen eine besondere Prägung:

Absichtsvoll unspektakulär berichtet Johannes von den Berufungen der ersten Jünger. Irgendwo am Wegesrand treffen Johannes und zwei seiner Jünger auf den vorüber gehenden Jesus. Auf ihn, das „Lamm Gottes“, zeigt der Täufer. Seine Jünger dürften damals kaum geahnt haben, wie dramatisch diese Bezeichnung später gefüllt werden würde. Aber sie hören Jesus zu, die ungenannt bleibenden Inhalte beweisen Anziehungskraft. Neugierig geworden verlassen sie Johannes und gehen einem neuen Lehrer hinterher. Jesus blickt sich um, zu ihnen zurück, denn sie halten wohl ehrfurchtsvolle Distanz zum noch unbekanntem Rabbi. Er wendet sich ihnen zu, drückt seinen Willen zur Gemeinschaft aus, möchte Nähe aufbauen.

Mit einer Frage, nicht durch einen Ruf eröffnet er den Dialog. „Was sucht ihr?“ Bereits durch den Blickkontakt hat er erkannt: Die beiden suchen tragende Gemeinschaft, etwas, worauf sich ein Leben gründen lässt. Sie antworten mit einer Gegenfrage: „Wo wirst du bleiben?“ Oder: „Wo wohnst du, wo hast du deine Herberge?“ Mehr als ein Ort oder die Qualität eines Aufenthaltsorts, des Zuhauses steht hier im Raum. Wo kommst du her? Was für einer bist du? Was trägt dich? Können wir uns auf dich verlassen? Hast du Antworten auf Lebensfragen? Sie fragen nach Wohnung und Beherbergung, nach einem Sehnsuchtsort – mehr Suche geht nicht!

Jesus antwortet mit einer Einladung: „Kommt und seht“! Er wirbt um Vertrauen, hier ist nichts festgelegt: „Vertraut den neuen Wegen. Ihr werdet Antworten auf eure Fragen zu sehen bekommen“! Sich auf die angebotene Gemeinschaft

einlassen, genau hinsehen, auf das, was dann geschehen wird. Mehr als diese Bereitschaft und Aufmerksamkeit wird von Jüngern nicht erwartet. Weder Nachfolge-Voraussetzungen noch ihre Ergebnisse werden genannt. Die Anziehungs- und Ausstrahlungskraft dieser Einladung wird sich von selbst erweisen.

Die Jünger nehmen die Einladung an, kommen, sehen und bleiben den ganzen Tag. Wieder bleibt verborgen, was genau sie dabei erfahren haben. Aber der beiläufige Hinweis auf die 10. Stunde deutet hin auf überzeugende Antworten, erste Erfüllung. Denn schon am nächsten Tag werden sie mit neu gewonnener Überzeugung sagen können: „Wir haben den Messias gefunden“! Der gesuchte Ort ist die Gemeinschaft mit der Person Jesu. Bleiben können setzt alsbald in Bewegung. Denn ihre Erfahrungen sagen sie weiter, die Erkenntnis zieht Kreise. So werden Petrus, Philippus und Nathanael gefunden und eingeladen. Auch sie folgen, treten hinzu in diese neu entstehende Gemeinschaft.

Um Lebensfragen geht es und um Vergewisserungs-Dialoge auf dem Weg zu neuer Nachfolge-Gemeinschaft. Da wird gesucht und gefunden, festgelegte Vorgaben und Ziele gibt es nicht, alles geschieht behutsam und unaufdringlich. Offenheit zur Zukunft und Erfüllungsgewissheit sind miteinander verwoben. Alles liegt daran, bei Jesus zu bleiben. Erste Ausstrahlungen lassen sich beobachten – geplant war das alles nicht. Gefundene werden zu Findenden, Gebliebene zu Zeugen für andere, die kommen, sehen und bleiben. Veränderungen geschehen unspektakulär, eher beiläufig. Im Zentrum bleibt das einladende Lamm Gottes: „Kommt und seht“! Diese Einladung wird zum Versprechen. Jesus-Nachfolge setzt in Bewegung und wird die Sehnsucht nach Lebens-Herbergen nicht unerfüllt lassen. Verheißungsvolle Anfänge.

3. Die einladend-dialogische Perspektive dieses Textes ist für mich nur ein Grund, um für eine Wieder-Belebung der Debatten um Formen christlicher Existenz unter den Begrifflichkeiten von Nachfolge zu werben. Die Suche nach tragfähiger Lebens-Gemeinschaft mag heute andere Formen angenommen haben, aber sie hat nicht aufgehört. Auch gegenwärtig sind Kirchengemeinden mit ihren verschiedenen Kreisen und Gruppen Orte, wo sich diese Suche artikuliert. Wenn Menschen in unseren Gemeinden und Kirchen auftauchen, was bekommen sie zu sehen? Treffen sie auf Gegenüber, die offen und einladend, überzeugt und deshalb überzeugend sagen können: Kommt und seht selbst!? Die in Gesprächen nicht mit fertigen Antworten aufwarten, sondern zuhörend auf heutige Herbergssuchbewegungen eingehen? Die selbst davon geprägt sind, dass sie ihre Gemeinden als Fundorte für Antworten auf Lebensfragen, als Räume bergender Gemeinschaft sehen, wo es sich lohnt zu bleiben? Ich bin sicher:

So geschieht es! Gewiss nicht überall und immer, aber immer wieder: Sonntags und in der Woche, an Kirchentüren und in Gemeinderäumen, in Krankenhäusern, Diakoniestationen, auf Straßen und Plätzen, hier und andernorts!

Darauf dürfen wir vertrauen und beherzt nach unserer eigenen Praxis, unserem eigenen Beitrag fragen. Dem Text entnehme ich wenigstens drei Positionen, die heutige Nachfolge-Praxis verorten können:

Johannes der Täufer ist der Zeuge, der auf Jesus weist. Der Bekenner, der um den Fortgang der Geschichte des Lammes weiß. Nicht nur weil das Wissen um Glaubenstraditionen und -inhalte abnimmt, brauchen wir in unseren Gemeinden Menschen, die die Überlieferungen der Geschichte von Jesus Christus kennen. Die davon reden können, welche Antworten auf grundlegende Lebensfragen in Theologie und Kirchengeschichte gefunden worden sind, weshalb sie sich auch heute bewähren oder neu formuliert werden müssen. Es sind lehrende Stimmen.

Die Jünger sind Suchende nach Antworten auf die großen Fragen des Lebens. Sie hoffen auf Gemeinschaft, wollen Genaueres wissen und Bleibe finden. Die heute Suchenden brauchen Räume, in denen Fragen nach Sehnsuchtsorten gestellt werden können. Wichtig sind sie für Menschen, die noch nicht zur Gemeinde gehören, wie auch für solche, denen sich Lebensfragen neu stellen - auch wenn sie schon lange dazu gehören. Benötigt sind einladende und gesprächsoffene Räume in unseren Gemeinden.

Jesus spricht die Einladung in die Gemeinschaft mit ihm deutlich aus. Sie darf - in gewollter Vielfalt der Ausdrucksformen - heute nicht ausbleiben. Nötigen, Überzeugenwollen und Besserwisserei haben dabei keinen Platz. Angezeigt ist ein respektvolles Agieren im Vertrauen darauf, dass der Auferstandene unaufdringliche Wege zu den Menschen findet, die das Herz ansprechen. Dass er Menschen durch seinen Geist sammelt, weil sie bei ihm die Wahrheit und das Leben finden können. Auch unser Zeugnis steht unter der Verheißung, einer dieser Wege Jesu zu den Leuten zu sein. Deshalb nehmen wir seine einladenden Worte auf: Kommt und seht!

Christoph Anders

1 Folgende Literatur habe ich für diesen Text genutzt: Bonhoeffer, Dietrich: Nachfolge. DBW 4, Hrsg: Kuske, Martin, Tödt, Ilse; München 2/1994; Liebendörfer, Bernd: Der Nachfolge-Gedanke Dietrich Bonhoeffers und seine Potentiale für die Gegenwart; Stuttgart, 2016, bes. 148ff; Gräb, Doris, in: <http://predigten.evangelisch.de/predigt/grosse-fragen-predigt-zu-johannes-1-35-42-von-doris-graeb/>; Fleckenstein, Margit, in: <http://www.ekiba.de/html/content/predigten.html?detail=581>; Neuhaus, Dietrich: in: GPM 59, 3/2005, 342-348; Kaiser, Jürgen, in: http://www.franzoesische-kirche.de/data/user/predigten/24.7.11_JK.pdf;

Nährboden der Nachfolge

(Mt 9,35-38; 10,1-7)

- 35 Und Jesus zog umher in alle Städte und Dörfer, lehrte in ihren Synagogen und predigte das Evangelium von dem Reich und heilte alle Krankheiten und alle Gebrechen.
- 36 Und als er das Volk sah, jammerte es ihn; denn sie waren geängstet und zerstreut wie die Schafe, die keinen Hirten haben.
- 37 Da sprach er zu seinen Jüngern: Die Ernte ist groß, aber wenige sind der Arbeiter.
- 38 Darum bittet den Herrn der Ernte, dass er Arbeiter in seine Ernte sende.
 - 1 Und er rief seine zwölf Jünger zu sich und gab ihnen Macht über die unreinen Geister, dass sie die austrieben und heilten alle Krankheiten und alle Gebrechen.
 - 2 Die Namen aber der zwölf Apostel sind diese: zuerst Simon, genannt Petrus, und Andreas, sein Bruder; Jakobus, der Sohn des Zebedäus, und Johannes, sein Bruder;
 - 3 Philippus und Bartholomäus; Thomas und Matthäus, der Zöllner; Jakobus, der Sohn des Alphäus, und Thaddäus;
 - 4 Simon Kananäus und Judas Iskariot, der ihn verriet.
 - 5 Diese Zwölf sandte Jesus aus, gebot ihnen und sprach: Geht nicht den Weg zu den Heiden und zieht nicht in eine Stadt der Samariter,
 - 6 sondern geht hin zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel.
 - 7 Geht aber und predigt und sprecht: Das Himmelreich ist nahe herbei gekommen.

Verstreute Schnipsel

Alle Aktion liegt bei Jesus: umhergehen, lehren, predigen, heilen, jammern, sprechen, rufen, geben, senden, gebieten und noch einmal sprechen. Alle anderen tun gar nichts. Ja, sie sollen tun, aber „das kriegen wir später“ im Fortgang des Matthäus-Evangeliums. Die Klarheit der Imperative am Ende und in der Folge dieses Textabschnittes speist sich aus den ihnen hier vorangehenden Aktivitäten mit Subjekt Jesus. Diese biblischen Bewegungen bilden den Nährboden der Nachfolge, die verwandelt.

Könnte es sein, dass Matthäus hier, wo es um den Übergang aus dem Tun Jesu in das To-do seiner Gesandten geht, gar keine in sich abgeschlossene Geschichte erzählen will? Könnte gerade darin eine Identifikationsmöglichkeit für Hörende und Lesende liegen? Die Textsequenzen erinnern fast an Gemeindebrief oder Homepage, die vielfältige Anliegen verfolgen: Was war los in letzter Zeit? (V.35) Wie ist die Lage? (V.36) Ein Bild aus der Materialkiste, realistisch und symbolisch zugleich (V.37), dazu ein kurzes Gebet (V.38). Namentlich genannte Haupt- oder Ehrenamtliche (10,1-4), Beschlüsse zu Gemeindegrenze, Wegweisung und Regionalisierung (V.5f), Besinnung auf die Kernaufgabe (V.7) – und für weitere Vorhaben ist leider kein Platz mehr in dieser Ausgabe (vgl. dazu die folgenden V.8-10). Zu Recht lässt sich der hier gewählte Zuschnitt der Perikope für einen 1. Sonntag nach Trinitatis in Frage stellen. Doch auch solche Schnipsel eines Gemeindebriefes, solche Beiträge zu einem Blog haben ihre Aussagekraft.

Deutlich wird: Es tut Not, es wird Zeit, dass über Jesus hinaus Menschen verkündigend und heilend wirken. Jesus scheint mit all seinem Tun für die Transformation – Heilung aller Krankheiten und Gebrechen (V.35c) – summa summarum nicht fertig geworden zu sein. Was sonst ließe ihn nun jammern (V.36a)? Was könnte ihnen denn noch fehlen – denen, die doch vom Wanderer bereits verwandelt, vom Rabbi geschult, mit guter Nachricht informiert, vom Heiland gesund gemacht sind (V.35)? Hier scheint der Anstoß für den Fortgang zur Teilhabe an der Transformation zu liegen. Verschmachtet und zerstreut (V.36b) – da bleibt offenbar etwas unfertig oder unerledigt. Ein Problem, das Jesus (allein) nicht behoben hat.

Und eine Frage an unser aktuelles Verständnis von Nachfolge. Fragen wir nicht zu eilig nach Selbstverständnis, Rolle und Leistung derer, die Jesus nachfolgen. Diese Geschichte ist bei Matthäus ja erst ein Anfang. Den Auftakt machten einzelne Jünger-Berufungen und Jesu Ruf zu den Kranken und Sündern (8,9.13). In beides werden nun alle zwölf Jünger einbezogen (10,1-42). Was ihrer Berufung in die Nachfolge vorangeht, hatten wir zuvor erfahren: einige von ihnen verließen Elternhaus und Arbeitsfeld, um Jesus nachzufolgen (4,18ff; 9,9). *Mathētai* haben die Bergpredigt gehört (5,1ff), mit Jesus im selben Boot gesessen (8,23), mit ihm gegessen (9,10ff) und Kranke besucht (9,19). Genügt das nicht zur Voraussetzung eines Jüngerdaseins? Keine imitatio christi offenbar ohne initio iesu.

Hinsehen – Benennen – Zupacken

Dieser Text redet zur Lage. Für „geängstet und zerstreut“ bieten sich moderne Synonyme an: bemüht (vgl. Mk 5,35 par), müde, ausgezehrt, hungrig, durstig,

süchtig, burned out, am Boden, vereinzelt, ortlos, einsam, beziehungslos! Jesus sieht es und handelt. Schon vorher „sah“ er das Volk und hatte so im Kreis der Jünger Anlauf zur Bergpredigt genommen (5,1). Hier nun folgt dem Sehen das Mitleiden (9,36), dann – oder sogar daraus – erwächst der Auftrag an die Jünger (10,1). Stoff genug für mehr Aufmerksamkeit für die Lage „des Volkes“ und die Bewertung derselben als reichhaltige Erntearbeit! Neben der Dringlichkeit einer Arbeits- und Lerngemeinschaft lässt sich die Reichhaltigkeit dieser Ernte hören.

Besonders Matthäus spricht mit Formen von *polus* von *den* oder *dem* Vielen. Mt 5,12: vielfache Belohnung; 7,13: viele gehen durch die Pforte; 7,22: viele führen Aufträge Jesu aus; 8,11: viele kommen aus allen Himmelsrichtungen; 19,30: viele, die erste sind; 20,28: Erlösung für viele; 22,14: viele sind berufen; vor allem 24,10.11.12: viele kommen unter dem Namen Jesu, fallen ab, verführen andere, erkalten; 25,21.23: viel Verantwortung für treue Knechte.

Jesu Mengenangabe darf getrost als Ermutigung gesehen werden. Einfach die Hände auftun, um nach den Erntefrüchten zu greifen, ist als Verheißung für alle zu verstehen, die zupacken, aufsammeln, bewahren. Ökumenische Versammlungen wie die Weltmissionskonferenz geben eine Ahnung vom *polus* der Ernte.

Ausgerechnet beim „Therapieren“ traut Matthäus den Jüngern einfach alles zu. Und wir? Im Lehren und Predigen scheint Matthäus skeptischer zu sein und grenzt ab. Und wir? Also keine Imitation Jesu durch die Jünger, geschweige denn Identifikation der Jünger mit Jesus, sondern Partizipation der Jünger an Jesu eigenem Handeln. Das ist das Mindeste, was von der Gabe der Vollmacht (*exousia*, 10,1a) zu sagen ist. In diesem Zutrauen zu den Nachfolgenden liegt Provokation genug. Er „gab ihnen Macht“, also Anteil an seinem eigenem Auftrag. Daraus folgt beides: ungläubliche Verheißung (Heilung!) und überfordern- de Verantwortung (Predigt!). So tickt Transformation in Treue.

Matthäus nennt Namen, die Geschichten haben und in Beziehungen stehen. Daraus ließe sich mehr gewinnen. Viele Exegesen zu diesem Text nehmen keinen Bezug auf die Namen. Dabei gibt es unter ihnen z. B. einen *protos* mit Zweitnamen, da sind zwei Brüderpaare, vier haben nur den Namen, bei zweien spielt der Vatername eine Rolle, bei zweien entweder die Familie oder die Herkunft, einer ist Zöllner, einer verriet ihn. Und ihre Namen haben ja nichts Exklusives, wie zweimal Simon und Jakobus andeuten. Wenn es um alltägliche Namen von Menschen geht, die durch ihre Geschichten und Beziehungen Charakter gewinnen, lassen sich dann nicht unsere Namen, Geschichten, Beziehungen in die Linie der Nachfolgenden einreihen?

Trauen wir uns, die Menschen in der Nachfolge beim Namen zu nennen? Aus dem Nachdenken über Namensbedeutungen der damals Aktiven ergibt sich – gerade durch deren Mehrsprachigkeit – ein kulturell weiter Horizont. Den Ruf

in die *exousia* Jesu, den Großauftrag vom Geisteraustreiben bis zum Kranken heilen, erhalten Menschen, die eigene Geschichten haben und selbst in Beziehungen stehen. Und predigen sollen sie auch allesamt – vom „Fels“ bis zum „Verräter“!

Hörende und Lesende werden sich heute ganz unterschiedlich in dem vorgestellten Figurenensemble verorten: Befinde ich mich unter den verschmachtenden Schafen, inmitten der zupackenden Arbeiter, neben den gerufenen Jüngern, bei den bevollmächtigten Gesandten? Oder stehe ich an der Seite des beobachtenden Jesus, der all das sieht und trotz ihres Ungenügens Menschen zu sich ruft und zu anderen sendet? Ausgangspunkt der Sendung in die verwandelnde Nachfolge muss tatsächlich der Blick auf die Menschen aus dieser intensiven Nähe zum mitleidenden und (voll-)mächtigen Jesus sein.

Im Auftrag des Herrn unterwegs!

Zum Gespräch über diese Bibelworte möchte ich folgende Anregungen geben und Fragen stellen: Das Beten von Psalmversen und das Singen von Liedern zur Taufe kann das Gespräch vertiefend eröffnen oder begleiten (Ps 33,13-22; Ps 63,2-9; Ps 73,23-28; Ps 78,1-6).

- a. Ein Blick in den jeweils eigenen, immer viel sagenden Gemeindebrief oder auf die Homepage einer Kirche nimmt die Gemeinde mit. Wie geht das alles? Wie aufmerksam werden für die Lage? Kritische Kurzbilanz (ohne zu jammern!) und gelassene Bewertung (ohne zu viel zu versprechen!)? Erinnerung an den großen Auftrag und Erdung in den kleinen Namen? Verheißen ist die Partizipation an der *exousia* die ja mit Mt 28,18 – mit Bezug zur Taufe – eine Gabe Jesu bleibt und alle Sendung in die Welt trägt.
- b. In Mt 9,36 steht für „geängstet“ in der Lutherausgabe 1984 noch „verschmachtet“. „Schmacht“ ist in meiner Heimat Norddeutschland ein anderes Wort für Hunger und deutet an, dass Menschen hier Angst vor der Leere und Sehnsucht nach (Er-)Füllung haben! Was ist dagegen gemeint, wenn wir uns täglich einreden „alles wird gut“? Wo bleiben trotz allen Heil(ung)shandelns Jesu noch wunde Punkte? Worüber müssen wir, obwohl von ihm schon alles gesagt ist, dringend miteinander reden? Wo steckt, obwohl er dem ganzen Spuk schon ein Ende gemacht hat, der Teufel noch immer im Detail? Mit einem Wort: was bleibt für Menschen

heute in der Nachfolge zu tun? Jesu Anfangen und Zupacken, sein Hinsehen und Mitleiden, sein Zutrauen, Senden und Vollenden gibt unserem ganzen Tun eine verheißungsvolle Perspektive. Es gibt noch viel zu lernen – im fernen Arusha mit den vielen Menschen der Weltmissionskonferenz genauso, wie in nächster Nähe vor Ort.

- c. Wie heißen (unterschiedlich) Aktive der Gemeinde? Was hat man ihnen namentlich mit auf den Weg gegeben? Wie sind sie auf ihre jeweils begebte Art „im Auftrag des Herrn unterwegs“, vgl. den Film „The Blues Brothers“ (1980, Regie John Landis)? Und welchen Charakter hat dieser Auftrag? Ist er belastend oder lustmachend? Inwiefern mischt sich in ihn hinein der Auftrag Jesu an die Jünger? Was ist machbar, was lässt scheitern, was macht trotz allem Hoffnung? Manchmal ist das konkrete Tun des Heilsamen sogar einfacher als das klare Ansagen des Evangeliums. Letzteres darf sich auch einmal in dem schlichten Aussprechen dessen vollziehen, was Jesus selbst gesagt hat, denn die erste Predigt der Jünger in Mt 10,7 zitiert exakt Jesu erste Predigt in Mt 4,17.

Jan Janssen

Andacht über LUKAS 22, 31-34

Ihm blieben noch ungefähr fünf Minuten. Dann war er an der Reihe. Dann würden alle auf seine Antwort warten.

Der Sprecher des Statthalters würde laut und vernehmlich fragen:
„*Silvanus, Tuchhändler zu Bithynien, bist du ein Anhänger des Christentums?*“

Egal, ob er verneinte oder bejahte - die nächste Frage würde lauten:
„*Silvanus, Tuchhändler zu Bithynien, bist du bereit, Trajan, den Kaiser von Rom, als mächtigsten Herrscher der Welt anzuerkennen und ihm als deinen persönlichen Herrn das Kaiseropfer darzubringen?*“

Trotzdem machte Silvanus nach außen hin einen gelassenen Eindruck. (Alles andere hätte in diesem Moment auch fatale Folgen gehabt.)

Seine Antwort stand auch schon seit längerem fest. Eigentlich von dem Tag an, als er wegen einer Denunziation ins Gefängnis geworfen wurde.

Es war Julius gewesen, der neue Tuchhändler am Ort, der ihn angezeigt hatte. Vor nicht allzu langer Zeit hatte der Kaiser Trajan an den Statthalter Plinius geschrieben, dass Christen ins Gefängnis kommen, wenn sie unter Namensnennung von anderen Bürgern als Mitglieder einer christlichen Gemeinde angezeigt werden. Seitdem war es unter den Geschäftsleuten Mode geworden, sich unliebsame Konkurrenten durch eine Anzeige beim römischen Statthalter vom Leibe zu schaffen.

Silvanus hatte eine große Familie. Alle gehörten zu der kleinen Gemeinde, die sich schon lange in seinem Hause versammelte. Wenn er sich als Christ bekannte, würde seine Familie über kurz oder lang auch behelligt werden. Allein sein Tod würde seine Familie in den Ruin treiben.

Und was würde aus der kleinen Gemeinde? In so kurzer Zeit waren da so viele Menschen zum Glauben an Jesus Christus als ihren persönlichen Herrn gekommen. Sie teilten viele Dinge untereinander und die Reicheren unter ihnen sorgten heimlich für den Lebensunterhalt der ärmeren Mitglieder. Und er war der Vorsteher dieser Gemeinde. Wenn er sich jetzt öffentlich als Anhänger des christlichen Glaubens zu erkennen gab, würde diese Gemeinde unweigerlich

zerschlagen und andere von den Mitgliedern würden ebenfalls angezeigt und verklagt werden.

Wenn seine Familie und die kleine Gemeinde eine Überlebenschance haben sollten, dann gab es nur eine Möglichkeit:

Er brauchte die Opferbescheinigung. Damit waren er, seine Familie und die Gemeinde erst mal aus dem Schneider. Er selbst und seine Familie würden dann in den *acta facientes* geführt; das waren die offiziellen Listen der Überprüften.

Er war an der Reihe.
„*Silvanus, Tuchhändler zu Bithynien, bist du ein Anhänger des Christentums?*“
Silvanus betete im Stillen, bat um Vergebung und sagte: „*Nein*“.

„*Bist du bereit, Trajan, den Kaiser von Rom als mächtigsten Herrscher der Welt anzuerkennen und ihm als deinen persönlichen Herrn das Kaiseropfer darzubringen?*“

Silvanus antwortete laut: „*Ja, ich bin bereit*“. Und zweifelte im Stillen, ob seine Entscheidung richtig war.

Am Abend saß er zu Hause – einerseits erleichtert und andererseits immer noch verunsichert. Denn es gab viele Christen, die hatten das Kaiseropfer nicht gebracht und waren gekreuzigt worden. Sie wurden als Märtyrer verehrt. Man redete über sie wie über Heilige. Und dann gab es die Christen, die sich verhielten wie er. Er war nämlich überhaupt nicht der einzige, der das Kaiseropfer dargebracht hatte.

Er erinnerte sich an das Schriftstück, das Lukas, der Arzt, an Theophilus geschrieben hatte, einem Christen in einer Gemeinde ganz in ihrer Nähe. Lukas hatte selbst die ersten Christenverfolgungen unter Nero und Domitian miterlebt. Und in diesem Schriftstück hatte Lukas aus seiner Sicht all das aufgeschrieben, was er an Erzählungen, Überlieferungen von Zeitzeugen und anderen Gemeinden von Jesus zusammengetragen hatte.

Ihre kleine Hausgemeinde hatte eine Abschrift bekommen. Sie war in den vergangenen Jahren eines der wichtigsten Dokumente geworden für ihre Gemeinde. Er selbst konnte nicht lesen. Aber sein Sohn konnte es. Er rief ihn, und ließ sich die Passage vorlesen, wo von Petrus berichtet wurde, der Jesus vor seiner Kreuzigung dreimal verleugnet hatte:

Textlesung. Lukas 22, 31-34

(Da sagt Jesus im Gespräch mit Petrus:)

„Simon, Simon, der Satan hat verlangt, dass er euch wie Weizen sieben darf. Ich aber habe für dich gebetet, dass dein Glaube nicht erlischt. Und wenn du dich wieder bekehrt hast, dann stärke Deine Brüder.“

Daraufhin sagte Petrus zu Jesus: *„Herr, ich bin bereit, mit Dir sogar ins Gefängnis und in den Tod zu gehen.“*

Jesus erwiderte: *„Ich sage Dir, Petrus, ehe heute der Hahn kräht, wirst du dreimal leugnen, mich zu kennen“.*

Drei Gedanken.

Jesus weiß, dass es Situationen gibt, die uns durcheinanderbringen.

Jesus weiß, dass es Situationen gibt, die uns durcheinanderbringen. Er tut nicht so, als gäbe es das nicht. Jesus tut nicht so, als würde das im Leben eine Menschen nicht mehr geben, der mit ihm lebt und ihm nachfolgt. Jesus weiß: solche bedrohlichen Situationen kommen vor.

Für die Christen am Ende des 1. Jahrhunderts war die Situation noch bedrohlicher: Ihr Leben, ihre Familie, die Gemeinden: alles stand auf dem Spiel. Zu seinem Glauben an Jesus stehen oder verfolgt werden. Das kann am Glauben nagen. Dass die ersten Christen dem Druck nicht standgehalten und das Kaiseropfer dargebracht haben. Das gibt es.

Das ist für Jesus nicht die abgrundtief schlimme Ausnahme. Das gibt es. Das weiß er. Und es ist ok, dass ich darunter leide. Dass mir das Schwierigkeiten macht. Dass ich da an die Grenzen meiner Belastbarkeit komme. Dass mir dabei jegliche Motivation flöten geht. Das gibt es.

Jesus kannte die Selbstüberschätzungen des Petrus.

Jesus kennt auch meine Selbstüberschätzungen. Er kennt meine Träume. Er kennt die Bilder, die in mir leben, die Wunschbilder, die ich mir von mir selber mache. Wie ich gerne wäre. Er weiß, wo ich mich in mir selber täusche und mich

falsch einschätze. Dass ich diesen Bildern immer hinterher laufen werde. Jesus tut nicht so, als gäbe es das nicht.

Jesus betet für mich, dass mein Glaube dabei nicht ausgeht.

Jesus betet für mich, dass mein Glaube dabei nicht ausgeht. Dieser Gedanke hat mich total berührt. Jesus sieht und begleitet mich in den Grenzsituationen meines Lebens. Und er ruft mir keine Durchhalteparolen zu. Er fordert nicht mehr Einsatz und Treue. Sondern er betet für mich.

So wie er für Petrus gebetet hat, dass sein Glaube in dieser spannungsgeladenen Bekenntnis-Situation nicht ganz aufhört.

So wie er für die ersten Christen gebetet hat, dass ihr Glaube unter den Nachstellungen der Römer nicht ganz kaputt geht.

Das tut gut.

Und es betet der, der wie kein anderer weiß, was es heißt, allein, verlassen zu sein, körperliche und seelische Schmerzen am Kreuz zu ertragen. Jesus weiß, wovon er spricht.

Jesus braucht mich noch

In Vers 32 sagt Jesus im Vorhinein zu Petrus: *„Wenn du dich wieder bekehrt hast, dann stärke deine Brüder“...*

Wenn du dich wieder bekehrt hast. Jesus geht von vornherein davon aus, dass Petrus in ein Loch fällt, in eine Krise kommt. Sich eine Auszeit nimmt. Sich distanziert von Jesus. Jesus weiß es.

Und der Satz geht noch weiter: *„... dann stärke deine Brüder“*

Das heißt: Petrus wird auch danach noch gebraucht – nach seinem Versagen, nach seiner Krise. Vielleicht wird er danach sogar umso mehr und umso intensiver gebraucht als vorher. Vielleicht wird er sich nach so einer durchlebten Erfahrung noch viel intensiver einsetzen, um die Menschen um sich herum zu stärken und aufzubauen.

Nirgendwo im Neuen Testament wird Petrus das Etikett angehängt „Petrus, der Jesus drei Mal verleugnet hat“.

Nein. Er wird der Fels, auf den die Kirche gebaut wird.
Jeder Heilige hat eine Vergangenheit.
Jeder Sünder hat ein Zukunft.

Für mich heißt das: ich darf aus meinem Loch wieder herauskommen. Es ist nicht der letzte Akt in meinem Drama, dass ich etwas nicht auf die Reihe kriege. Ich muss daran nicht zerbrechen – ich werde noch gebraucht.

Und ich brauche mein Gesicht nicht verstecken. Vor Jesus kann man sein Gesicht nicht verlieren. Weil Jesus mich ansieht, bin ich ein angesehener Mensch.

Jemand, der wie Petrus über sein Scheitern und die an sich selbst erlebten Grenzen geweint hat, wird mit seinen Brüdern und Schwestern ganz anders umgehen.

Ich finde, so ein Text macht uns Mut, wieder aufzustehen.
Weil wir gebraucht werden. Weil wir keinen Makel an uns haben, wenn wir an Grenzen gescheitert sind.

Dazu steht Jesus. Er steht zu uns. Er betet für uns. Er traut uns zu, die anderen zu stärken.

Amen

Christoph Haus

Die Bibelarbeit als Morgenandacht wurde während der Mitgliederversammlung des EMW am 21. September 2017 in Elstal gehalten.

»Sogleich verließen sie ihre Netze...«

Erfahrungen mit dem Bibliolog in Südostasien Verändernde Nachfolge in der Berufungsgeschichte der ersten Jünger (Markus 1, 16-20)

Was ist Bibliolog?

Es ist in Deutschland inzwischen eine beliebte Praxis geworden, sich mit der Methode des Bibliologs biblische Geschichten neu zu erschließen. In vielen Gemeinden und kirchlichen Bildungsstätten gibt es ausgebildete Fachleute, die geschickt einen Bibliolog zu leiten wissen und mit dieser Methode für viele Teilnehmende ein Fenster zu einem neuen und vertieften Verstehen altbekannter Geschichten aufgestoßen haben.

Die Durchführung¹ ist im Prinzip ganz einfach: Nachdem die Methode in ihren Regeln kurz erklärt wird, führt der Leiter oder die Leiterin des Bibliologs in die Situation ein, in der die Geschichte spielt. Es geht dabei darum, ein lebendiges Bild vor dem inneren Auge der Teilnehmenden entstehen zu lassen, so dass sie sich gut in die Szene und ihre handelnden Personen hineinversetzen können. Die sengende Hitze der Mittagssonne in Johannes 6 soll genauso spürbar werden wie die summende Geschäftigkeit im Fischerdorf Kapernaum aus Markus 1.

Danach wird die Bibel an der entsprechenden Stelle geöffnet und der/die Leiter/in beginnt zu lesen.

Der Methode liegt die Idee zugrunde, dass biblische Geschichten an vielen Stellen ein sogenanntes „Weißes Feuer“ enthalten. Dieser Begriff des „Weißes Feuers“ stammt aus der Tradition des Midrasch und meint damit eine Stelle, an der der Text eine offene Frage in sich birgt, etwas das nicht erklärt wird und daher ausgelegt werden muss. Im Gegensatz dazu ist der gedruckte Text sinnbildlich das „Schwarze Feuer“, nämlich das, was keiner Interpretation bedarf, sondern schwarz auf weiß offensichtlich vor Augen ist. In Markus 1, 18 heißt es zum Beispiel „Sogleich verließen sie ihre Netze und folgten ihm nach.“ Der Text gibt hier keinen Raum zur offenen Interpretation. Die Jünger überlegen nicht lange, ob sie nun folgen sollen oder nicht. Dementsprechend wird nach dieser Option auch nicht gefragt. Sie lassen alles stehen und liegen und folgen Jesus nach. Der

Bibliolog orientiert sich einerseits eng am „Schwarzen Feuer“, da er niemals darüber hinaus fragt. Er sucht aber andererseits das „Weiße Feuer“, die offene Frage, die die Teilnehmenden erst tiefer in die Geschichte eintauchen lassen. In diesem Fall kann zum Beispiel gefragt werden: *„Was geht dir, Simon, durch den Kopf, dass du dich so schnell dafür entscheidest, alles liegen zu lassen?“*. Diese Frage wird im Text, also im „Schwarzen Feuer“, nicht beantwortet und lässt daher Raum für offene Überlegungen.

In dieser Weise werden, je nach zur Verfügung stehenden Zeit, den Teilnehmenden nacheinander verschiedene Personen zur Identifikation angeboten („en-rolé“) und ihnen Fragen zu den Beweggründen ihres Verhaltens gestellt. Durch Handzeichen melden sich die Teilnehmenden zu Wort und antworten aus der Rolle heraus, so zum Beispiel: *„Ich, Simon ...“*. Dabei fließen ganz natürlicherweise die persönlichen Lebenserfahrungen und die eigene Kultur in die Antworten mit ein.

Am Ende des Bibliologs wird die Geschichte abschließend im Ganzen vorgelesen und die Teilnehmenden aus ihren Rollen verabschiedet („de-rolé“).

Bibliologerfahrungen in der südostasiatischen Kultur

Mich selbst hat an dieser Methode stets fasziniert, wie Geschichten, von denen man dachte, schon alles zu wissen, plötzlich völlig unentdeckte Schätze zutage förderten. Man sah Personen, die man noch nie wahrgenommen hatte. Man hörte Sätze, die man noch nie bewusst gehört hatte. Man kam zu Erkenntnissen, die einem bisher verschlossen gewesen waren. Und so nahm ich diese Methode in mein Arbeitsfeld nach Südostasien mit. Ich lehrte von 2004 bis 2015 am Lutheran Theological Seminary (LTS) in Hongkong Praktische Theologie mit den Schwerpunkten Religionspädagogik und Homiletik. Für beide Fächer versprach die Methode des Bibliologs ein großes Potential, um neue Entdeckungen mit der Bibel in einem anderen kulturellen Kontext zu machen. In diesen elf Jahren haben Studierende der Theologie mit dem Berufsziel Pfarrer/in aus dem ganzen südostasiatischen Raum meine Kurse besucht. Sie kamen aus China und Hongkong, aus Indonesien und den Philippinen, aus Laos und Kambodscha, aus Myanmar und Thailand, und auch aus Australien. Bei der Einführung der Methode des Bibliologs, die ursprünglich in den USA aufkam und in Deutschland weiterentwickelt wurde, war ich gespannt zu sehen, wie Menschen aus einem anderen Kulturkreis mit dieser Form der Interpretation von biblischen Geschichten umgehen würden.

Verändernde Nachfolge – die erste Generation

Viele meiner asiatischen Studierenden waren Christinnen und Christen der ersten Generation. Für sie war also die Begegnung mit den biblischen Geschichten und den tiefen menschlichen und geistlichen Erfahrungen, die darin stecken, keineswegs ein „alter Hut“, sondern durchaus Neuland. Die Formulierungen, die Gedankenwelt, die Bilder und die darin steckende Kultur des alten Israels oder der Zeit Jesu wurden mit anderen Augen wahrgenommen. Ihre Herangehensweise an die Texte des Neuen und des Alten Testaments nahm ihren Weg immer auch mit Blick auf die Lebensweisheiten und die Ethik der Geschichten ihrer jeweiligen eigenen Kultur und Herkunftsreligion.

Ein Bibliolog über das Narrativ der Berufung der ersten Jünger in Markus 1, 16-20 bringt also in besonderer Weise das Erleben der Berufung in die Nachfolge Christi im Kontext der asiatischen Kulturwelt zur Sprache. Welche Aspekte dabei im Unterschied zu Teilnehmenden anderer Kulturen in den Vordergrund rücken, dafür möchte ich im Folgenden ein Beispiel herausgreifen:

Verändernde Nachfolge im Konflikt mit der „Kindlichen Pietät“

Wer selbst das erste Mitglied seiner Familie ist, das sich zum Christentum bekehrt, für den ist das eigene Bekehrungserlebnis eine sehr präsente, starke und prägende Erfahrung. Die Entscheidung zur Nachfolge Christi wird stets als eine lebensverändernde Wendung wahrgenommen. Die Berufung in den Dienst der Kirche geht dementsprechend sogar einen Schritt weiter und spitzt diese Erfahrung noch weiter zu. Wenn ein möglicherweise bereits erlernter Beruf aufgegeben wird, um ein neues Studium aufzunehmen, treten zu den religiösen Überzeugungen auch wirtschaftliche Fragen hinzu. Wer wird das Studium finanzieren? Wie kann man den finanziellen Verpflichtungen der Familie gegenüber gerecht werden?

Auf jeden Fall jedoch vollzog sich diese Berufung in der kritischen Auseinandersetzung mit dem traditionellen Glauben der eigenen Familie. Dieser Familienglaube konnte im Wesentlichen buddhistisch geprägt sein, war aber oft eine Mischung von Buddhismus und Ahnenverehrung. Für die chinesischen Studierenden spielte der Konfuzianismus in ihrem ethischen Verständnis von Familie und der Beziehung zu den Eltern eine hervorgehobene Rolle.

Dies ist insofern brisant, als in der chinesischen Kultur die sogenannte „Kindliche Pietät“ von höchster Bedeutung ist, d. h. die eigenen Eltern zu ehren, zu

respektieren und die Ahnen zu verehren. Die „Kindliche Pietät“ wird im chinesischen Kulturraum als eine Kardinaltugend betrachtet, die in vielen Geschichten beschrieben und in Bildern dargestellt wird.

Konfuzius beschreibt es in seinem Buch von der „Kindlichen Pietät“: (孝經 / 孝经, *Xiàojīng*) folgendermaßen:

„Kindliche Pietät ist die Grundlage der Tugend und der Ursprung aller geistigen Kultur. Setz dich wieder hin und lass mich zu dir sprechen. Körper, Haar und Haut hast du von den Eltern empfangen, die sollst du nicht zu Schaden kommen lassen; damit fängt die Kindespietät an. Das Rechte tun und auf dem Pfad des Guten wandeln und so einen guten Namen auf die Nachwelt bringen, auf dass die Ahnen geehrt werden, das ist die Krönung der Pietät. Sie beginnt damit, dass man seinen Eltern dient, führt zum Dienst beim König und endet mit dem Gewinn eines Charakters ...“

Eine Bekehrung zum Christentum und schließlich die Entscheidung Theologie zu studieren und in den Dienst der Kirche zu treten, kollidierte daher massiv für diese Studierenden mit dem eigenen Gewissen und der gesellschaftlichen und familiären Erwartung, eine gute Tochter oder ein guter Sohn zu sein. Es wird geradezu als Verrat am gesellschaftlichen Prinzip der „Kindlichen Pietät“ erlebt.

Insofern ist eine der Schlüsselfragen, die die asiatischen Teilnehmenden des Bibliologs bei der Berufungsgeschichte der ersten Jünger bewegt, die Auseinandersetzung mit Zebedäus, dem Vater der beiden Brüder Johannes und Jakobus, der in den Versen 19 und 20 genannt wird.

In der Absicht, die Teilnehmenden von ihrem eigenen Gewissenskonflikt in der Rolle der Kinder zu entlasten, habe ich in der Regel den Vater Zebedäus selbst zu Wort kommen lassen, indem ich den Teilnehmenden seine Rolle anbot: *„Du bist Zebedäus, der Vater von Jakobus und Johannes. Zebedäus, was geht dir durch Kopf und Herz, wenn du deine Söhne ziehen siehst?“*

Die Antworten, die aus dieser Rolle heraus gegeben wurden, folgten verständlicherweise oft weiterhin der gedanklichen Linie dieses Eltern-Kind-Konflikts, aber aus der Sicht des Vaters: Zunächst einmal stand die Frage nach der wirtschaftlichen Verantwortung der Söhne dem Vater gegenüber im Zentrum. Wie wird es mit seiner Versorgung weitergehen, wenn seine Söhne „sogleich die Netze verlassen“ und sich beruflich anders orientieren? Folgende Antworten wurden gegeben:

„Wie soll ich ohne meine beiden Söhne denn jetzt das ganze Fischereigeschäft bewältigen?“

„Die Jugend ist immer so hitzig und schnell in ihren Entscheidungen. Wie kann man denn alles gleich hinwerfen und davonlaufen?!“

„Da kommt einer einfach daher und nimmt mir meine Kinder weg!“

„Einer muss beim Geschäft bleiben. Ich kann ja nicht jetzt auch noch das Einkommen der Familie gefährden.“

„Ich habe mir dieses Geschäft hier aufgebaut. Ich muss hier bei meinen Booten bleiben.“

Ein anderer Gedankenkreis beschäftigte sich mehr mit der selektiven Dimension der Berufung. Wie wird der Vater es aufnehmen, dass seine Söhne einen anderen Weg verfolgen? Möchte er vielleicht insgeheim ebenfalls dem Glauben an Jesus Christus nachfolgen? Und warum wurde er von Jesus nicht berufen, ihm zu folgen? Manche spielten daher mit dem Gedanken, dass der Vater eventuell ebenfalls gerne Jesus gefolgt wäre:

„Ich, der Vater Zebedäus, wäre auch gerne mit Jesus mitgekommen.“

„Warum hat er mich nicht berufen?“

„Ob Jesus mich für zu alt hält, um ihm nachzufolgen?“

Eine dritte Gruppe an Antworten beschäftigte sich mit dem Wunsch nach einer fortgeführten und versöhnten Vater-Kind-Beziehung nach der Berufung:

„Ich, der Vater Zebedäus, werde den beiden trotzdem meinen Segen für ihren Weg geben.“

„Vielleicht kommen sie ja zurück? Ich hoffe, sie lassen mich nicht im Stich.“

Auswertung

Dieser Ausschnitt aus der Arbeit mit dem Bibliolog zum Thema der Berufung zur Nachfolge Christi zeigt, dass diese Methode in der Lage ist, ganz verschiedene Fenster zu öffnen.

Für Christinnen und Christen, die aus etablierten traditionsreichen Gemeinden kommen, ist der Bibliolog eine spannende Herangehensweise, um alte, schon gut bekannte Geschichten neu zu entdecken. Die Suche nach dem „Weißen Feuer“ in einer Narration eröffnet neue Perspektiven und fragt in ungewohnter Weise aus der Sicht der hier handelnden Personen. Sie hilft, einen vertieften Einblick in die Gefühlswelt der Akteure zu erhalten. Damit wird ein Vordringen in tiefere Schichten des Verstehens und der Beweggründe für ein bestimmtes Verhalten innerhalb einer Erzählung ermöglicht.

Es wird aber auch deutlich, dass der Verlauf und die Antworten, die während eines Bibliologs gegeben werden, immer auch geprägt sind vom kulturellen Umfeld seiner Teilnehmenden.

Durch die aktive Partizipation an der Auslegung der biblischen Geschichte tritt die Kultur der Teilnehmenden in ihrer je typischen Weise in einen Dialog mit dem Bibeltext. Die eigene kulturelle Prägung mit ihren Wertvorstellungen und ihrer verinnerlichten Ethik findet damit Eingang in die biblische Interpretation. Dies wird immer dann besonders offensichtlich, wenn in den biblischen Texten menschliche Grunderfahrungen zur Sprache kommen. Der Bibliolog öffnet dann ein Fenster in die Kultur der Menschen, die an der Methode teilnehmen. Für mich als westlich geprägte Leiterin eines Bibliologs in einem südostasiatischen Umfeld war dies ein großartiges Lernfeld, um mehr über die Kultur meiner Studierenden im Spiegel der biblischen Geschichten zu erfahren. Es ist spannend zu sehen, wie das Verhalten biblischer Akteure bei manchen Teilnehmenden kulturbedingt Erstaunen auslöst, während andere die gleiche Verhaltensweise für selbstverständlich halten. Hier gibt es ein großes Potential, das viele weitere Entdeckungen verspricht.

Gabriele Hoerschelmann

1 Für eine ausführliche und gründliche Beschreibung der Methode wird verwiesen auf: Pitzele, Peter: *Scripture Windows: Toward a Practice of Bibliodrama*, Los Angeles 1998; und für den deutschsprachigen Raum: Pohl-Patalong, Uta: *Bibliolog, Gemeinsam die Bibel entdecken, im Gottesdienst, in der Gemeinde, in der Schule*, Stuttgart 2005.

Besungene Nachfolge

„Nachfolge“ gilt als wichtiger Begriff in hiesigen theologischen Traditionen und der Praxis des christlichen Lebens. So sollte man annehmen, dass diese besondere Ausdrucksform des Glaubens auch einen sichtbaren Platz im Liedgut findet. Der statistische Befund für den Stammteil des Evangelischen Gesangbuches (EG) lautet jedoch: Nachfolge als eigener Begriff wird in keinem Lied erwähnt.¹ Für „nach-folgen“ in unterschiedlichen Kombinationen sind es 8 Treffer, ähnlich steht es um „voran-gehen“. Der Ruf, Gott bzw. Jesus zu folgen, ergeht insgesamt 22 Mal, während es genau 12 Mal um das Thema Jünger in verschiedenen Zuordnungen geht.² Unabhängig davon, dass die bezeichneten Inhalte auch unter anderen Begrifflichkeiten auftauchen mögen, ist für den EG-Stammteil festzuhalten, dass jedenfalls die Begriffe dieser Wortfelder nicht zum Kernbestand des EG-Liedguts zählen.

Etwas überraschend ist deshalb der Umstand, dass unter der Hauptabteilung „Glaube-Liebe-Hoffnung“ eine eigene Rubrik des EG mit „Umkehr und Nachfolge“ überbeschrieben ist. Zwölf Lieder sind darin versammelt (384-395).³ Einige beziehen sich auf Umkehr, andere stärker auf Nachfolge, wobei die thematischen Grenzen fließend sind.⁴ Die meisten Lieder sind im Zeitraum von 1653 – 1738 zu verorten, manche wurden von bekannten Dichtern wie Nicolaus Graf von Zinzendorf (391) und Gerhard Tersteegen (392 und 393) verfasst. Die Lieder lassen höchst unterschiedliche Nachfolge-Aspekte anklingen: „Lasset uns mit Jesus ziehen, seinem Vorbild folgen nach“ (384), oder „Mir nach', spricht Christus unser Held“ (385), „Jesu, geh voran auf der Lebensbahn“ (391). Jenseitshoffnungen durchziehen viele Lieder⁵, während das die Sammlung beschließende „Vertraut den neuen Wegen“ (395) ganz eigene Akzente setzt.

Im Folgenden werden zwei Lieder dieses Abschnittes etwas genauer betrachtet.⁶

Jesu, geh voran [EG 391]⁷

Zwei Hinweise mögen genügen, um die herausragende und weltweite Bedeutung dieses Liedes zu verdeutlichen: Im Gesangbuch der Evangelischen Brüdergemeine findet es sich unter der Überschrift „Die Lebenszeit“ mit zehn auf über vier Seiten abgedruckten Übersetzungen.⁸ Außerdem hat es Aufnahme gefunden in die Sammlung „Geistliches Wunderhorn“, einer Art „best of“ von Kirchenliedern verschiedener Epochen.⁹

Dafür ist zuerst der berühmte Verfasser des Textes verantwortlich: Nicolaus Ludwig Graf v. Zinzendorf (1700-1760). Von ihm sind etwa 2.000 Lieddichtungen überliefert, viele wurden in Gesangbücher der Brüdergemeine aufgenommen, im EG sind es sechs.¹⁰

Für den Text sind allein drei verschiedene Jahreszahlen und Orte angegeben. Es findet sich jedoch auch die Notiz: „bearbeitet von Christian Gregor 1778“. Dieser war ein vielseitig begabter Organist und Musiker in Herrnhut und anderen Gemeinden.¹¹ Solche Hinweise deuten in der Regel auf eine interessante Textgeschichte.

Grundlage des Textes sind sowohl ein umfangreiches „Seelenbräutigam“-Lied von Zinzendorf (1721), als auch ein von ihm im selben Jahr verfasstes Morgenlied („Glanz der Ewigkeit“).¹² Gregor hat in viele Zinzendorf-Lieder ordnend eingegriffen, sie überarbeitet und geglättet - was mancherorts auch sprachliche Verluste mit sich brachte. Folgende Eingriffe sind hier erwähnenswert: Er fügt drei Verse aus dem Seelenbräutigam-Lied und einen Vers aus dem Morgenlied zusammen, letzteren mit einem neuen Schluss. Nun wird statt des „ich“ durchgängig das „Wir“ der singenden Gemeinde verwendet, aus dem ursprünglichen „Seelenbräutigam“ wird nun „Jesu, geh voran“ als neuer Auftakt. Wo Zinzendorf noch „Liebster“ notiert hatte, steht jetzt in Strophe 4 „Jesus“, wo für ihn Christus noch als „Weg ins Vaterland“ (Joh. 4,16) verstanden wurde, findet sich dieser direkte Bezug nicht mehr. Das Lebensweg-Motiv war gleichwohl auch bei Zinzendorf prägend: „Ordne meinen Gang, Liebster, lebenslang“. Selbst wenn

ö Jesu, geh voran

391

1 Je - su, geh vo - ran auf der Le - bens -
bahn! Und wir wol - len nicht ver - wei - len,
dir ge - treu - lich nach - zu - ei - len; führ uns
an der Hand bis ins Va - ter - land.

2 Soll's uns hart ergehn, / laß uns feste stehn / und auch in den
schwersten Tagen / niemals über Lasten klagen; / denn durch
Trübsal hier / geht der Weg zu dir.

3 Rühret eigner Schmerz / irgend unser Herz, / kümmert uns ein
fremdes Leiden, / o so gib Geduld zu beiden; / richte unsern
Sinn / auf das Ende hin.

4 Ordne unsern Gang, / Jesu, lebenslang. / Fühst du uns durch
rauhe Wege, / gib uns auch die nöt'ge Pflege; / tu uns nach
dem Lauf / deine Türe auf.

Text: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1721) 1725, London 1753, bearbeitet von
Christian Gregor 1778. Melodie: Adam Drese 1698

Gregors Eingriffe durchaus umfassend sind, so lassen sie sich insgesamt wohl nachvollziehen.

Kurz einen Blick auf die sehr eingängige, damals neue, wenngleich wenig anspruchsvolle Melodie. Sie stammt von Adam Drese¹³ und war zuerst dessen Lied „Seelenbräutigam, Jesu Gottes Lamm“ (1698) beigegeben. Er vertonte viele weltliche, später auch geistliche Gedichte anderer. So ist die ursprüngliche Melodie wohl in pietistischen Erbauungsstunden auch im Hause Dreses erklingen und hatte von daher auch Zinzendorf erreicht. Er griff den Textauftakt auf und setzte dann mit eigenen Versen fort. Eines ist deutlich: Ohne diese eingängige Melodie hätte sich das Lied wohl kaum in gleicher Weise weltweit verbreitet.

Der Autor war 21 als er das Lied komponierte, gerade volljährig geworden und zurückgekehrt von einer langen Reise in den Westen Deutschlands und verschiedene Länder Europas. Er hatte den Staatsdienst vor sich, eine Laufbahn, die er nicht wollte. Für ihn standen die damit verbundenen, auch öffentlichen Verpflichtungen im Gegensatz zu seiner Absicht, leidenschaftlicher Jünger Jesu sein zu wollen. Es war eine Zeit mit weitreichenden privaten und beruflichen Entscheidungen. So hatte das Weg-Motiv einen konkreter Lebensbezug in unklarer Situation: Es ging dabei auch um Grenzüberschreitungen im Blick auf feste Normen im Leben von Adel und Bürgertum.

Welche auf Nachfolge bezogenen Inhalte transportiert nun das Lied, wie es im EG vorliegt? Intensive Zwiesprache mit Jesus, Gebet und Bitten gehen ineinander über. Keine profunde Theologie wird hier ausformuliert, sondern der Ausdruck von Frömmigkeit einer Gruppe, die sich in Jesus gehalten weiß. Das Motiv des Lebensziels leuchtet am Ende jeder Strophe neu auf: Menschliches Dasein wird vom Ende her, aus der „Ewigkeitsperspektive“ (Henkys) verstanden: Weg, Gang, Lauf, Bahn beschreiben dies. Es gibt keine Entwicklung der Gedanken, keine Summe, die den Text beschließt. Am Ende der Strophen stehen Hauptsätze, quasi wie eindringliche und eingängige Losungen: Nicht Originalität, sondern Klarheit der Gedanken ist das Programm, mit dem Ziel, auf- und angenommen, verstanden zu werden in der singenden Gemeinde! Für diesen Weg wird von Jesus in immer neuen Bildern Beistand, Führung und Kräftigung erbeten: Weil er uns die letzte Tür öffnen wird, gibt es Zuversicht, am Ende des Laufes nicht zurückgewiesen zu werden.

Die Platzierung des Liedes unter der Rubrik „Umkehr und Nachfolge“ ist nicht nur aufgrund der Rede von „vorangehen“ und „folgen“ unmittelbar einleuchtend. Erwartbar wäre nun ein Lied über die konkrete Gestaltung der Nachfolge. Es ist

aber zu sehen, dass vordergründig eher allgemein über das Lebens-Weg-Motiv, über die Vollendung am Ende der Lebens-Zeit gesprochen wird!¹⁴ Und doch sind Hinweise auf ein „Wie“ der Nachfolge erkennbar. Dort nämlich, wo insbesondere bei „rauen Wegen“ und in „schwersten Tagen“ um „Geduld“ gebeten wird, um die Kraft, „niemals über Lasten (zu) klagen“ und um „Pfleger“. Die differenzierte Konzentration auf die Bitte um umfassende, stärkende Begleitung erhält ihren Sitz vor allem im von Leid und Schmerz gezeichneten Leben, in Situationen, die vom Kreuz-Tragen in der nicht-erlösten Welt wissen. Die tröstende Ewigkeitsperspektive wird als Kraftquelle verstanden, die zum Durchhalten auffordert und befähigt. An keiner Stelle wird Weltflucht propagiert. Vor allem in schwierigen, bedrohlichen Lebens-Zusammenhängen lassen sich so formulierte Gebete und Bitten durchaus als konkrete Ausgestaltungen der Nachfolge verstehen.

Ist ein solches Denken heute nachvollziehbar oder ganz persönlich gefragt: Möchten wir in dieses Lied einstimmen? Aus eigenen pastoralen Erfahrungen lässt sich diese Frage, mindestens im Blick auf die ältere Generation, bejahen. Bei Seniorengeburtstagen, Jubiläen von Trauungen und Konfirmationen erweist sich dieses Lied als im kollektiven Gedächtnis fest verankert. Es ist offenbar ein tröstlicher Gedanke, den eigenen Lebensweg als unter Jesu Führung gelebt zu wissen, Erfahrungen an schwere Zeiten nicht verdrängen zu müssen und auch Gedanken über das Ende zulassen zu können. Findet sich darin aber nicht doch eine besondere Sicht auf Welt und Leben, eine seltsame Mischung von Pessimismus und Glaubenszuversicht? Wird in solchem Singen – womöglich unbewusst – in verschiedene Lebensabschnitte, auch in Fragmentarisches, eine bestätigende geistliche Linie nachträglich eingezeichnet? Wo eine solche Motivation angenommen werden kann, wird das, was bei Zinzendorf in einer höchst spannungsvollen Lebenssituation gelten sollte, vom konkreten Kontext verlagert in eine allgemeine Beschreibung des Lebens? Es bleibt abzuwarten, welche Zugänge nachfolgende Generationen finden werden.

Der explizite Jesus-Bezug war für den Verfasser und viele der später Singenden eine Quelle des Trostes. Es fällt uns heute vielfach schwerer, Trost in dieser Weise zu formulieren. Dennoch sehe ich Resonanzpotentiale solcher Formulierungen, wenn Bitten und Fragen zusammengehalten werden: Wo finde ich das „Wir“, die Gemeinschaft, von der der Text ausgeht? Brauche ich sie wirklich, um mit ihr zusammen ihm „getreulich nachzueilen“ – oder verstehe ich Nachfolge eher als Individualvorhaben? Rechne ich damit, dass es so etwas wie „Führung“ in meinem Leben gibt oder geben sollte – oder verstehe ich es eher als eine Mischung von Planungen, Widerfahrnissen und Zufall? Kann es in meinem Leben – jenseits des Gottesdienstgeschehens – Raum geben für eine Jesus-Gegenwart?

Sind heute Situationen von Verzweiflung, Leid und Sinnlosigkeit als Bewährungsproben für eine Ausrichtung an jesuanischer Praxis zu identifizieren, oder verbinden wir Nachfolge eher mit gelingendem Leben? Solche und ähnliche Rückfragen werden zeigen, wo es in heutigen Gemeinden Brücken zum Text gibt und wo neue Erfahrungen eher anderen Ausdruck finden wollen.

Vertraut den neuen Wegen (EG 395)¹⁵

Mit diesem jüngsten Lied endet die Rubrik „Umkehr und Nachfolge“. Es hat seit seiner Entstehung im Jahr 1989 eine unerwartet große Verbreitung erfahren und gehört mittlerweile zu den meist gesungenen Gottesdienst-Liedern der letzten beiden Jahrzehnte.

Der Autor, Klaus Peter Hertzsch (1930 – 2015)¹⁶, wurde u. a. bekannt als Verfasser biblischer Balladen (z.B. zum Propheten Jona). Dort setzte er seine Absicht um, biblische Geschichten poetisch aufzunehmen.

Der konkrete Anlass der Abfassung des Textes war der Traugottesdienst einer Patentochter im Sommer 1989. Dafür war 1. Mose 12, 1ff als biblischer Text gewählt worden, der als ein zentrales Motiv im Lied aufgenommen wird. Der Text war für den Gottesdienst vervielfältigt worden, verbreitete sich über Kopien rasch und wurde bereits während der Friedensdekade 1989 gesungen. So auch am Bußtag, beim Ökumenischen

Vertraut den neuen Wegen

395

Ver-traut den neu-en We-gen, auf die der Herr 1
weil Le-ben heißt: sich re-gen, weil Le-ben wan-

uns weist,
dem heißt. Seit leuch-tend Got-tes Bo-gen am ho-

hen Him-mel stand, sind Men-schen aus-ge-ze-

gen in das ge-lob-te Land.

Vertraut den neuen Wegen / und wandert in die Zeit! / Gott 2
will, daß ihr ein Segen / für seine Erde seid. / Der uns in frühen
Zeiten / das Leben eingehaucht, / der wird uns dahin leiten, / wo
er uns will und braucht.

Vertraut den neuen Wegen, / auf die uns Gott gesandt! / Er selbst 3
kommt uns entgegen. / Die Zukunft ist sein Land. / Wer auf-
bricht, der kann hoffen / in Zeit und Ewigkeit. / Die Tore stehen
offen. / Das Land ist hell und weit.

Text: Klaus Peter Hertzsch 1989. Melodie: Lob Gott getrost mit Singen (Nr. 243)

Abschlussgottesdienst in Jena.¹⁷ Das Überschreiten der Grenze des persönlich-privaten Raums geschah so rasch, weil der Text offenbar unmittelbar zum Ausdruck brachte, was viele Menschen in der DDR im Sommer dieses Jahres betraf: Eine Bewegung von Unruhe und Aufbruch durchzog das Land und fand Resonanz in diesen Versen. Es war wie beim Exodus-Motiv auch ein Ansingen gegen Hoffnungslosigkeit und die Macht der Unterdrücker.

Jede Strophe beginnt mit der gleichen Aufforderung zum Vertrauen. Im ersten Vers geht es um Räume, Leben wird beschrieben als Wandern und sich auf den Weg machen. Verschiedene biblische Assoziationen finden sich: Abraham, der im Regenbogen symbolisierte Gottesbund mit Noah, verknüpft mit der Hoffnung auf bessere Zeiten.¹⁸ Das gelobte Land weist auf die Exodus-Erfahrung.¹⁹ Die Rede vom Aufbruch in Neues erweist sich als anschlussfähig für verschiedene Schwellensituationen (Ehe-Schließung, politische Umbrüche etc.).

In der zweiten Strophe steht die zeitliche Dimension des Lebens im Mittelpunkt. Der Aufruf zum Wandern wird als Auftrag Gottes gefasst, die Abrahamsverheißung (Segen für die Völker) auf alle Heutigen ausgedehnt. Auch das Thema der Schöpfung klingt an: Das Einhauchen des Atems Gottes weist hin auf den zweiten Schöpfungsbericht, die Segenswirkung wird über menschliches Leben hinaus auf die ganze Erde ausgedehnt.

In der dritten Strophe wird der Auftragscharakter des Lebens nochmals unterstrichen „Die Wandergeschichte der Christenheit wird so zur Sendungsgeschichte“.²⁰ Es ist ein durchaus adventliches Bild: Menschen sind unterwegs und Gott kommt ihnen entgegen, wie der Vater dem verlorenen Sohn im Gleichnis entgegenkommt.

Der Autor hat es auf der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Budapest 1984 so formuliert: „Die Zukunft erwarten wir – mutlos und gespannt, planend oder hinnehmend. Aber das Reich Gottes erwartet uns und hat seine Türen weit aufgetan, erwartet uns quer durch die Zeit – unaufhörlich – jetzt.“²¹ Die Zukunft wird zum Gelobten Land, dem wir entgegen gehen.²² Rückblickend hat der Verfasser es so beschrieben: „Ich jedenfalls sehe mit Staunen und Dankbarkeit, wie ein einfacher Text, der für einen speziellen, begrenzten Anlass geschrieben wurde, Leben gewinnt aus der biblischen Botschaft, der er sich verdankt, und aus der Zeit- und Gotteserfahrung von Gemeinden, in denen er gesungen wird“.²³ Kommt dazu aber nicht auch eine aufmerksame Weltwahrnehmung, die im Lichte biblischer Verheißung ein Lied entstehen lässt, das dann über den Tag hinaus Kraft entfaltet?

Dem Text war von Beginn an keine eigene Melodie mitgegeben worden. Schließlich entschied sich die Gesangbuchkommission für die seit dem Mittelalter vielfach bearbeitete, zuversichtliche und bekannte Melodie von „Lob Gott getrost mit Singen (EG 243).“²⁴

Wie wird in diesem Lied über Nachfolge gesprochen?

Wiederholte Rufe in gemeinschaftliche Nachfolge strukturieren den Text, als Aufforderungen zum Vertrauen in neue Wege. Wer ruft da wen? Insofern das Lied aus dem ursprünglichen Kasus und seinem familiären Kontext herausgetreten ist, lässt sich sagen: Hier spricht das Ich eines Dichters mit hoher Autorität. Da weiß einer, wie es um das Leben steht und um Gottes Willen für die Menschen. Er wendet sich an eine nicht näher bezeichnete Gruppe. Die Grenzen von Miteinander und Gegenüber sind fließend, denn „Ihr“ und „wir/uns“-Formulierungen folgen dicht aufeinander. Begründend wird erinnert an vergangene Heilstaten Gottes in Schöpfung und Geschichte des Gottesvolkes, in die auch die Angeredeten einbezogen werden. Sie stehen damit in einer Kontinuität zu anderen, die sich – wie Abraham, Noah und Mose – Gottes Führung in „frühen Zeiten“ anvertraut haben. Solches Vertrauen äußert sich auch heute in der Bereitschaft zum Losgehen und Aufbrechen in „das gelobte Land“, zum Wandern in unbekannte, verheißungsvolle Räume. Diese Haltung ist tragend für ein von Gottes Auftrag her geführtes Leben, mit seinem erklärten Ziel für die Gemeinschaft der Wandernden.²⁵ Von Gott an Orte der Wahrnehmung von Verantwortung, von wachsamer Zeitgenossenschaft geführt – „wo er uns will und braucht“ – gilt: „Gott will, dass ihr ein Segen für seine Erde seid“! In einer solchen, Grenzen überschreitende Ausbreitung von Segen, ist kein Raum für Ausgrenzung oder Anthropozentrismus.²⁶

Auffällig ist das Fehlen expliziter Bezüge auf Jesus²⁷, seinen Ruf in die Nachfolge oder überhaupt auf neutestamentliche Motive. Es scheint, als bedeuten diese für den hier geschlagenen Bogen keine Zäsur. Deutlich ist hingegen ein ausdifferenzierter Bezug der Wandernden auf Gott und seinen Willen. Dieser äußerte sich in Schöpfung und Heilsgeschichte, setzt sich gegenwärtig fort in Wegweisung, Leitung und Sendung und findet einen faszinierenden Ausblick darin, dass Gott uns aus der Zukunft entgegenkommt. Dem Aufbruchs- und Wagnisbereitschaft menschlichen Lebens korrespondiert also die Treue Gottes durch die Zeiten hinweg. Sie entzieht sich – seit der göttlichen Selbstoffenbarung an Mose im Dornbusch (Exodus 3) – allerdings allen Festlegungsversuchen und ist

ihrerseits zukunfts offen.²⁸ Die Gemeinschaft der Wandernden kennt die Wege in die Zukunft nicht, wird aber den erkennen, der ihr aus der Zukunft entgegen kommt.

Dies ist der verheißungsvolle Zeit und Ewigkeits-Horizont der Wanderschaft. Gegen alle Dunkelheiten leuchtet das Land Zukunft „hell und weit“, gegen alle Hindernisse wird gesagt: „Die Tore stehen offen“! Angstfreies Aufbrechen ist möglich.²⁹ In der entgegenkommenden Zukunft Gottes sind Raum und Zeit, Zeit und Ewigkeit ineinander verwoben. Dadurch wird ein besonderes Verständnis von Nachfolge sichtbar: Denn es geht keiner voran, der Orientierungen gibt und es laufen auch keine Einzelnen oder Gruppen, lernen wollend, einem Meister nach. Die hier in starken biblischen Bildern einprägsam beschriebene Existenzweise ist die des wandernden Gottesvolkes: Von Gott in die Welt gesandt, begleitet und erwartet.

Jesus, der zu den Fischern lief (EG 313)

In einer anderen kleinen Rubrik des EG, „Biblische Erzähllieder“ (311-315), findet sich ein weniger bekanntes, aber für unseren Zusammenhang höchst aufschlussreiches Lied: „Jesus, der zu den Fischern lief“.

Der vielfältig engagierte holländische Poet und Germanistikprofessor Ad den Besten (1923 – 2015) hat den Text 1961 verfasst.³⁰ Dieser reflektiert seinen Einsatz für ein zeitgemäßes Kirchenlied, in dem auch neue Frömmigkeitsthemen – Suchen, Zweifeln und Fragen – ihren Platz finden. Die eingängige, und – bis auf die letzte Zeile – auch leicht singbare Melodie stammt von dem früh verstorbenen holländischen Kirchenmusiker Frits Mehrrens (1922 -1975).³¹ Offenbar war das Lied zunächst für den Gebrauch im Kindergottesdienst vorgesehen.

Die folgenden Gedanken beziehen sich – ohne die Möglichkeit eines sprachlichen Abgleichs mit dem Original – auf die sprachgewandte Übertragung, die Jürgen Henkys vorgelegt hat.³² Die beiden ersten Strophen durchzieht ein Wechsel der Zeiten von damals und heute.³³ Zunächst wird an zwei Texte aus dem Matthäusevangelium erinnert: Die Berufung der ersten beiden Jünger (Mt. 4, 18-22) mit der Aufforderung zum Wagnis, ihre Netze zu verlassen. Dann das „zur Seite nehmen“ des Zöllners Matthäus (Mt. 9, 9-13), wobei Aspekte aus anderen Begegnungen Jesu mit Zöllnern (Zachäus!) kunstvoll eingewoben sind.

Jesus, der zu den Fischern lief

313

Je - sus, der zu den Fi - schern lief und Si - mon
 und An - dre - as rief, sich doch ein Herz zu
 fas - sen, die Net - ze zu ver - las - sen - viel -
 leicht kommt er auch heut vor - bei, ruft mich und
 dich, zwei o - der drei, doch al - les auf - zu -
 ge - ben, und treu ihm nach - zu - le - ben.

Matthäus 4,18-22

Jesus, der durch die Straßen kam, / den Mann vom Zoll zur Seite nahm / und bei ihm wohnen wollte, / daß der sich freuen sollte - / vielleicht kommt er auch heut vorbei, / fragt mich und dich, zwei oder drei: / Wollt ihr mir euer Leben, / und was ihr liebhabt, geben?
Matthäus 9,9-13
(Strophe 3 folgt auf der nächsten Seite)

Die Verbindung zum Heute geschieht in beiden Strophen mit der schönen Formulierung: „Vielleicht kommt er auch heut vorbei“. Gerechnet wird mit der Möglichkeit, dass Begegnungen mit Jesus heute wie damals geschehen können, wenn er fast beiläufig und unangemeldet „vorbeikommt“, ruft und fragt. Das „vielleicht“ wirkt dabei nicht wie eine einschränkende Relativierung. Vor der Folie eines weitverbreiteten Denkens, das Jesus-Begegnungen eher ausschließt, wirbt das „vielleicht“ auf Seiten der Hören-

den vielmehr um das Rechnen mit dem Unerwarteten, um gespannte Aufmerksamkeit: Es könnte geschehen, dass der Auferstandene durch seinen Geist auch heute Wege findet, um Menschen in die Nachfolge einzuladen. Zugleich wird Gottes Handeln mit diesem Ausdruck gerade nicht festgelegt.

Die individuelle Anrede „mich und dich, zwei oder drei“ nimmt neutestamentliche Zeugnisse auf und die – nicht zuletzt von Dietrich Bonhoeffer formulierte – Einsicht, dass der Ruf in die Nachfolge an den/die Einzelne/n ergeht, er/sie sich dann aber als in eine neue Gemeinschaft gestellt erfährt. Diese steht, auch in kleiner Zahl, unter der Verheißung der Gegenwart des Auferstandenen.

In auffälligem Kontrast zu den offenen Formulierungen des „vielleicht“ sind die inhaltlichen Ausprägungen des Rufes und der heute ergehenden Fragen überaus konkret an neutestamentlichen Bildern orientiert. Hier kommt der radikale

Ernst der Jesus-Nachfolge zum Tragen, wie er besonders in den als vorösterlich verorteten Begegnungen Jesu mit seinen Jüngern deutlich wird. Nicht weniger als das ganze Leben steht auf dem Spiel: Zunächst als Ruf, dann, noch eindringlicher und direkter als Frage formuliert („alles aufgeben“, „geben, was wir liebhaben“) – der Anspruch Jesu bleibt auch in der Gegenwart umfassend.

Die dritte Strophe ist anders aufgebaut, wechselt in mancherlei Hinsicht die Perspektiven. Das Interesse gilt nun ausdrücklich dem Hier und Jetzt, einen biblischen Rückblick oder ein „vielleicht“ gibt es nicht. Christus steht als Handelnder im Zentrum, geht als erhöhter Herr, als Christus präsens durch Welt und Zeit. Und er ruft in einer Weise, die zu Herzen geht. Die Zurückweisung marktschreierischen Auftretens verdient besondere Aufmerksamkeit. Hierzulande dürfte das Auftreten von Marktschreibern kaum mehr massenhafte Alltagserfahrung darstellen. Dennoch können in verschiedenen, meist medialen Kontexten – etwa von Werbung und Show – vergleichbare Formen eines Auftretens beobachtet werden, das um jeden Preis Aufmerksamkeit erheischen will: Sich selbst vermarktet oder Waren anpreisend, laut, vereinfachend, die Konkurrenz überbietend und billig – jedenfalls billiger als ein Produkt „eigentlich“ doch sein müsste. Tatsächlich lassen sich heute auch in Kirchen Formen beobachten, das Evangelium wie eine Ware unter die Leute bringen zu wollen, es lauthals anzupreisen und dabei meist zu vereinfachen und es dadurch billig zu machen. Trotz aller Notwendigkeit, Resonanzräume für die Frohe Botschaft in der Öffentlichkeit zu finden, können sich gegenwärtige marktschreierische Auftritte jedenfalls nicht auf Jesu Vorbild berufen – so das Gefälle des Textes.

Wenn ein heute ergehender Ruf Christi dagegen eher „das Herz ansprechen“ möchte, dann ist damit womöglich eine äußerliche Uneindeutigkeit oder ein

Der durch die Welt geht und die Zeit, ruft nicht, wie
man beim Jahr- markt schreit. Er spricht das Herz an,
heu - te, und sam- melt sei - ne Leu - te. Und
blie - ben wir auch lie - ber stehn - zu wem denn
sol - len wir sonst gehn? Er will uns al - les
ge - ben, die Wahr- heit und das Le - ben.

Text: Jürgen Henkys (1975) 1977 nach dem niederländischen
»Jezus die langs het water liep« von Ad den Besten 1961
Melodie: Frits Mehrrens 1961

nicht leichtes Erkennen-können dieses Rufes im Stimmengewirr unserer Zeit angedeutet. Es mag Situationen geben, in denen ein klarer, in seinen Inhalten und persönlichen Konsequenzen eindeutiger Ruf vernommen wird. Aber sie dürften zumindest in unseren Breiten eher die Ausnahme heutiger Glaubenserfahrung darstellen. Häufiger dürften Momente sein, in denen Einzelne auf mancherlei Wegen etwas vernommen haben, es nunmehr im Herzen bewegen, um sich die Bedeutung des Gehörten für das eigene Leben klarzumachen. Das derart Bedachte führt in den Dialog, zur selbst vergewissernden Beratung mit Geschwistern, in bestehende Gemeinschaften oder neue Gruppen der von ihm heute gesammelten „Leute“.

Dem auf Jesus bezogenen „vielleicht“ der ersten Strophen entspricht ein Zögern der Menschen im letzten Vers. Es klingt die Möglichkeit eines „wir“ an, nicht mit Jesus mitgehen, sondern lieber stehenbleiben zu wollen. Bequemlichkeit, Gleichgültigkeit, Selbstzufriedenheit oder Angst, mögliche Motive bleiben ungenannt. Hier klingt fast wörtlich eine Schlüsselszene des Johannes-Evangeliums (Joh. 6,66-69) an: Als sich viele seiner Jünger von ihm abzuwenden begannen, fragt Jesus den engsten Kreis der Zwölf, ob auch sie weggehen wollen. Petrus antwortet: „Herr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens“ (6,68). Auch die Rückfrage des Petrus wird aufgenommen: Das biblische „wohin?“ wird personalisiert „zu wem?“ und findet eine Antwort im abschließenden Satz. Dort werden Formulierung der ersten Strophe („alles aufgeben“) aufgenommen, Gebender und Empfangende getauscht. Für Jesus gilt: „Er will uns alles geben“. Dieses „alles“ wird qualifiziert als „die Wahrheit und das Leben“ (vgl. Joh. 14,6). Dort bezeichnet sich Christus auch als „Weg“ – aber der muss nicht eigens erwähnt werden, durchzieht er doch das gesamte Lied. Das in Christus den Nachfolgenden geschenkte Leben wird zum letzten Wort und Ziel.

In diesem Lied sind Möglichkeit, Ernst und Verheißung heutiger Nachfolge anspruchsvoll und anregend miteinander verbunden. Zwar erzählt und besingt es neutestamentliche Geschichten, aber ob es tatsächlich als „Erzählung“ sinnvoll rubriziert ist, erscheint mir zweifelhaft. Denn der Drang zum Leben im Heute, das theologische Nachdenken von Möglichkeiten gegenwärtiger Nachfolge-Praxis bestimmt das Gefälle des Textes. Seine Anziehungskraft entsteht auch durch die Verbindung von Offenheit und Entschiedenheit in verschiedenen Formulierungen. Nicht nur durch die Möglichkeiten des „vielleicht“ oder die zweifelnde Frage „zu wem?“ werden Spannungen aufgebaut zur Radikalität des „alles“ und der Eindeutigkeit „...und was ihr lieb habt, geben“. Interessanterweise werden beide Haltungen sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart verortet, ohne dass die Situationen dadurch schlicht parallelisiert würden. Solches

Verweben von Vergangenheit und Gegenwart, das Differenzenerfahrungen zulässt und benennt, ohne dabei eine Orientierung an biblischen Vorgaben aufzugeben, bietet gute Möglichkeiten, um mit dem von ihm gesammelten „Leuten“ in Nachfolge-Gespräche zu kommen.

Die Skizzen zu den drei vorgestellten Liedern zeigen höchst unterschiedliche Akzente, um über Nachfolge zu singen und zu sprechen. Es wird sich lohnen, noch weitere Beispiele genauer zu betrachten und ihre Gespräche eröffnenden Potenziale in unterschiedlichen Veranstaltungsformaten zu erproben.

Christoph Anders

- 1 Vgl. zu den verschiedenen Begriffen: Lippold, Ernst und Vogelsang, Günter (Hrsg.), Konkordanz zum Evangelischen Gesangbuch, Göttingen 1/1998. Die Bestandsaufnahme dieser Untersuchung bezieht sich auf den Stammteil des Evangelischen Gesangbuches (EG), Regionalteile bleiben unberücksichtigt.
- 2 Der substantivierte Begriff „Jüngerschaft“, der sich als Übersetzung der griechischen Ursprungsbegrifflichkeit und ihrer Übertragungen ins Lateinische neben „Nachfolge“ findet, taucht ebenfalls nicht auf.
- 3 Grundlage der folgenden Überlegungen ist die EG-Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen, München/Weimar 1/1994.
- 4 Exemplarisch ließe sich das zeigen an dem Text von Tersteegen: „Gott ruft noch. Sollt ich nicht endlich hören?“ (392).
- 5 Exemplarisch in: „Nun aufwärts froh den Blick gewandt“ (394).
- 6 Grundlage dieser Überlegungen sind drei Andachten zu Wochenbeginn, die 2017 im EMW gehalten wurden.
- 7 Für vertiefte Informationen sehr lesenswert: Rößler, Martin: Liedermachen im Gesangbuch, Stuttgart 2001, 639ff.
- 8 S. Gesangbuch der Evangelischen Brüdergemeine, Basel 2007, 865.
- 9 Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder, München 2/2003. Das Lied wird dort von Jürgen Henkys auf S. 329-336 vorgestellt. An seine anregende Darstellung wird hier verschiedentlich angeknüpft. Zum umfassenden Werk von Henkys vgl. auch: Schubert, Dietrich, Art. Henkys, Jürgen, in: Herbst, Wolfgang (Hg.) Komponisten und Liederdichter des Evangelischen Gesangbuches, Göttingen 1999, 140-142.
- 10 Vgl. Schwinge, Gerhard: Art.: Zinzendorf, Nikolaus Ludwig Graf von, in: Herbst, Komponisten und Liederdichter (vgl. Anm. 9), 358-360.
- 11 Vgl. Rößler, Liedermacher (vgl. Anm. 7), 667ff.
- 12 Henkys (s. Anm. 9) zeichnet den Bearbeitungsprozess erhellend nach.
- 13 1620-1701, Hofkapellmeister in Weimar und anderen Orten.
- 14 Vgl. Henkys, a.a.O. (Anm. 9), 335f.
- 15 Vgl. zum Folgenden: Egerer, Ernst-Dietrich, Art. 395. Vertraut den neuen Wegen, in: Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch, Bd.14, Göttingen, 2008; 93-96; Fischer, Wolfgang: Vertraut den neuen Wegen, in: Möller, Christian (Hg.), Ich singe Dir mit Herz und Mund, Stuttgart 1997, 216-218; Engelhardt, Klaus, in: Gottes dauernder Advent - Liedpredigt über EG 395, engelhardt_eg395_predigt_synode20150720-1.pdf.

- 16 In Jena, Gemeindepfarrer und Studierenden Pfarrer der ESG, Synodaler in Thüringen, Professor für Praktische Theologie, vgl. Werner, Matthias, Art. Hertzsch, Klaus-Peter, in: Herbst, Komponisten und Liederdichter (vgl. Anm. 9), 149f.
- 17 Auf diesem Weg kam es auch zur Gesangbuchkommission und wurde kurz vor Abschluss der Arbeiten am EG als letztes Lied aufgenommen.
- 18 Vgl.- auch den hohen symbolischen Gehalt des Regenbogens in verschiedenen Kontexten, v. a. als Programm eines von Diskriminierungen freien Zusammenlebens in der „Regenbogen-Nation“ Südafrika.
19. Mit dem „gelobtem Land“ war im DDR-Kontext nicht selten Westdeutschland gemeint. Deshalb hatte Hertzsch zeitweise die Änderung in „Sein gelobtes Land“ vorgenommen, um diese Andeutung zu vermeiden. Später ist er zur ursprünglichen Fassung zurückgekehrt. Vgl. Egerer, Vertraut, (vgl. Anm. 15), 93f.
- 20 So eine einprägsame Formel von Hertzsch; zit bei Egerer, a.a.O., 94.
- 21 Ebd.
- 22 Weil nach der Öffnung des Brandenburger Tores in Berlin die Formulierung „die Tore stehen offen“ ebenfalls missverständlich geworden war, änderte der Verfasser es zeitweilig um in: „Sein Ruf hat uns getroffen“. Vgl. ebd.
- 23 A.a.O., 95.
- 24 Andere Möglichkeiten sind die Weisen: von EG 11, 16, 85, 349, 351 357, 452 u. a.
- 25 Es geht um neue Wege, weshalb das ganze Lied von verschiedenen Verben der Bewegung durchzogen ist. Weil hier aber sehr grundsätzliche Aussagen über menschliches Leben getroffen werden, beschleichen einen mitunter Fragen: Was ist mit dem Leben von Menschen, die sich nicht regen, nicht wandern oder aufbrechen können oder wollen? Gibt es auch in der Nachfolge einen Segen, der auf dem Ruhefinden liegt, oder auf dem „Bleiben“ (Joh. 1, 35ff)?
- 26 Sehr schön die Formulierung von Engelhardt, Advent (vgl. Anm. 15): „Ein Segen sollen wir sein. Segen kreist immer um Unverletzlichkeit, um die Anerkennung von Würde, beinhaltet Anerkennung und Würdigung. Der Segen Gottes öffnet Augen für andere und für mich selbst. Schuld kann wahrgenommen werden, um Vergebung kann gebeten werden, Hände können zur Versöhnung ausgestreckt werden. Leben mit einem weiten Herzen und einem weiten Blick, das kann die Konsequenz von Segen sein“.
- 27 Der „Herr“ (Strophe 1) lässt sich im Gefälle der folgenden Strophen m. E. kaum auf Jesus Christus beziehen. Auch vom Wirken des Heiligen Geistes wird nicht direkt gesprochen. Anders versteht es Engelhardt, Advent (vgl. Anm.15): „Für mich ist mit dieser dritten Strophe nach Vater und Geist der Sohn bedacht. Die Trinität, die Beziehungsgeschichte Gottes ist rund. Als Vater schickt er uns auf Wege, als Sohn kommt er uns entgegen, als Geist lässt er uns die Wege als Gottes Wege verstehen. Der Sohn kommt uns entgegen, d. h. er will uns weiter führen, er will seine Hand ausstrecken, und er ist Orientierung und Richtschnur. Wie ein Licht auf unserem Weg führt er aus Dunkelheit heraus, in ein helles, weites Land“.
- 28 Selbst wenn hier ein Hinweis auf den Vater im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk. 15, 11-32) vorliegen sollte, bleibt festzuhalten: Es ist keine Rede von verlorenen, versöhnungsbedürftigen Töchtern und Söhnen, die an einen von ihnen verlassenen Heimatort zurückkehren.
- 29 Bonhoeffer formuliert in den Glaubenssätzen über das Walten Gottes in der Geschichte: „In solchem Glauben müsste alle Angst vor der Zukunft überwunden sein.“
- 30 Vgl. Finke, Christian, Art.: Besten, Adriaan Cornelis (Ad) den, in: Komponisten und Liederdichter (vgl. Anm.10), 38.
- 31 Vgl. Mages, Michael, Art.: Mehrtens, Frederik August (Frits), in: Komponisten und Liederdichter (vgl. Anm. 9), 212f.
- 32 Vgl. Schubert, Henkys (Anm.9),141; vgl. auch Rößler, Liedermacher (vgl. Anm. 7), 996-998.
- 33 Vgl. zum Folgenden: Handt, Hartmut, Art. Jesus, der zu den Fischern lief, in: Fischer, Wolfgang, u.a. (Hrsg.), Werkbuch zum Evangelischen Gesangbuch, Lieferung VI: Lieder aus anderen Ländern und Sprachen, Göttingen, 2000, 94-96.

Gedanken zum Lied: Llamado soy de Dios – Ich kenne Gottes Ruf¹

Zur Entstehungsgeschichte von Text und Melodie

Der Autor, José Aguiar López, lebt in Kuba und ist Pfarrer, Text- und Liederdichter. Früher war er Präsident seiner ökumenisch offenen und sozial engagierten Iglesia Cristiana Pentecostal de Cuba, der Christlichen Pfingstkirche Kubas.²

Das Lied „Llamado soy de Dios“ wurde von Aguiar in den 1970er Jahren geschrieben, als er Präsident seiner Kirche war.³ Auf einer Rüstzeit für Pfarrer der Kirche in Sagua de Tánamo (Provinz Holguín) wurde nachgedacht über den sozialen Auftrag der Kirche in Kuba ausgehend von der Bibel.⁴ Eines Nachts schrieb er den Text und stellte ihn dem Pastor und Musiker Pedro Infante vor. Als bald entstand eine Melodie, die alle Beteiligten begeisterte. Das Lied breitete sich rasch in den Pfingstkirchen und danach in den anderen Kirchen Kubas und Lateinamerikas aus, die es bis heute singen.⁵ (*Christoph Anders*)

Beobachtungen zur deutschen Übertragung⁶

Die Übertragung des spanischen Textes verdanken wir dem bekannten und renommierten Pfarrer, Musiker und Komponisten Eugen Eckert.⁷ Sie bietet im Vergleich zum spanischen Original einige Überraschungen: Die Rede von Engeln („Los ángeles“) und ihrem Nicht-Auftrag ist dort offener formuliert. Hier heißt es grundsätzlich: „Kein Engel steigt herab“, vom Nicht-Tun wird fast magisch-zaubernd geredet: „...der Feuerwerk entfacht, der Schmerzen schnell mal stillt, aus Kriegen Frieden macht...“. Im Original steht („enviados a cambiar el mundo de dolor por un mundo de paz“), also weniger dramatisch: „...der die Welt des Schmerzes verwandelt in eine Welt des Friedens“. Wo „bewegt von Gottes Geist“ formuliert wird, finden wir im Original den prägnant anstößigen Gedanken, dass eine Welt des Friedens „Realität“ werden soll („hacerlo realidad“). Im Original findet sich kein Hinweis darauf, „was wahres Leben heißt“, stattdessen abschließend der Gebetsruf: „Hilf mir, Herr, deinen Willen zu tun“ („Ayúdame,

Senhor, a hacer tu voluntad“). Das Original hält an der „Welt“ als Raum der Auftragsbewährung fest, während die Übertragung am Ende betont vom „wahren Leben“ spricht. Im Original findet das Rechnen mit der Möglichkeit einer Umsetzbarkeit des weltweiten Friedensauftrags seine spannungsvolle Entsprechung in der abschließenden Bitte. Beides wird in der Übertragung nicht aufgenommen.

Mir scheint hier mindestens eine sehr große Freiheit gegenüber dem spanischen Text vorzuliegen, in der verschiedene Akzentverschiebungen vorgenommen werden.

Dies zeigt sich auch an anderen Stellen: Der gesamten Kirche wird die Urheberschaft für Melodie und Text zugeschrieben. Der Name des Autors ist nicht korrekt wiedergegeben und von dem des Komponisten durch kein Satzzeichen unterschieden.⁸ Nach Angaben des Autors werden ursprünglich die ersten beiden Zeilen wiederholt, der Rest des Textes nicht. In der deutschen Fassung sind es dagegen die beiden letzten Zeilen, die wiederholt werden. (*Christoph Anders*)

Kommentar I

Das Lied beginnt mit der Aussage: „Ich kenne Gottes Ruf“. Auf der einen Seite gibt es eine klare Entscheidung Gottes (Gott hat mich berufen) und auf der anderen Seite wird dieser Ruf von mir angenommen.

Den Ruf anzunehmen, bedeutet, dazu bereit zu sein, uns in den Dienst Gottes zu stellen. Das Bild der bereiten Hände ist ein gutes Beispiel für diesen Dienst. Mit unseren Händen und in der Gemeinschaft mit Christus können wir Trost spenden und die Gemeinschaft zwischen Mensch und Natur fördern.

Wir leben viele Situationen des Schmerzes: Gewalt gegen Kulturen, Ausbeutung der Natur und die vielen Kriege. Aber wir sollen nicht darauf warten, dass Engel kommen, um die schmerzhaften Situationen des Planeten zu ändern. Es liegt in unserer Verantwortung, für den Frieden zu arbeiten, der vom Kampf um Gerechtigkeit nicht zu trennen ist. Wie der Prophet Jesaja sagt: „Und der Gerechtigkeit Frucht wird Friede sein und der Ertrag der Gerechtigkeit wird ewige Stille und Sicherheit sein“ (32,17). Für den Frieden zu arbeiten heißt, eine aktive, kritische und alternative Haltung anzunehmen. Sie erlaubt es, Konflikten nicht aus dem Weg zu gehen, sondern auf den Weg der Gerechtigkeit umzuleiten. Dies wird konkretisiert, wenn wir uns in die verschiedenen zivilen Institutio-

nen einbringen, die sich für die Unterstützung des Lebens einsetzen. Für solche Herausforderungen brauchen wir die Hilfe Gottes, der auf die verschiedenen Kontexte des Leidens sieht. (Marcia Palma)

Kommentar II

Eine große Klarheit durchzieht dieses Lied: Das „Ich“ des Autors weiß sich getragen von Berufungsgewissheit und Handlungsbereitschaft. Die Inhalte des Auftrags sind bekannt und verbinden sich mit deutlichem Optimismus im Blick auf ihre Umsetzbarkeit. Zweifel oder Unsicherheiten sind nicht erkennbar. Die Aufgabe besteht darin, gemeinsam mit Gott an einer geschwisterlichen Welt zu bauen. Deren Signatur ist der Schmerz, der in Frieden verwandelt werden soll. Nachfolgepraxis wird so verstanden als das Werk der Hände, bezieht sich konsequent auf das Tun des Notwendigen im Hier und Jetzt. Für ein solches transformierendes Handeln sind die Grenzen zwischen Gemeinde, Kirche und Welt, Glaubenden und Atheisten nicht relevant.⁹ Es fällt auf, dass sich hier nicht das „Wir“ der sin-

226 **Llamado soy de Dios**
Ich kenne Gottes Ruf Kuba

1 Lia - ma - do soy de Dios, mis ma - nos lis - tas es tán, a
2 Ich ken - ne Got - tes Ruf und bin da - zu be - reit, mit

con - stru - ir con El un mun - do fra - ter - nal. Los
ihm an sei - ner Welt der Lie - be mit - zu - bau'n. Kein

an - ge - les no son en - via - dos a cam - biar el
En - gel steigt her - ab, der Feu - er - werk ent - facht, der

mun - do de do - lor por un mun - do de paz:
Schmer - zen schnell mal stillt, aus Krie - gen Frie - den macht.

Me ha to - ca - do a mi ha - cer lo rea - li -
Viel mehr hängt es an mir, be - wegt von Got - tes

dad. A - yu - da - me, Se - ñor, a ha - cer tu vo - lun - tad.
Geist, daß wahr wird, sich er - füllt, was wah - res Le - ben heißt.

1 = spanisch, 2 = deutsch

Melodie und Text: Iglesia C, Pentecostal de Cuba, José Aguir Pedro Infante.
2: Eugen Eckert © beim Autor. © 2: Strube, München

genden Gemeinde, sondern durchgängig ein „Ich“ des von Gott Gerufenen artikuliert.¹⁰ Bemerkenswert ist der Hinweis auf die Engel. Es geht dem Pfingsttheologen hier schwerlich darum, deren Nicht-Existenz festzuhalten. Vielmehr soll ein Verständnis abgewehrt werden, als sei die Friedens-Verwandlung der Welt deren Auftrag,¹¹ als sei es also möglich, die Hände mit dem Verweis auf himmlisches Eingreifen abwartend in den Schoß zu legen.¹² Dagegen wird ausdrücklich darauf beharrt, dass hierin die Aufgabe dessen besteht, der/die in die Nachfolge gerufen wurde. So wird auch der abschließende Gebetsruf, die Hinwendung des Nachfolgenden zu Gott verständlich: Erbeten wird dessen Unterstützung, damit sein Wille nicht erst erkannt, sondern vom Betenden getan, in die Realität der Welt umgesetzt werden kann (vgl. das doppelte „hacer“). So rahmt der begründende Ruf Gottes und sein Friedens-Willen für die Welt einen Text, der menschliches Handeln auf Erden betont. Der Weltbezug einer verwandelnden Nachfolge wird hier v. a. durch Verben als Wörter des Tuns atemberaubend kurz und dicht in einer optimistischen, zukunfts gewissen Weise ausgedrückt.¹³ Von der oben erwähnten, speziell für Christen und Kirchen überaus schwierigen Situation zur Zeit der Textabfassung spricht der Text jedenfalls nicht explizit.¹⁴ Weder die epochale Zäsur der Revolution noch der militante Atheismus von Partei und Staatsapparat können etwas ändern am weiterhin geltenden Auftrag zu glaubwürdiger Nachfolge-Praxis. Nicht zum Rückzug sondern zum zukunfts gewissen Einlassen auf die Umgestaltung der Welt wird aufgerufen. Denn das derart entschiedene „Ich“ des Gerufenen möchte andere ermutigen, zielt auf die Praxis in der Gemeinschaft der Nachfolgenden. Der Text der deutschen Übertragung bietet mit der Aufnahme des Arusha-Titels („bewegt von Gottes Geist“) und dem Hinweis darauf „was wahres Leben heißt“ interessante Anknüpfungsmöglichkeiten. (Christoph Anders)

Ausblick

Abschließend soll der Autor, José Aguiar, noch einmal selbst zu Wort kommen: „Das Lied ist ein Aufruf, umfassend zu arbeiten als Antwort auf den Ruf, den der Herr uns hören lässt. Es ist nicht Auftrag der Engel, sondern unsere Verantwortung, hinauszugehen, das Wort zu predigen und die Aufgabe fortzusetzen, die Jesus begonnen hat. Auch heute bleibt der Ruf des Herrn bestehen und die Mission der Kirche ist dieselbe: Dadurch zu predigen, dass die Frohe Botschaft vom Reich in jedem Kontext gelebt wird. Der Herr braucht weiterhin unsere Hände.“ (Christoph Anders)

- 1 Das Lied ist entnommen: Basler Mission und EMW (Hg.): Thuma Mina. Internationales Ökumenisches Liederbuch. International Ecumenical Hymnbook, Basel, München-Berlin, 1995, Nr.226.
- 2 Seine Tochter Graciela Aguiar Batista ist, gemeinsam mit José Carlos Fernández Aguiar, ebenfalls eine bekannte Interpretin christlicher Musik in Kuba.
- 3 Die folgenden Informationen verdanken wir den Mitarbeitenden des Evangelisch-Theologischen Seminars von Matanzas, Kuba. Eine genauere Jahresangabe für die Textentstehung konnten wir noch nicht ermitteln.
- 4 Folgende Kontextualisierungen ließ uns der Autor unlängst zukommen: „Man diskutierte die Arbeit der Kirche in Kuba in sehr schwierigen Zeiten. (...) Der Staat hatte sich als marxistisch-leninistisch definiert und einen extremen Atheismus damit verbunden. Die Kirche wurde als ideologischer Feind betrachtet. Es gab viele Unverständnisse, geschlossene Kirchen und Pfarrer, die zur Feldarbeit gezwungen wurden (...) Unsere Kinder wurden befragt, mit dem Ziel, sie zur Verleugnung ihres Glaubens zu bewegen. Gott sei Dank war es dem Zeugnis der Kirchen zu verdanken, dass es einer Gruppe von Kirchenführern gelang, ein Treffen mit Fidel Castro zu organisieren. Gott hat mir erlaubt, daran teilzunehmen. Dort hat man Vorschläge unterbreitet, die vom Staatschef wohlwollend aufgenommen wurden. Gott sei Dank haben wir heute eine Öffnung, die Kirche wird respektiert. In unserem Fall konnte die Kirche auf öffentlichen Plätzen und in Theatern Veranstaltungen durchführen. Wir haben Zugang zu angebotenen Studiengängen (...) Das sehen wir als Belohnung, weil wir in jenen schwierigen Situationen entschieden waren, unseren Glauben nicht zu verleugnen und für das Wohl der kubanischen Nation zu arbeiten.“
- 5 Weil der Text mündlich und die Melodie via Gehör verbreitet wurden, findet sich bisweilen auch die Fassung „Enviado soy de Dios“, also: Ich bin von Gott gesandt.
- 6 Da ich die näheren Umstände von Entdeckung und Übertragung des Textes noch nicht rekonstruieren konnte, beziehen sich die folgenden Beobachtungen direkt auf die vorliegende Fassung.
- 7 Vgl. Bubmann, Peter, Art. Eckert, Eugen, in: Herbst, Wolfgang (Hg.), Komponisten und Liederdichter des Evangelischen Gesangbuchs, Göttingen, 1999, 83; Das übertragene Lied findet sich wohl erstmals auf der 1995 erschienenen CD „Unterwegs“ der Band Habakuk. Wahrscheinlich ist es bereits 1994 entstanden. Die spanischsprachigen Originale wurden zusammengefasst ins Deutsche übertragen.
- 8 Er lautet vollständig José Aguiar López. Pedro Infante ist der Name des Komponisten.
- 9 Einige der gewählten Begriffe erfahren vor dem Hintergrund der zeitgenössischen revolutionären Rhetorik einen eigenen Klang: Handlungsbereite Hände, das Mitbauen an einer geschwisterlichen und friedlichen Welt, die realistische Möglichkeit ihrer Umsetzung.
- 10 Dies in einem politischen Kontext, der die historische Berufung des Volkes als revolutionärem Kollektiv proklamierte.
- 11 Ob und wie der Autor die biblische Rede vom Auftreten der Engel in seinem Kontext positiv beschreiben könnte, bleibt leider unerwähnt.
- 12 Hier mag im Hintergrund die Beobachtung gestanden haben, dass ein Teil des kubanischen Protestantismus, der nach der Revolution von 1959 nicht emigriert war, den Rückzug aus der Gesellschaft, ins innere Exil hinter die Mauern der Kirchen propagierte. Damit verbunden war weithin die Weigerung, sich am Aufbau einer neuen, sozialistischen Gesellschaft zu beteiligen. Aguiar und weite Teile seiner Kirche gehörten dagegen dem kleineren Spektrum derer an, die den Auftrag zur Wahrnehmung kirchlicher Weltverantwortung auch in einer revolutionären Situation als bleibend gültig ansahen. Das wird erhellt durch das Thema der oben erwähnten Pfarrerversammlung und durch den Inhalt des Textes.
- 13 Dies sollte dadurch unterstrichen werden, dass die einfache und eingängig froh gestimmte Melodie nicht getragen intoniert wird.
- 14 Allerdings verdient der Hinweis auf „die Welt des Schmerzes“ hier Aufmerksamkeit.

„Calling Disciples“ von He Qi

Die Berichte über verschiedene Jüngerberufungen im Neuen Testament haben seit jeher Resonanz gefunden in künstlerischen Annäherungen. Eine dieser Szenen hat der international bekannte chinesische Maler He Qi ins farbenfrohe Bild einer friedlichen Abendstimmung gesetzt. Das Licht der untergehenden Sonne breitet sich in konzentrischen Kreisen raumgreifend aus, überstrahlt die Grenzen zwischen Wasser und Land, umgibt auch Jesus und die Jünger. Im Hintergrund durchkreuzen Linien von Segeln und Masten die Lichtkreise. Für eine gewisse Dynamik inmitten der vordergründig ruhigen Szene sorgen sieben Möwen, die vom Wind in alle Himmelsrichtungen getragen werden.

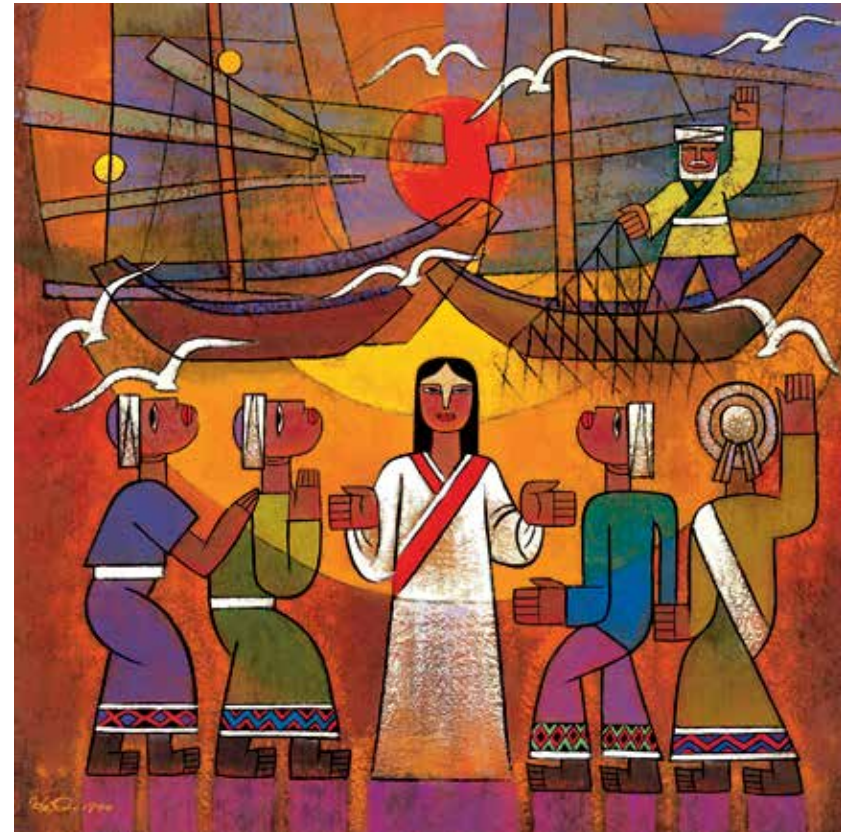
Die ersten Jünger – Simon und Andreas sowie Jakobus und Johannes – sind direkt aus ihren Arbeitsbezügen als Fischer von Jesus gerufen worden (Matth. 4, 18-20 par.). Darauf deutet der Abschiedsgruß zwischen einem der Söhne und dessen altem Vater Zebedäus, der seine Arbeit nun allein fortsetzt. Verbundenheit und Individualität kennzeichnen die eben entstehende Gemeinschaft: Bei Farbgebung und Muster der traditionellen Gewändern sind unterschiedliche Akzente gesetzt. Die Jüngerpaare stehen eng beieinander, bleiben durch Berührungen der je unterschiedlich gehaltenen Hände miteinander verbunden. Sie stehen nahe bei Jesus, mit ihm und untereinander befinden sie sich auf einer Ebene. Drei von ihnen richten ihre Augen gen Himmel, vielleicht weil sie spüren: In diesem Geschehen berühren sich Himmel und Erde. Der Rufende agiert mit göttlicher Vollmacht, sein Ruf bringt Lebensgrundlagen ins Wanken. Himmlischer und irdischer Beistand werden in der Nachfolge-Gemeinschaft benötigt.

Im Zentrum der Szene steht Jesus, er wendet sich den Betrachtenden zu. Wird hier auf traditionelle chinesische Farbgebung Bezug genommen, dann steht bei dem Gewand Weiß für Trauer und Rot für Glück. Womöglich ein Hinweis auf die unauflösliche, Leben verändernde Verflochtenheit von Kreuz und Lebensfülle, die seit jenen ersten Berufungen Kennzeichen der Nachfolge dieses Meisters sind.

Seine Hände zeigen verbindend auf die Jünger und sind gleichzeitig einladend, segnend zum Betrachtenden hin geöffnet. So als wolle er rufen: „Kommt und seht“! (Joh. 1, 39). Hier zeigt der Künstler Nähe und gestalterische Treue gegenüber den biblischen Berichten, verzichtet auf verfremdende aktualisierende Impulse, wie sie auf anderen seiner Bilder häufig anzutreffen sind.

„Calling Disciples“ will dennoch nicht einfach in der Vergangenheit geschehene und abgeschlossene Vorgänge vor Augen führen. Der Rufende zielt auf Menschen im Hier und Jetzt: „Jesus, der zu den Fischern lief und Simon und Andreas rief, sich doch ein Herz zu fassen, die Netze zu verlassen – vielleicht kommt er auch heut vorbei, ruft mich und dich, zwei oder drei, doch alles aufzugeben, und treu ihm nachzuleben“ (EG 313, 1). He Qi verstärkt dieses „vielleicht“ zur Gewissheit des auch heute in die Nachfolge, in die Gemeinschaft der Jüngerinnen und Jünger einladenden Christus.

Christoph Anders



NACHFOLGE: ÖKUMENISCHE ZEUGNISSE

Transformation als teure Nachfolge

Nachfolge, die verwandelt, erfordere sowohl Erneuerung als auch öffentliches Zeugnis, sagt Aisake Casimira.

Was, wenn ich vor 4.000 Jahren vorhergesagt hätte, dass eine Gruppe von Sklaven aus ihrer Unterdrückung befreit würde? Was, wenn ich in den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts vorhergesagt hätte, dass Südafrika eines Tages frei von institutionalisiertem Rassismus sein würde, dass aus der Sehnsucht nach Befreiung Wirklichkeit werden würde? Und was, wenn ich heute vorhersage, dass die Verwandlung der eigenen Welt des Pazifiks eine teure Nachfolge bedeutet?

Seit 2013 haben die Kirchen des Pazifiks den Ruf der Menschen in West-Papua nach Selbstbestimmung unterstützt, zuletzt durch einen Aufruf der Kirchen Papua-Neuguineas im Oktober 2016. Die Kirchen des Pazifiks haben auch die Forderung von Maohi Nui (Französisch Polynesien) unterstützt, wieder in die UN-Liste der zu dekolonisierenden Länder aufgenommen zu werden, was 2013 erfolgte. Die Kirchen auf Fidschi haben in einer gemeinsamen Erklärung in eindeutigen Worten Gewalt gegen Frauen und Kinder als unchristlich und als Sünde bezeichnet. Der Pazifische Kirchenrat PCC hat gemeinsam mit Organisationen der Zivilgesellschaft einen Prozess der Dekolonisierung gestartet, in dem sie neu über den Haushalt Gottes im Pazifik reflektiert haben.

Außer mit Selbstbestimmungsfragen kämpfen die Kirchen des Pazifiks mit vielfältigen Problemen: Von den Folgen des Klimawandels, der Zerstörung der Umwelt, der Gewalt gegen Frauen und Kinder, dem Scheitern von Entwicklungsprojekten, was sich in Arbeitslosigkeit, wachsender Armut und Ungleichheit äußert, über steigende Zahlen auseinanderbrechender Familien und eine zunehmende Desintegration der pazifischen Gesellschaften und ihres einstigen Zusammengehörigkeitsgefühls. Auch in den religiösen und moralischen Fundamenten treten Risse auf. Ein erstarkender christlicher Fundamentalismus prägt die religiöse Szene. Mit Nachdruck wird in einigen Ländern in der Region gefordert, dass die christliche Religion exklusiv in die Verfassung dieser Länder aufgenommen werden soll. Das exponentielle Wachstum der Pfingstkirchen ist in einigen Ländern eine große Herausforderung für die historischen Kirchen. Verschärfend wirkt, dass der Verlust der ökumenischen Vision und ökumenischen Führung dazu führt, dass die Kooperation zwischen den Kirchen nachlässt.

Nachfolge, die verwandelt, ist teure Nachfolge, da sie die Freiheit einfordert, eine alternative Erzählung für eine bessere Zukunft der pazifischen Region zu formulieren, die nicht vom „Imperium“ und den Mächtigen bestimmt wird. Doch können die Kirchen eine solche Vision entwickeln, wenn sie ihre Mission inmitten der Komplexitäten einer „Imperiums“-Welt leben, deren Rationalität durch Werbung, Filme, und die Einheitlichkeit von sozial formenden Praktiken wie Sprache, Mode, Schulen, Cafés etc. vermittelt wird? Neo-liberale Ökonomen predigen einen ökonomischen Rationalismus von Handel, Entwicklungshilfe und Steuerpolitik oder Slogans wie den der Alternativlosigkeit und von der Wirtschaft als einzigem Motor des Wachstums.

Der Auszug der israelitischen Sklaven in die politische Freiheit war erst der erste Schritt. Der zweite bedeutete Verantwortung dafür, einerseits anderen nicht das anzutun, was sie als Sklaven unter ihren früheren Herrn erlitten hatten, und dass sie andererseits zu einer lebenden Kritik des Imperiums ihrer früheren Herren werden sollten. Dazu mussten sich die ehemaligen Sklaven auf einen Weg der Verwandlung begeben. Die Herausforderung für die Kirchen im Pazifik heute: Sie müssen darum ringen und in sich selbst die Stärke und den Mut entdecken, einerseits eine Gegenerzählung als Kritik des Neo-Liberalismus und seiner Vorstellung, wie Leben gelebt werden sollte, und andererseits ein Bekenntnis ihres Glaubens zu formulieren.

Nachfolge, die verwandelt, erfordert daher zwei miteinander verknüpfte Prozesse: Innere Erneuerung und öffentliches Zeugnis. Die Mitglieder des Pazifischen Kirchenrates haben einen solchen Prozess unter besonderer Berücksichtigung der ökumenischen Erneuerung konzeptioniert. Die Kirchen Papua-Neuguineas haben im Oktober 2016 ihre Vision und Mission formuliert, in deren Mittelpunkt die Notwendigkeit für eine neue Erzählung steht. So wie sie in den 1960ern eine Gegenerzählung zum Kolonialismus formuliert haben, so müssen sie heute ihren Gegenentwurf verfassen. Das wird nicht leicht angesichts eines Nachlassens des ökumenischen Impulses.

Kürzlich hat das Pacific Theological College (PTC) die Ergebnisse einer Untersuchung vorgestellt: „Navigating Troubled Waters: The Ecumenical Movement in the Pacific Islands Since the 1980s“. Darin werden der ökumenischen Bewegung in der Region verschiedene Empfehlungen ins Stammbuch geschrieben, unter denen die folgenden sich auf Nachfolge, die verwandelt, beziehen lassen:

Die Kirchen im Pazifik müssen eine bewusste Anstrengung unternehmen, um die Folge historischer Entwicklungen und gegenwärtiger sozio-ökonomischer-

politischer Veränderungen zur begreifen. Sie müssen ein kritisches Bewusstsein mit Blick auf die Gesellschaft kultivieren, prophetisch und kreativ mit den Machtstrukturen umgehen und sich an den Kämpfen für partizipatorische und soziale gerechte Modelle von Regierungsführung zu beteiligen. Die Kirchen im Pazifik müssen ihr Selbstverständnis in Bezug auf Politik überdenken. Gegenwärtig sind sie anders als Kritiker sagen, nicht politisch, sondern unterpolitisiert. Im Zentrum jeder ökumenischen Vision müssen die Armen, Ausgebeuteten, die Marginalisierten ohne Stimme und Macht stehen. Es besteht die Hoffnung, dass diese und weitere Empfehlungen ernsthaft und ehrlich bei kommenden Versammlungen der Kirchen und besonders bei der Generalversammlung 2018 angesprochen werden.

Aisake Casimira
Übersetzung: Michael Biehl

Herausforderungen einer Nachfolge, die verwandelt

Roger Gaikwad berichtet über die Anfeindungen, denen Christinnen und Christen in seiner Heimat ausgesetzt sind. Sich zum Evangelium zu bekennen, kann sogar Strafen nach sich ziehen.

Das Evangelium von Jesus Christus stellt uns eine Vision des Reiches Gottes auf Erden vor Augen, es führt zu Selbstkritik und zur Kritik der Gesellschaft, in der wir leben. Es bringt die Hoffnung auf einen gerechten und ganzheitlichen Wandel der Gesellschaft und fordert zu einer ständigen Verwandlung des Lebens von Individuen und Gemeinschaften auf. Dadurch ruft es in eine verantwortliche Nachfolge, die sich angesichts der Herausforderungen unserer Gegenwart als teuer erweisen kann.

Das Evangelium im indischen Kontext

Das Evangelium, wie es über die Jahrhunderte unterschiedlichen Gemeinschaften in Indien verkündet wurde, hat verschiedene Ungerechtigkeiten ins Licht gerückt: Die Gräueltat, die das Kastensystem für die unteren Kasten und Kastenlosen bedeutet; die Armut der Landbevölkerung, besonders verursacht durch Schuldknechtschaft; die Unwissenheit der Massen, durch die sie leicht von Großgrundbesitzern, Geldverleihern und Machthabern ausgenutzt werden konnten; die Grausamkeiten des patriarchalen Systems; Mangelernährung und Ausbreitung von Krankheiten und Plagen; die Angst vor Geistern und Mächten, die Unglück über bringen könnten; und die Sehnsucht von Menschen auf Unterstützung und Befreiung, die sie in ihren Religionen und sozio-kulturellen Traditionen nicht fanden. Obwohl der christliche Glaube in Indien seit dem ersten Jahrhundert präsent ist, werden wir uns hier auf die beiden letzten konzentrieren, weil er in dieser Zeit Veränderungen im ganzen Land bewirkt hat.

Die ersten Individuen oder Gruppen, die das Evangelium annahmen, trafen auf besondere Herausforderungen in ihrer Nachfolge. In den meisten Fällen haben ihre Familien und Umwelt versucht, sie davon abzuhalten, Christus zu bekennen. Einige der neuen Glaubenden fanden Zuflucht vor dem Druck in Missionsstationen. Nachfolge brachte ihnen ein angenehmeres Leben, mit Nahrung,

Kleidung und Schutz. Sie hatten Zugang zu Bildung in Missionsschulen und fanden sogar oft eine Beschäftigung. Ihr Leben wurde dadurch verändert, und sie hatten Einfluss auf die Gesellschaft.

Für andere erwies sich Nachfolge als teuer. Verstoßen und abgeschnitten von der Unterstützung ihrer Gemeinschaften, wurden sie verfolgt und mussten ums Überleben und für neue Wege der Nachfolge kämpfen. Wieder andere wurden zu heimlichen Nachfolgern Jesu. Für sie war Nachfolge schwierig. Während sie im Geheimen Christus als Herrn ihres Lebens anerkannten, manche sich sogar heimlich taufen ließen, machten sie ihre Nachfolge nicht öffentlich. Noch heute stößt man in Indien auf solche heimlichen Christen.

Wo ganze Dörfer, die aus Kastenlosen bestanden, Christen wurden, ging es um eine gemeinschaftliche Nachfolge. Die Freude, Christen zu sein, spiegelte sich im Teilen der Sakramente, im Gottesdienst, dem alltäglichen Überlebenskampf und in ihren ethischen Werten und Praktiken. Obwohl sie als Christen das Kastensystem abgelegt haben mögen, sahen die umliegenden Dörfer weiterhin auf sie als Kastenlose herab.

Auch unter indigenen Gemeinschaften haben sich große Gruppen Christus zugewendet. Zu Beginn, als sie noch wenige in den Siedlungen waren, wurden sie verfolgt und aus den Dörfern verjagt. Doch sie gründeten neue Siedlungen, wo sie Jesus gemeinsam bekennen, in seinem Namen Gemeinschaft pflegen und christliche Werte leben konnten. Solche Dörfer wurden zu Modellen einer gemeinschaftlichen Christusnachfolge. Sie hörten auf, andere tribale Gruppen zu bekämpfen. Sie lernten lesen, um die Bibel zu studieren. Das ganze Dorf teilte die Freuden und Sorgen eines jeden und jeder Familie. Sie arbeiten nicht mehr an Sonntagen und verbrachten diesen ganzen Tag mit Gottesdienst und in Gemeinschaft.

Langsam bildete sich auch eine institutionelle christliche Nachfolge heraus, als Dienst in christlichen Ausbildungsstätten, in Krankenhäusern, Waisenhäusern, und in Zeiten von Naturkatastrophen. Die hingebungsvolle Nachfolge von Missionaren und indischen christlichen Lehrenden, von Ärzten und Schwestern, Seelsorgern, Pastoren und Evangelisten, Bibelfrauen und vielen anderen legte Zeugnis vom Evangelium ab und leistete wertvolle Dienste im sich neu bildenden Indien.

Christliche Nachfolge in Indien ab der Mitte des 20. Jahrhunderts

Im unabhängigen Indien entwickelten sich neue Herausforderungen für Nachfolge. Die Verfassung von 1950 bestimmte, dass der Staat niemanden wegen seiner Religion, Rasse, Kaste, Geschlecht, oder Geburtsort diskriminieren darf. Doch eine Präsidentielle Anordnung vom 10. August 1950 verweigerte christlichen und muslimischen Dalits auf der Grundlage ihrer Religion gleiche Rechte. Das wurde zum Testfall für die Nachfolge für viele Dalit-Christen. Erklärten sie öffentlich, dass sie Christen sind, würden ihnen Rechte verweigert, die sie als Hindu-Dalits (oder als buddhistische oder Sikh-Dalits) hätten. Das hat viele dazu gebracht, in den Regierungslisten als Hindus und in den Kirchenbüchern als Christen zu stehen. Tatsächlich werden auch die Kirchen vom Bösen des Kastensystems geplagt, weswegen der Nationale Rat der Kirchen in Indien (NCCI) seine Kampagne fortführt: „Niemand kann Christus und der Kaste dienen.“ Wie kann christliche Nachfolge in solchen politischen und kirchlichen Kastensituationen verändernd wirken, lautet die Frage.

Bestimmte Gruppen bekämpfen ebenfalls Nachfolge. Sie fürchten, dass sie durch die wachsende Zahl von Christen ihre politische, ökonomische und soziale Macht verlieren, denn das Evangelium kritisiert das ungerechte System, das sie aufrechterhalten wollen. Es gibt in einigen indischen Bundesstaaten Gesetze, die Menschen von einem Religionswechsel abhalten sollen (damit sie nicht Christen werden). Hohe Strafen werden denen auferlegt, die diese Gesetze nicht befolgen. Seit neuestem greifen Anhänger der Hindutva-Ideologie Evangelisten und Pastoren ebenso wie deren Gemeinden an, unterbrechen Gottesdienste, entweihen christliche Symbole und zerstören Kirchen. Eine Studie des NCCI belegt verschiedene Formen physischer, struktureller und symbolischer Gewalt und die Diskriminierung von Christen und Muslimen. Gleichzeitig ist zu beobachten, wie sich Kirchen und einzelne Christen durch Wohlstandstheologie und Fundamentalismus verführen lassen.

Roger Gaikwad
Übersetzung: Michael Biehl

Der Preis der Nachfolge – heute in Syrien

„Wenn die Heilige Schrift von der Nachfolge Jesu spricht, so verkündigt sie damit die Befreiung des Menschen von allen Menschensatzungen, von allem, was drückt, was belastet, was Sorge und Gewissensqual macht. In der Nachfolge kommen die Menschen aus dem harten Joch ihrer eigenen Gesetze unter das sanfte Joch Jesu Christi.“¹ Das ist ein Zitat aus dem klassischen Buch „Nachfolge“ von Dietrich Bonhoeffer. Und tatsächlich, in guten wie in schlechten Zeiten erweist sich dies immer als die Wahrheit: Nur in wahrhaftem Gehorsam und Dienst kann man die wirkliche Freiheit und ein sinnvolles Leben finden. Wie Martin Luther in seinem Werk „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ schreibt, ist „ein Christ ist ein freier Herr aller Dinge und niemandem untertan. Ein Christenmensch ist ein treuer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“ Diese theologischen Aussagen sind weit entfernt von jedweder Spekulation, sondern entspringen einer tiefreichenden und existenziellen Erfahrung als Christ.

Um wieviel mehr wird dies die Erfahrung eines tief gläubigen Theologen und Pfarrers sein, der die alte unverfälschte Wahrheit in der biblischen Schrift neu entdeckt, wenn er immer wieder mit dem Zeitgeist im Streit liegt, der Interessen geleitet, eigensüchtig und kriegslüsternd ist. Die Bibel selbst ist ein theologisches Zeugnis aus Zeiten der Erfahrung von Versklavung, Exil und unterdrückerischer Macht. Wir in Syrien verstehen die Bibel heute besser denn je, identifizieren uns mit ihrer Botschaft und tauchen in ein tieferes Verständnis von Anthropologie und Theologie ein. In den Zeiten von Krieg und nationalen Katastrophen hat das Leben seinen Tiefpunkt erreicht, das betrifft sowohl die Politik wie die soziale Lage, die ethischen und moralischen Standards und die Wirtschaft. Als Pfarrerrinnen und Pfarrer versuchen wir, die Botschaft vom Evangelium des Friedens und der Liebe, die allein in Jesus Christus zu finden ist, weiterzugeben.

Wir bewegen uns auf das Ende des 7. Jahres der Katastrophe des Bürgerkrieges in Syrien zu. Nach jüngsten Angaben sind in diesem Zeitraum um die 400.000 Menschen getötet worden. 5,1 Millionen Einwohner verließen das Land Syrien als Flüchtlinge und 6,3 Millionen irren als Binnenflüchtlinge im eigenen Land von Ort zu Ort. Unsicherheit, ständige Gefahr (durch Tod, terroristische Anschläge, Verfolgung, Raub und Kidnapping), Korruption, Armut, Depressionen, Angst und Trauer sind die gegenwärtigen Charaktermerkmale der gebrochenen syrischen Gesellschaft. In dieser Situation haben wir als Christen in der Nach-

folge politisch die Haltung angenommen, für Frieden und Versöhnung einzutreten.

Als Minderheit in der syrischen Gesellschaft (8 bis 10 Prozent vor 2011) haben wir uns neutral verhalten und nicht eine Seite vertreten, weder die des regierenden Präsidenten Assad noch der militanten Opposition, obgleich es Stimmen auf der einen wie auf der anderen Seite gab. Wir mögen uns eher zu den Regierungskräften und der Armee gehalten haben, aus Angst vor einem Aufstand, der in den Moscheen angezettelt wurde, und nicht an die Universitäten oder die zivile Opposition. Wir im Orient haben auch die Lektion gelernt, dass fanatische Gruppen immer herangezogen, unterstützt und rekrutiert wurden, um den politischen Interessen von konspirativen Mächten und ihren Geheimdiensten zu nutzen. Mit anderen Worten, sie sind deren Stellvertreter. Auf keinen Fall aber ist die christliche Haltung neutral. Es ist eine dritte mächtige Option (wie in alten Zeiten), die auf der Wahrheit beruht, und das ist ein für alle Mal Gott. Der Ruf der Christinnen und Christen ist, zu Gott zu halten, der die Wahrheit ist, und das bedeutet, sich mit Menschen in Not zu identifizieren (Matthäus 25, 31-46). Das war die Haltung, die Jesus vertrat, der nicht politisch, sondern theologisch Position bezog. Weder schlug er sich auf die Seite der Römer noch auf die der nationalistischen Zeloten, sondern auf die Seite Gottes und der Nächsten (Markus 12,13-17,28-34)! Er wurde aufgrund eines Urteils der Römer anstelle des Zeloten Barrabas gekreuzigt, aber am Ende verwandelt er das Leben eines römischen Soldaten und eines der politischen Verbrecher, der neben ihm am Kreuz hing. Christus rettet durch seine erlösende Liebe uns alle und konfrontiert damit die Kultur der Welt und ändert sie radikal an ihren Wurzeln. So haben wir uns auch darum bemüht, den Weg Jesu zu folgen, wir schweigen in der Politik, sind aber aktiv im geistlichen und humanitären Bereich.

An dieser Stelle möchte ich ein unvergessliches Erlebnis berichten, als ich mit einem Teenager unserer Jugendgruppe der Nationalen Evangelischen Presbyterianischen Kirche (NESSL) in Latakia verhaftet wurde. Das geschah im Sommer 2016, als ich bereits als Vikar der NESSL an dieser Kirche meinen Dienst tat. Wir waren auf dem Weg zurück vom Libanon nach Syrien mit einer Gruppe von Jugendlichen, die an einem Jugendcamp der NESSL in der Stadt Dhour Chweir teilgenommen hatten. Die Beamten an der libanesischen Grenze stempelten unsere Pässe, als sie plötzlich bei den Papieren eines Jungen stutzten. Der Barcode seines Reisepasses war identisch mit einer Passnummer, die von ISIS bei einem Terrorakt verwendet worden war. Interpol hatte diese Passnummer gerade Anfang jener Woche in Umlauf gebracht. Die Grenzbeamten fragten mich nach den Eltern, und ich sagte, dass es ihnen nicht möglich sei, zur Grenze zu kommen,

um ihn abzuholen, und dass ich ihn als geistlicher Vater vertrete. Mir wurde klar, dass die Angelegenheit ernster war als übliche Grenzvorfälle, die durch einen schnellen Telefonanruf bei einem Vorgesetzten gelöst werden konnten. Und so schickte ich die beiden Minibusse mit der Jugendgruppe und einigen Begleitpersonen weiter nach Hause.

Obwohl die Offiziere mir glaubten, dass der christliche Junge und der ihn begleitende Pfarrer nichts mit Terrorismus zu tun haben, führten sie die Befragungen weiter, um nicht später selbst dafür bestraft zu werden, nichts unternommen zu haben. Um es kurz zu machen, wir wurden festgenommen, aber nicht in einer Zelle, sondern als Zeichen des Respekts im Archiv untergebracht. Am nächsten Tag wurden wir nach Beirut zur weiteren Befragung überstellt. Wir hielten uns dort acht Tage unter Aufsicht auf, wir konnten uns zwar frei bewegen und außerhalb des Gefängnisses übernachten, durften jedoch das Land nicht verlassen, bis unsere Papiere überprüft waren. Dies war eine spezielle Abmachung auf Grund der Intervention unserer Kirchenleitung, bis wir die Unbedenklichkeitserklärung des Obersten Gerichts und unsere Pässe und Aufenthaltsbescheinigungen erhielten. Nachdem wir von allen Anschuldigungen freigesprochen waren, sind wir wieder zum gleichen Grenzübergang gefahren. Dort traf ich den gleichen Offizier, der uns verhaftet hatte, und er entschuldigte sich dafür. Ich sagte ihm nur, das alles in Ordnung sei und erklärte ihm, was der Apostel Paulus in 2. Kor 1, 5 sagt: „Denn wie die Leiden Christi reichlich über uns kommen, so werden wir auch reichlich getröstet durch Christus.“ Wir wurden beinahe anstelle von Terroristen vom Staat aufgrund eines Fehlers bestraft!

Die dritte Option, die Jesus getroffen hat, und zu der er uns als seine Nachfolger/innen ruft, mag passiv erscheinen, wie es in den Worten des Propheten Amos (5, 13) zum Ausdruck kommt: „Deshalb handelt jeder klug, der in einer solchen Zeit schweigt und sich Euch nicht ans Messer liefert“. Tatsächlich ist eine solche Haltung ein kluger und friedenschaffender Aufruf, der beiden kämpfenden Seiten ein Beispiel gibt. Denn die Ursachen des gegenwärtigen Bürgerkrieges sind die gegenseitige Verteufelung von Gruppen und der sunnitisch-schiitische (alevitische) Konflikt. Die Christen in Syrien waren niemals Teil dieses Zwists. Im Gegenteil wurden wir von allen Seiten als eine vermittelnde friedliche Größe wahrgenommen, von der keine Gewalt ausging. Ein deutliches Beispiel dafür ist, dass ein Soldat am Checkpoint beruhigt ist, wenn er ein Auto kommen sieht, an dessen Frontscheibe ein Kreuz hängt. Ein anderes Beispiel dafür ist Bruder Michael No'man, Pfarrer der Syrisch Katholischen Diözese in Homs. Als er aufgefordert wurde, mit anderen Priestern und muslimischen Scheichs zur Front zu gehen, zwischen der syrischen Armee und den bewaffneten Rebellen Ver-

mittlungsverhandlungen zu führen und die letztere Gruppe dazu zu bewegen, die Stadt friedlich zu verlassen, ging er nur mit anderen Priestern dorthin und konnte dieses Ziel erreichen. Nur Christen gingen zwischen die Linien, nur sie konnten Frieden und Versöhnung durch Gottes Gnade herbeiführen.

Des Weiteren will ich aus eigener Erfahrung von meinem Besuch in Aleppo an Weihnachten 2012 berichten, weil er mir auch unauslöschlich in Erinnerung bleibt. Dieser Besuch hat mich eine Menge über das Leben gelehrt, über Krieg und Frieden und über Glauben. Zu dieser Zeit flog ich von Beirut nach Aleppo, um meine Familie zu besuchen und das Weihnachtsfest und den Jahreswechsel mit ihnen zu verbringen. Davor hatte ich in Beirut gelebt, nach einem fünfmonatigen Studienaufenthalt im Sommer 2012 in der Schweiz, wo ich mein Konzept für meine theologische Dissertation an der Universität von Bern vorbereitete. Meine Untersuchung bezieht sich auf die Reformierte Liturgie in Syrien und Libanon und erfordert Besuche vor Ort in verschiedenen reformierten Kirchen und eine Teilnahme an den Gottesdiensten. Ich entschied mich, im Libanon zu beginnen, weil es in Syrien angesichts der zunehmenden Gewalttätigkeit zu gefährlich und undurchführbar wurde.

Mich quälte das schlechte Gewissen, in der Schweiz und im Libanon zu leben, während meine Familie in Syrien unter den Auswirkungen des Krieges litt. Denn gerade zu der Zeit wurde Aleppo heftig umkämpft. So fasste ich den Entschluss, Weihnachten zu Hause zu verbringen. Es wurde in der Tat ein unvergessliches Weihnachten. Ich landete auf dem Flughafen von Aleppo, der noch offen war. Es ist bekannt, dass die Flughäfen die Schaufenster unserer Städte sind, und dies traf auf den Flughafen von Aleppo zu. Es gab keine Elektrizität. Er war überfüllt mit verwundeten Soldaten, weil er damals als Militärbasis für Luftangriffe genutzt wurde. Die meiste Zeit im Taxi auf dem Weg vom Flughafen nach Hause schwiegen wir und blickten angestrengt geradeaus, da wir von beiden Seiten Angriffe von Heckenschützen fürchten mussten. Der Flughafen wurde kurz nach Neujahr geschlossen wegen der Angriffe auf landende und abfliegende Maschinen.

Ich war dann mehr als zehn Monate in Aleppo eingeschlossen, weil die gesamte Stadt von militanten fanatischen militärischen Gruppen wie Jabhbet Anusra (ein Zweig von Al Qaida) belagert wurde. Dies waren brutale Horden, die sich durch Entführungen und Exekutierung von Zivilisten und Kirchenleuten hervortaten. Erst im Oktober 2013 gelang der syrischen Armee ein militärischer Durchbruch, so dass eine Passage durch die syrische Wüste im Osten der berühmten Autobahn, die Aleppo mit Homs verbindet, nach Aleppo hinein ge-

öffnet wurde. Erst dann begannen die Menschen sich in und aus der Stadt zu bewegen, und Benzin und Grundnahrungsmittel konnten wieder in die Stadt gebracht werden. Die zehnmonatige Belagerung war wirklich die schlimmste Zeit und am Ende war Aleppo zum größten Teil zerstört. Wir litten in dieser Zeit unter einem schrecklichen Mangel an Wasser, Essen, Benzin (für die Heizung) und Elektrizität. Das Schlimmste aber war die andauernde Unsicherheit in der Stadt, zwischen den zwei Kriegsfronten zu leben. Wir hörten den Lärm der Waffen von Kalaschnikows bis zu Panzern, von einschlagenden Mörsergranaten, Raketen und Luftangriffen. Wir waren jeden Moment in äußerster Lebensgefahr. Schüsse schlugen in unsere Hauswand ein. Granaten fielen auf die Nachbarschaft, Explosionen erschütterten die Stadt und der Fanatismus nahm zu (in allen Familien in Aleppo).

Trotz allem hielten wir weiterhin Gottesdienste und führten unsere Treffen und die Gemeindegemeinschaft fort, mit anderen Worten lebten unser Zeugnis (Hebräer 10,25, Apostelgeschichte 1,8, Lukas 4,18-19). Ich wechselte mich mit meinem Vater, der auch Pfarrer ist, beim Predigen im Gottesdienst ab, und ich leitete eine Reihe von Bibelstudien zu Psalm 23. Die Jugendgruppe lebte wieder auf und wurde in einem ökumenischen Geist geleitet. Wir beschäftigten uns mit Themen, die uns alle betrafen, unter verschiedenen Gesichtspunkten (orthodox, katholisch, protestantisch), und luden Referenten von anderen Denominationen ein. Als Mitglieder einer protestantischen Kirche wurden wir auch eingeladen, Vorträge und Bibelstudien bei den anderen Glaubensgemeinschaften zu halten.

Diese Krise führte die christlichen Gemeinschaften enger zueinander, auf der Laienebene. Mit Ausnahmen betraf das leider nicht die Führungsebene der Kirchen, die es vorzog, ihre Macht und ihre Hilfsquellen für sich selbst zu behalten. Gemeinsame Erklärungen der verschiedenen Kirchenfamilien, die mit einer Stimme und in Einheit von der Vision der Christinnen und Christen in Syrien im Angesicht der Krise sprachen, gab es wenige bzw. wurden vermisst. Umso mehr zerreißt es das Herz in diesen schweren Zeiten zu erleben, wie sich einige Kirchen so verhielten, als wären sie die einzige wahre Kirche in Theologie und im Handeln. Auf der anderen Seite versuchten radikale Kirchen, die große Mengen von Hilfslieferungen aus dem Ausland erhalten, ihr altes Verhalten, den Aufruf zum Proselytismus, fortzuführen, nur diesmal mit dem erneuerten Mittel der materiellen Hilfe! Trotz dieser Entwicklungen waren wir immer für ein ökumenisches Miteinander und die Einheit in dem Dreieinigen Gott. (1. Korinther 1.12, 4-6). Das ist auch unsere Botschaft an die anderen Christen: Wir haben uns für eine faire und breite Zuteilung von Hilfsmitteln für alle Menschen in Not entschieden und werden darin von unseren Geldgebern und

unserer Synode unterstützt. Als das Wasser völlig versiegte, haben die Kirchen Brunnen gebaut, weil es bekannt ist, dass Aleppo über Grundwasser verfügt. Das Wasser wurde unterschiedslos allen in der Nachbarschaft zugeteilt, egal ob es sich um Sunniten, Schiiten, Aleviten, Kurden oder Christen aller Denominationen handelt.

Die ökonomische Lage in Syrien ist katastrophal. Die meisten Menschen haben ihre Arbeit verloren, ihre Arbeitsstätten, ihre Geschäfte, ihre Einkommensquelle und viele auch ihr Zuhause. Darüber hinaus führen die unsichere Lage und der Krieg zur Entwertung der syrischen Lira. Die meisten Menschen in Syrien verarmten und wurden bedürftig. Aber wie immer in solchen Situationen wurde eine kleine Gruppe reicher, die sogenannten Krisen- oder Kriegshändler. Die Arbeit in Hilfsfaktionen wurde vor allem von verschiedenen Kirchen angeboten oder anderen NGOs (UN, Internationales Rotes Kreuz, Syrischer Halbmond). Die Hilfe war am Anfang dringend notwendig, um den Ärmsten der Armen zu helfen, darunter besonders den Binnenflüchtlingen, die ihre Häuser verlassen mussten auf Grund von Morddrohungen und Plünderung durch herumziehende Banden.

Wir setzen uns inzwischen dafür ein, dass die Hilfslieferungen in nachhaltige und dauerhafte Projekte fließen, egal ob es sich dabei um Lebensmittel oder Geld handelt. Dafür gibt es mehrere Gründe. Die Menschen sollten nicht abhängig werden, sondern lernen, sich selbst zu helfen. Wie Mutter Theresa zu sagen pflegte, „ Wir geben ihnen keinen Fisch, sondern wir lehren sie zu angeln“. Schließlich vermeiden wir es so, die Leute und Institutionen zu korrumpieren, durch deren Hände die Verteilung der Hilfslieferung geht. Viele Leute haben gelernt, dass sie einen materialen Gewinn davon tragen, wenn sie zur Kirche gehen. Das kann man im Fall von Armut und Not gut verstehen. Aber wenn man daraus eine Selbstverständlichkeit macht, dann kann es zu Neid unter den Begünstigten von Hilfslieferungen führen und zu einer Zunahme der Gier. Das ist das Letzte, was wir erreichen wollen. Viele unserer Kirchenleitenden, denen die Hilfslieferungen anvertraut sind, sind nicht immun gegenüber der Versuchung zur Korruption. In vielen Kirchen neigen die leitenden Geistlichen eher dazu, sich Fundraising-Aktivitäten für ihre Kirchen zu widmen, statt ihren hauptsächlichen Aufgaben, der Gemeindegemeinschaft und Seelsorge. Unser Auftrag und Zeugnis war und bleibt: Das Evangelium zu bringen und in der Gesellschaft für die Werte des Reiches Gottes einzustehen, aber es scheint, dass auch wir inkulturiert und stärker von weltlichen Interessen geprägt sind.

In solchen Zeiten ein Leben in Würde, Sicherheit, Ehrbarkeit und mit ethischen und moralischen Wertmaßstäben zu führen, ist eine große Herausforderung

für jede Pfarrerin und jeden Pfarrer. Wir müssen uns der Realität stellen und nehmen wahr, dass die Mächte in dieser Welt gegen uns sind, dass sie uns kontrollieren und unsere Existenz und unser Zeugnis auslöschen wollen. Nichtsdestotrotz sind wir sicher, dass Gott auf unserer Seite ist, der seinen Sohn nicht geschont hat, ihn für uns in den Tod zu geben (Röm 8,31-32). Und wir folgen den Spuren unseres Herrn Jesus Christus und den Aposteln und sagen mit Paulus: „Wir haben aber diesen Schatz in irdenen Gefäßen, auf dass die überschwängliche Kraft von Gott sei und nicht von uns. Wir sind von allen Seiten bedrängt, aber wir ängstigen uns nicht. Uns ist bange, aber wir verzagen nicht. Wir leiden Verfolgung, aber wir werden nicht verlassen. Wir werden unterdrückt, aber wir kommen nicht um. Wir tragen allezeit das Sterben Jesu an unserm Leibe, auf dass auch das Leben Jesu an unserm Leibe offenbar werde.“ (2. Korinther 4,7-10, vgl. 2. Korinther 4,8-13, Hebräer 11, 32-38)

Elias Ousta Jabbour
Übersetzung: Dr. Almut Nothnagle

1 Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, München 1988, 17. A., 9.

Frieden durch Versöhnung

Die kenianische Theologin Esther Mombo erinnert an Rose Barmasai, die verfeindete Stämme dazu brachte, sich auf den Weg des Friedens einzulassen.

Rose Barmasai starb bei einem Verkehrsunfall auf dem Rückweg von einem Friedenstag im Norden Kenias. Als Alumna der St. Paul's Universität wurde zu ihrer Erinnerung eine Ehrentafel angebracht. Rose Barmasai wird für ihre Friedens- und Versöhnungsarbeit unter sich bekämpfenden Stämmen erinnert. Sie war die erste Frau der Reformierten Kirche Ostafrikas, die an der St. Paul's Universität Theologie studierte und 1990 mit einem Bachelor abschloss. Damals wie heute ordiniert ihre Kirche keine Frauen. Dennoch diente sie ihrer Kirche, im Beratungsausschuss für das Frauenprogramm, für Theologie und für das Gerechtigkeits-, Friedens- und Versöhnungsprogramm des Nationalen Kirchenrates.

Während der Unruhen um die Wahlen 1991/92 trat Rose einer Gruppe Freiwilliger bei, die den Opfern der Auseinandersetzungen durch materielle Unterstützung halfen und den Opfern von Gewalt einen sicheren Raum boten, um über ihre Verletzungen zu sprechen. Das Team wollte die verfeindeten Gruppen dazu bringen, einander zuzuhören. Der Kirchenrat, der die Arbeit der Freiwilligen unterstützt hatte, erkannte die Bedeutung dieser Arbeit und machte sie zu einem seiner Projekte. Rose wurde 1994 mit der Aufgabe betraut, ein Friedens- und Versöhnungsprogramm für die aufgewühlte North Rift-Region zu entwerfen. Die Region wurde sowohl von inneren ethnischen Konflikten aufgewühlt wie von Gewalt, die extern durch die Wahlen hervorgerufen wurde. Als erste Koordinatorin hatte sie Raum, über Frieden und ihre Arbeit vertieft nachzudenken. Als Mitglied einer Mainline-Kirche in der Konfliktregion hatte sie Zugang zur Gemeinschaft, und als Theologin konnte sie alle an ihre Berufung zum Frieden stiften erinnern. Das Problem bestand nämlich nicht in den Lehren der Kirche über den Frieden, sondern in den verschiedenen ethnischen Identitäten. Diese wurden von Politikern besonders während der Wahlen instrumentalisiert.

Rose arbeitete mit Gruppen in den Kirchen und mit Regierungsstellen und Politikern, um eine Kultur des Friedens aufzubauen. Sie bezog die traditionellen Ältesten ein, die die Geschichte, Kultur und Praktiken der Gemeinschaften kannten, besonders in Bezug auf Frieden. Rose wollte eine Kultur des Friedens durch Versöhnung bauen, was die Beteiligung von Menschen aller Schichten

erforderte. Für versöhnenden Frieden, so Rose, geht es darum, dass Menschen sich selbst als Freund anbieten und die anderen als potenzielle Freunde betrachten, und in Frieden miteinander leben wollen, mit anderen Worten: Miteinander versöhnt zu sein. Solche Versöhnung ist von Gott initiiert und kein menschlicher Akt. Friede ist kein Prozess, den wir initiieren oder erreichen, sondern wir entdecken, dass dieser Friede in Gott durch Christus geschenkt ist (2. Kor 5:18-19). Als Jüngerin des Friedens war Rose bewusst, dass Friede und Versöhnung zwischen sich bekämpfenden Gruppen kein schnell zu vollbringendes Werk war, sondern der Schaffung von Räumen bedurfte, in denen Menschen miteinander für eine gerechte Gesellschaft arbeiten konnten.

Rose hatte Erfahrungen erster Hand mit den Folgen gewalttätig verlaufender Konflikte, die überall vor allem Frauen und Kinder treffen. Daher hatte sie sich der Gruppe Freiwilliger angeschlossen, bevor sie zur Koordinatorin berufen wurde. Als Frau aus der Gemeinschaft hatte sie Erfahrung mit den darin auftretenden Konflikten und war doch für niemanden eine Bedrohung. So war sie in der Lage, Gruppen aus den unterschiedlichen Strömungen der Gemeinschaften an einen Tisch zu bringen und mit ihnen zu arbeiten. Rose durchlief einen harten Prozess der Rechtfertigung vor der Führung ihrer Kirche, bevor sie zum Theologiestudium zugelassen wurde. Diese Erfahrung motivierte sie, und sie betrachtete sie als Teil ihrer Ausbildung für ihre Rolle als Friedensarbeiterin. Als Pionierin verstand sie, was es heißt, Gerechtigkeit für sich selbst und für andere zu suchen, besonders in Konfliktzeiten.

Auch die Theologie, die Rose studierte, trug dazu bei. Die späten Achtziger und frühen Neunziger, in denen sie studierte, waren politisch eine unruhige Zeit in Kenia. Der Nationale Christenrat forderte den Einparteiensstaat auf, einen demokratischen Raum für alle zu schaffen. Die St. Paul's Universität bot das Studium der Theologie aus einem Engagement in gesellschaftlichen Fragen an. Die Kurse umfassten damals bereits Themen wie Afrikanische, Befreiungs- und schwarze Theologie, sozioethische Fragen und anderes mehr. Diese Kurse hatten einen Einfluss auf Roses Wahrnehmung der Situation und formten ihre Theologie des Friedensschaffens, durch die sie Gemeinschaften in ein Gespräch über Frieden ausgehend von Gerechtigkeitsfragen brachte.

Frieden schaffen ist ein teures Unterfangen, und in ihrem kurzen Leben Rose konnte in ihrer Gemeinschaft Zeichen setzen, als Frau, als Theologin und als Friedensaktivistin.

Esther Mombo
Übersetzung: Michael Biehl

Nachfolge in der transformativen Mission der Kirche

Für den kolumbianischen Theologen Milton Mejía haben aufgrund seiner Erfahrungen in der Begleitung von Gewaltopfern in Kolumbien die Reflexionen von Dietrich Bonhoeffer über Nachfolge neue Aktualität gewonnen.

In meiner pastoralen Tätigkeit und als theologischer Dozent sowie als Begleiter von Rückkehrergemeinden in Kolumbien, die durch Gewalt vertrieben wurden, habe ich viele Geschichten gehört, die mich über die Bedeutung der Nachfolge und Jüngerschaft Jesu nachdenken ließen. Ich habe Personen aus Gemeinden kennengelernt, die Zeugnis davon geben, wie sie vom Evangelium erfahren haben und zu Jüngern Jesu geworden sind. Andere Geschichten erzählten von Christen in Führungsrollen, die Opfer der Gewalt in Kolumbien wurden und aufgrund von Drohungen und Morden an Gemeindemitgliedern ihre Ländereien verlassen mussten. Insbesondere erinnere ich Enrique Petro, einen Landwirt und Mitglied einer Pfingstkirche in der Region von Urabá in Kolumbien. Er war einer der 15.000, die durch paramilitärische Gruppen vertrieben wurden, die gemeinsame Sache mit der kolumbianischen Armee gemacht und Menschen bedroht und ermordet haben. Auf dem Land haben kolumbianische und internationale Wirtschaftskonzerne Palmölplantagen angelegt, um – wie heutzutage üblich – Biodiesel zu produzieren.

In diesem Kontext legt Enrique Petro Zeugnis davon ab, dass sein Glaube an Gott und an die Nachfolge Jesu ihm nicht erlaubt hat, auf sein Land zu verzichten. Stattdessen hat er eine Gruppe von Bauern dazu ermutigt, auf das Land zurückzukehren, von dem sie vertrieben wurden – obwohl die Regierung Kolumbiens ihnen keine Sicherheit garantiert hat und paramilitärische Gruppen ihnen bei ihrer Rückkehr mit dem Tod gedroht haben. Enrique Petro hat den Bauern einen Teil seines Landes zur Verfügung gestellt.

Diejenigen, die zurückkehrten, haben die Begleitung durch Menschenrechtsorganisationen und die Kirchen Kolumbiens, Europas, Kanadas und den USA gesucht. Ich war einer dieser Begleiter, als die Vertriebenen auf ihre Ländereien zurückgekehrt sind, und ich war Zeuge, als sie damit anfangen, die Palmölplantagen abzuholzen und ein Gemeinschaftsprojekt zur Verteidigung ihrer Rechte, zur Rettung ihrer Kultur und zum Schutz der Biodiversität auf ihren Ländereien

ins Leben gerufen haben. Diese Erfahrung hat mir gezeigt, dass der Glaube an Gott und die Spiritualität der Indigenen und Afroamerikaner stark dazu beitragen, den Vertriebenen Kraft zu geben, die Macht der Wirtschaftskonzerne herauszufordern und ein alternatives Gesellschaftsprojekt zu beginnen, das sich von den Interessen derjenigen, die sie vertrieben haben, unterscheidet.

Diese Geschichten der vergangenen Jahre haben mich dazu veranlasst, noch einmal neu zu überdenken, was Nachfolge und Jüngerschaft Jesu in unserem Kontext bedeuten, damit unsere Kirchen schaffen, den Weg einer verwandelnden Mission zu gehen. Auch wenn es wichtig ist, dass das Evangelium das Leben der Personen verändert und ihnen hilft, ein moralisch besseres Leben zu führen, ist es dringend notwendig, dass wir die Nachfolge und Jüngerschaft Jesu als eine gemeinsame Erfahrung des Neuanfangs und der Transformation begreifen, die Alternativen zum gegenwärtigen Wirtschaftssystem und zur gesellschaftlich-kulturellen Ordnung bietet, die unserer Welt oktroyiert werden.

Bonhoeffer, die Nachfolge Jesu und die Mission der Kirche

Um die Nachfolge Jesu und die Jüngerschaft in unserer Zeit wieder zu entdecken, ist es notwendig, an Bonhoeffer zu erinnern. Wir können ihn als treuen Jünger seines Meisters betrachten in einer Zeit, in der es nötig war, sich öffentlich zum Glauben zu bekennen, mit einem politischen System zu brechen und die Frohe Botschaft des Evangeliums von Freiheit und Frieden zu verkünden. Bonhoeffer erklärt, auf welche Weise die Taufe den totalen Bruch mit der Welt bedeutet: „Nicht geschieht der Bruch dadurch, dass ein Mensch seine Ketten zerreißt, weil er nach einer neuen, freien Ordnung seines Lebens und der Dinge ein unstillbares Verlangen trägt. Christus selbst hat längst zuvor den Bruch vollzogen. In der Taufe wird dieser Bruch nun auch an meinem Leben vollstreckt. Die Unmittelbarkeit zu den Gegebenheiten der Welt wird mir geraubt, weil Christus der Mittler und Herr, dazwischengetreten ist. Wer getauft ist, gehört nicht mehr der Welt, dient ihr nicht mehr, ist ihr nicht mehr unterworfen.“

Laut Bonhoeffer kann die Nachfolge Jesu und die Mission der Kirche nur möglich sein, indem wir auf eine Welt treffen, in der wir uns des Bruches und des nicht Anpassenwollens bewusst sind. „Es gibt ein Sich-der-Welt-gleichstellen in der Welt, aber es gibt auch die selbstgewählte geistliche ‚Welt‘ des Klosters. Es gibt ein unerlaubtes Bleiben in der Welt und eine unerlaubte Flucht aus der Welt. In beidem stellen wir uns der Welt gleich. Die Gemeinde Christi aber hat eine andere ‚Gestalt‘ als die Welt. In diese Gestalt hinein soll sie sich immer

mehr verwandeln lassen. Es ist die Gestalt Christi selbst, der in die Welt kam und die Menschen in unendlicher Barmherzigkeit trug und annahm und sich doch der Welt nicht gleichstellte, sondern von ihr verworfen und ausgestoßen wurde. Er war nicht von dieser Welt. In der rechten Begegnung mit der Welt wird die sichtbare Gemeinde der Gestalt des leidenden Herrn immer ähnlicher werden.“

Somit muss die Mission der Kirche, um der Nachfolge und der Jüngerschaft Jesu treu zu bleiben, sich nicht der Welt anpassen, sondern sich unaufhaltsam transformieren, um die Präsenz des leidenden Gott zu verkörpern, der sein Leben gegeben hat, um in dieser Welt die Hoffnung des Himmels und einer neuen Erde vorauszuschicken. Um das zu erreichen, müssen wir die Vorstellung überwinden, dass Gott nur die individuelle Person verändert, während die Gesellschaft dieselbe bleibt.

Aufbruch zu einer transformativen Jüngerschaft und Mission

Die Erfahrungen mit der Nachfolge, die ich zu Beginn dieser Reflexion geteilt habe, und die Perspektive Bonhoeffers laden ein, darüber nachzudenken, wie die Mission der Kirche verwirklicht werden kann, indem sie die Nachfolge und die transformierende Jüngerschaft der Personen und der Gesellschaft oder der Welt, der Gott uns aufgetragen hat zu dienen, fördert. Nachfolge Jesu und die Jüngerschaft ist nur in einer Gemeinschaft möglich, die sich bewusst und engagiert nicht dieser Welt anpasst, sondern in einem ständigen Bruch mit ihr lebt.

Die Glaubensgemeinschaften, die dem dominanten Modell widerstehen, das ihnen unsere Welt auferlegt, sind dabei zu verstehen, dass es nicht ausreicht, gute Absichten zu haben und ein persönlich besseres Leben zu führen. Heute machen diese Gemeinschaften die Erfahrung, dass unserer Welt eine Art zu denken und zu leben auferlegt wurde, die den Egoismus, die Habsucht, die Konkurrenz, den Luxus und die Anhäufung oder das unbegrenzte Wachstum von Reichtum als richtige und erfolgreiche natürliche Lebensart ansieht. Gleichzeitig hat sich etabliert, dass man alles kommerzialisieren kann, und zwischen Mensch und Natur hat sich eine Beziehung entwickelt, die alles zu Objekten oder Dingen macht, die käuflich sind. Diese Art des Denkens hebt die Diversität auf und ruft Gewalt unter den Menschen hervor, sie zerstört das gemeinsame Haus und die Schöpfung Gottes. Der Ursprung dieses Denkens liegt im wirtschaftlichen, sozio-kulturellen und spirituellen System, das seinen eigenen Gott anbetet, oder wie Jesus es nannte, den „Mammon“.

Angesichts der Art und Weise des Denkens dieser Welt, die sich als „richtig“ und „erfolgreich“ etabliert hat und einen Großteil der Menschheit in seinem Bann hält, müssen die Nachfolge und die Jüngerschaft die Worte des Paulus im Römerbrief ernst nehmen (12:1-2), die uns dazu aufrufen, uns nicht mit der Art des Denkens dieser Welt zufrieden zu geben, sondern uns durch die Erneuerung unseres Geistes zu verwandeln. In dieser Passage übersetzt Transformation den griechischen Ausdruck Metamorphose, welche einen radikalen und totalen Wandel in der Art zu denken, zu leben und in der Beziehung zu Gott, der Menschen untereinander und zur Natur beinhaltet.

Somit reicht es heute nicht, ein persönliches Zeugnis des rechten Lebenswandels zu geben. Vielmehr müssen sich Gemeinschaften im Glauben gründen, in die sich die Mitglieder nicht zurückziehen, sondern die sich mit dieser Welt und ihren vermeintlichen Standards, was korrekt und erfolgreich ist, auseinandersetzen. Deshalb muss die Mission und die Jüngerschaft der Kirche den Götzen dieser Welt demaskieren. Sie muss eine neue Art des Denkens und Lebens sowohl auf persönlicher als auch auf gesellschaftlicher Ebene schaffen, die mehr Solidarität unter den Menschen wachsen lässt, die die Würde des Menschen und der Natur bewahrt und durch die allen Menschen Gerechtigkeit widerfährt – besonders denen, die am verwundbarsten sind – damit wir in Frieden leben und die Herrlichkeit Gottes in seiner Schöpfung schauen können.

Milton Mejía
Übersetzung: Brigitta Kainz

Radikale Nachfolge in der guatemaltekischen Gesellschaft

Vitalino Similox Salazar über die Fragen, die das Evangelium im guatemaltekischen Kontext an die Kirchen stellt – und welche Antworten sie gefunden haben.

Der Ökumenische Christenrat Guatemalas (CECG) versteht unter der Nachfolge Jesu, (discipulado) sowohl die Wahrnehmungen als auch die Bedürfnisse und Hoffnungen des eigenen Volkes zu deuten und dem Volk zu dienen, indem seine Mitglieder sich mit ganzer Person ihrer Arbeit als Anwälte des Friedens und als Vermittler in Konflikten verschreiben, inmitten von Verzweigung und Tod säender Kräfte.

Verkündigung der Frohen Botschaft des Reich Gottes bedeutet für den CECG in einer konfliktbeladenen Gesellschaft wie der guatemaltekischen, seine Theologie und pastorales Handeln und die eigene Perspektive in Bezug zum politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Kontext zu stellen. Ausgangspunkt ist dabei die Perspektive der verletzlichsten und ärmsten Teile der Bevölkerung: Die indigenen Völker die mit ihrer uralten Kultur und ihrer Kraft Widerstand leisten gegen ihre permanente Bedrohung und den Angriffen auf ihr Leben, die vom neo-liberalen System und der westlichen patriarchalen und anthropozentrischen Kultur gesteuert werden.

Aus diesem Grund hat der CECG in der Nachfolge Jesu Christi die Stimme der Anklage erhoben, dass Guatemala „ein ineffizienter, verwahrloster, abgewirtschafteter Staat ist, der anfällig ist für Korruption, Straflosigkeit für Verbrechen und für Gewalt in allen ihren Schattierungen“.¹ Nachfolge meint, auf das Beispiel Jesu zu hören, was er zu seiner Zeit verurteilt hat. Es bedeutet heute, die politischen, militärischen und religiösen Autoritäten im Blick zu haben, damit sie sich für das Leben und das Gemeinwohl einsetzen; die Mächtigen in der Politik und Wirtschaft zu hinterfragen und sie angesichts der Werte des Evangeliums aufzufordern, ihre ungezügelter Interessen zu bändigen, die breite Teile der Bevölkerung Guatemalas Tag für Tag in extreme Armut treiben. Die Armut wird von Jahr zu Jahr schlimmer, besonders unter den indigenen Völkern in den ländlichen Gegenden. Dieser Bevölkerungsanteil, der 59,3 Prozent

ausmacht, weist eine der höchsten Raten an chronischer Unterernährung und Mutter-Kind-Sterblichkeit Lateinamerikas auf.

Nachfolge erfordert von den Christinnen und Christen, auf der Grundlage von Bibelstudium und durch theologische Begleitung ein kritisches Bewusstsein zu entwickeln und eine Ethik zu verfolgen, die die Verteidigung der Würde des Menschen zum Ziel hat. Mir hat das Christentum die Augen für die Ungerechtigkeiten in Guatemala geöffnet. Es waren die Werte des Evangeliums, die mich berührt und mir Fragen gestellt haben zur Rolle, die wir als Personen, Kirchen und Glaubensorganisationen einnehmen sollten, um für das Leben in Fülle einzutreten. Daneben waren es aber auch die Sozialwissenschaften, die mir geholfen haben, die Problematiken zu entwirren und mir eine Herangehensweise aufgezeigt haben.

Deshalb bekräftigen wir, dass man als Nachfolger Jesu Bereitschaft und Fähigkeit benötigt, um Situationen von Gewalt, Ungerechtigkeit und Armut in unserer Welt weder als Wille Gottes noch als göttliche Bedingung für Erlösung zu verstehen und zu erklären. Man muss lernen, Handlungen und Interessen von gesellschaftlichen Gruppen zu erkennen. Man muss sie anklagen, wenn sie Gemeinden mithilfe der Androhung repressiver Strategien wie Verfolgung und Tod plündern und sich dabei auf Wirtschaftssysteme berufen, die sich auf Reichtum, Enteignung und ungezügelter Ausbeutung von Naturschätzen zu Gunsten einer kleinen elitären Gruppe konzentrieren. Ebenfalls muss man lernen, Netzwerke, Beziehungen und Synergien unter den Kirchen, Glaubensgemeinschaften und sozialen Bewegungen aufzubauen, um das Leben als höchstes Gut Gottes zu verteidigen. Jesus in einem Land wie Guatemala mit seinen Gegebenheiten nachzufolgen, bedeutet häufig, zu erleben, dass einem das Priestertum aberkannt wird und von konservativen und moralisierenden Kreisen innerhalb der eigenen Kirchen diffamiert zu werden. Das politische und ökumenische Profil wird hinterfragt und man riskiert, aus der eigenen Kirche ausgeschlossen zu werden.

Ein Teil der Bevölkerung, der sich durch solche Nachfolge bedroht fühlt, kriminalisiert, verfolgt, schüchtert Menschen durch Klagen ein oder wendet Gewalt an. Doch es gibt auch andere, die den Nachfolgern Jesu bei der Errichtung von Gotteshäusern, dem Kauf von Land für die Kirche oder durch die Stiftung von anderen Gütern helfend beiseite stehen. Angesichts aller Bedrohungen und im Kampf ums Überleben unterstützt der CECG eine Nachfolgepraxis, die die Frohe Botschaft in transformative Handlungen übersetzt und mit einer prophetischen Stimme spricht, die Unrecht anklagt, aber auch verkündigt und Hoffnung verbreitet, indem sie diejenigen Gruppen begleitet, die sich für ein gewaltfreies

Leben einsetzen. Sie fördert eine Verständigung der protestantischen Kirchen mit der katholischen Kirche, in einem Kontext, der den Werten des Reiches Gottes – Gerechtigkeit, Wahrheit und Frieden – widerspricht.

Es geht um eine Nachfolge, die „die dringende Notwendigkeit ausdrückt, aus dem Glauben heraus von der Erkenntnis der Vernunft zum Handeln überzugehen und nicht in Absolutismus zu verfallen, die moralische Überlegenheit – gepaart mit häufiger Intoleranz und Kritik gegenüber den anderen – herauskehren. Eine Nachfolge, die erkennt, dass es unmöglich ist, unsere tiefen religiösen Überzeugungen nicht zu empfinden, aber diese ebenso von der Sorge um die Beziehung zu unseren Mitmenschen und dem Gemeinwohl getragen werden müssen.“

Die Handlungen der Nachfolge gehen „über einen steten Aufruf an die verschiedenen Kirchen, Gruppen, Bevölkerungsschichten und Völker hinaus, um Möglichkeiten des Dialogs zu initiieren, die notwendig sind in einem Land wie Guatemala, in dem mit jedem weiteren Tage neue gewaltvolle Zusammenstöße auftreten. Die Religion muss sich in den Dienst einer Gesellschaft stellen, die sich für das gleiche Recht für alle sozialen Schichten einsetzt.“

Der CECG glaubt an eine radikale Nachfolge in dem Sinne, dass es „nötig ist, dass wir der Gesellschaft die Dimensionen, die die Religion bietet, zur Verfügung stellen, um am Aufbau einer friedlichen Gesellschaft mitzuwirken. Es handelt sich hierbei um:

- Spiritualität, die uns ein ethisches Verständnis aufzeigt, das für den Schutz des Lebens eintritt,
- gesellschaftliches Engagement, das die Völker vereint und ihnen Hoffnung verleiht,
- politisches Engagement, das zur Identitätsfindung der Völker beiträgt und ihnen eine dynamische Interaktionsplattform bietet, die von Vertrauen geprägt ist.“

Unsere radikale Nachfolge sieht die Zustände in unserem Land in Zusammenhang mit den globalen Umständen und kann deshalb die Auswirkungen der Machtpolitik des Nordens nicht außer Acht lassen. Es ist offensichtlich, dass die Nachbarländer großen Mangel erleiden, und noch schlimmer ist, dass viele ihrer Bürgerinnen und Bürger sich aufgrund ihrer sozialen Not und der Bedrohungen dazu gezwungen sehen zu emigrieren. Sie suchen entweder woanders Chancen, die ihnen in ihren Herkunftsländern seit Generationen verwehrt werden. Oder

sie fliehen vor krimineller Gewalt oder den Folgen langer grausamer, bewaffnet ausgetragener Konflikte, an deren Ende nicht die strukturellen Ursachen gelöst werden konnten, durch die sie hervorgerufen wurden.

Guatemala braucht religiöse und spirituelle Bewegungen, die sich in der Nachfolge Jesu einer gemeinschaftlichen Aktion als Volk Gottes für eine Friedens- und Dialogkultur einsetzen und „das Priestertum aller Gläubigen“, das Hauptvermächtnis der protestantischen Reformation seit 500 Jahren, verkünden.

Vitalino Similox Salazar
Übersetzung: Brigitta Kainz

1 “Guatemala requiere religiones y espiritualidades que promuevan una cultura de paz”, pronunciamiento público del Concejo Ecueménico Cristiano de Guatemala, 08 de junio de 2017. Alle folgenden Zitate sind diesem Dokument entnommen.

Frauen in der Nachfolge Jesu

Die Geschichte der Frauen in der Nachfolge Jesu ist von der patriarchalen und androzentrischen Kultur, die die biblischen Texte geprägt hat, mit einem Mantel des Schweigens umhüllt worden. Wer waren also die Frauen in der Bibel, die wir als Nachfolgerinnen Jesu erkennen?

Viele Geschichten in der Bibel erzählen von Orten, an denen Frauen in der Nachfolge Jesu zugegen waren und eine bedeutende Rolle gespielt haben.¹ Für mich werden die Frauen besonders in den synoptischen Evangelien² zu Nachfolgerinnen Jesu, indem sie seine liebende, solidarische und befreiende Kraft erkennen. Jedoch werden sie nicht in die Nachfolge berufen, wie die beiden Brüder in Matthäus 4, 18-22 oder die Apostel Johannes und Petrus, sondern sie folgen Jesus aufgrund ihrer Glaubenserfahrung.³ Jesus beruft diese Frauen nicht, aber er hört ihnen zu, nimmt sich ihrer an, solidarisiert sich mit ihnen und befreit sie, damit sie ihm nachfolgen und dienen können. Das zeigt uns den überraschenden Umgang, den Jesus mit den Frauen in einer Kultur pflegte, die Frauen marginalisiert hat.

Ein gutes Beispiel ist Maria, die Mutter Jesu. Ihre Beziehung zu Jesus durch die Mutterschaft macht sie zur ersten Nachfolgerin des Gottesprojektes. Dabei spielt sie nicht nur eine Rolle als biologische Mutter, sondern als eine Frau, die das liebende Wort ihres Sohnes aufnimmt und durch ihre Hingabe dazu beiträgt, den Glauben und das Vertrauen des Volkes in Gott zu stärken.“ Da sagte Maria: Siehe ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe, wie du es gesagst hast“ (Lk. 1,38).

Diese Erfahrung prägt die Frauen und appelliert an sie, nach Möglichkeiten in ihrem Leben zu suchen, Jesus zu dienen. So in der Geschichte von Simons Schwiegermutter: Jesus geht zu ihr und sie wird geheilt. Sie steht auf und dient ihm fortan. Alles weist darauf hin, dass sie Jesus ein Essen zubereitet, was aber nicht bedeutet, dass ihre Aufgabe nur in der Verrichtung häuslicher Arbeiten besteht.⁴ Vielmehr will sie sich erkenntlich zeigen für das Mitgefühl von Jesus.

In Lukas 8,2a werden Frauen erwähnt, die von Jesus geheilt wurden und ihm nachfolgen. Die Heilung erlaubt den Frauen, ihr Leben in einer Gesellschaft, die Frauen ausschließt und marginalisiert, neu zu gestalten. In der Nachfolge erlangen sie ihre menschliche Integrität und Würde wieder.

In diesem Sinne zeigt das Glaubensbekenntnis von Marta aus Betanien, wie in Johannes 11,27 beschrieben, die Akzeptanz eines neuen Lebens, das durch die Auferstehung möglich wird. Durch ihr Glaubensbekenntnis wird Marta zu einem Vorbild. Sie zeigt denjenigen den Weg, die Jesus nachfolgen wollen, indem sie demjenigen vertraut, der ihr ein neues Leben schenkt.

Auf der anderen Seite stellt uns Maria, die Schwester von Marta aus Betanien, die entscheidende Frage, was uns bewegt, um die authentische Nachfolge Jesu anzutreten. Die Auferstehung ihres Bruders Lazarus veranlasste sie zu einer Geste des Dankes (vgl. Johannes 12,3). Mit dieser Geste kommt sie dem Tod und der Auferstehung Jesu zuvor und macht gleichzeitig Dankesgesten in der Nachfolge unerlässlich.

Es gibt keinen Zweifel daran, dass Maria Magdalena als Frau, die Jesus von Galilea an begleitet hat und die erste Zeugin seiner Auferstehung war, eine bedeutende Rolle in den Evangelien spielt. Denn als Zeugin der Auferstehung erhält sie den Auftrag, der von Angst ergriffenen Gemeinschaft davon zu verkünden. Damit wird sie auf die gleiche Ebene mit den Jüngern gestellt.

Wir können also sagen, dass die Frauen in der Bibel eine Referenz für die befreiende Praxis der Bewegung um Jesus darstellen. Aber sie sind auch ein Paradigma des Glaubens und der Nachfolge für die Frauen von heute. Das Erleben und die Vision des Reiches Gottes in inklusiver und befreiender Form waren Quelle der Inspiration, um patriarchale Praktiken und Hierarchien zu überwinden, die von einer machistisch geprägten Kultur beeinflusst sind.

In diesem Sinne möchte ich zwei konkrete Beispiele von Frauen geben, die sich für einen transformatorischen Glauben engagieren.

María Elena Pérez ist Chilenin, 71 Jahre alt, Mutter von fünf Kindern und Großmutter von 12 Enkelkindern. Sie ist seit 15 Jahren Mitglied in der Evangelisch-lutherischen Kirche in Chile (Iglesia Evangélica Luterana en Chile) in der Gemeinde „El Buen Samaritano“ (Zum guten Samariter). Seit 10 Jahren ist sie für die Krankenbesuche der Gemeindemitglieder verantwortlich. Als sie sich entschieden hatte, der Gemeinschaft der Frauen beizutreten, musste sie sich gegen die Kontrollsucht ihres Mannes zur Wehr setzen, der ihr nicht erlauben wollte, außer Haus tätig zu sein. Die Begegnung mit anderen Frauen und das Bibelstudium haben ihr geholfen, sich aus einem Leben in Gehorsam und Unterwürfigkeit zu befreien, das ihr nicht erlaubt hatte, sich als Person auch in anderen Lebensbereichen zu entwickeln. Dadurch konnte sie ihre Persönlich-

keit stärken und Aufgaben in der Frauenarbeit und im Leben der Gemeinde übernehmen.

María Elena hat wie viele Frauen der Gemeinde von „El Buen Samaritano“ entdeckt, dass die Nachfolge Jesu keine leichte Aufgabe ist. Denn sie bringt mit sich, mit jenen Attributen und kulturellen Zuschreibungen zu brechen, die für Frauen nur die Rolle als Hausfrauen, Ehefrauen und Mütter vorsehen. Sie beinhaltet auch, sich aus der Passivität herauszubewegen, die Frauen kulturell bedingt zugeschrieben wird, um sich in die Öffentlichkeit zu wagen und selbstverantwortlich Dinge zu planen, mit anderen zu kooperieren und Vorhaben zu organisieren.

Blanca Irma Rodríguez hat ein mit dem Lizenziat abgeschlossenes Studium in Sozialarbeit und Theologie. Zurzeit ist sie Pastorin der Lutherischen Kirche von El Salvador (Iglesia Luterana Salvadoreña) und koordiniert die Migrant-Pastoral. 1997 war sie die erste lutherische Theologin in El Salvador, die ordiniert wurde und der erlaubt war, als Pastorin zu arbeiten. Sie kämpft gemeinsam mit anderen Theologinnen ihres Landes darum, Genderthemen voranzubringen, sich für eine stärkere Anerkennung der pastoralen Tätigkeit einzusetzen und, dass das reformatorische Prinzip der universalen Priesterschaft aller Gläubigen in der Kirche mehr Gewicht hat. Das Beispiel von Blanca Irma hat vielen Frauen geholfen und sie ermutigt, sich in der kirchlichen Arbeit zu engagieren, als Antwort auf den Ruf Gottes. In diesem Sinne bedeutet die Nachfolge Jesu, für Freiräume einzutreten, die gleichermaßen Frauen und Männern erlauben, sich zu engagieren.

Schlussfolgerung

In der Bewegung um Jesus gab es viele Frauen, die ihm gefolgt sind. Aufgrund von Vorstellungen, nach denen die Taten von Männern höher zu bewerten sind als die von Frauen, werden Frauen allerdings in den Bibeltexten nicht wirklich sichtbar.

Die Sichtbarmachung der Frauen, die Jesus gefolgt sind, um ihm zu dienen, stärkt die heutigen Frauen in ihrem Kampf, patriarchale Regeln und Strukturen zu durchbrechen und erlaubt ihnen, die Nachfolge gleichsam als fundamentalen Schlüssel der Befreiung anzusehen.

Deshalb bedeutet Nachfolge, Dichotomien und Ungleichheiten zwischen Männern und Frauen zu überwinden. So wie Elisa Estevés sagte: „Den Spuren des

Meisters zu folgen, in Übereinstimmung mit seinem Willen und seinem Handeln, stärkt uns in der Entscheidung, dafür zu kämpfen, neue Räume der Partizipation für alle Frauen in der Gesellschaft und in der Kirche zu öffnen.“

Marcia Palma
Übersetzung: Brigitta Kainz

- 1 Elsa Tamez bezieht sich auf die Zeit, als von Jesus und seinen Nachfolgern in Palästina die Rede ist, einem Zeitraum von ca. 30 Jahren. Elsa Tamez, *Las mujeres en el movimiento de Jesús*, Quito, Ecuador, DEI, 2003, 23.
- 2 In diesem Beitrag erwähne ich nur einige Frauen, die durch die Berichte in den Evangelien herausragen.
- 3 Laut Suzanne Tunc ist „nachfolgen“ das Verb, das Nachfolger/innen charakterisiert. Deshalb gibt es eine weitgehende Übereinkunft, dass die Frauen, die Jesus gefolgt sind, wie die Männer als Nachfolgerinnen anzuerkennen sind. Suzanne Tunc, *También las mujeres seguían a Jesús*, Santander, Sal Terrae, 1998, 18.
- 4 Die Textstellen von Johannes 4,8 und Lukas 22,7 geben dazu Anlass zu vermuten, dass sich die Nachfolger/innen die Aufgaben geteilt haben. Suzanne Tunc, *También las mujeres seguían*, 20.

NACHFOLGE IN SÄKULAREN KONTEXTEN

Kirchliche Advocacy-Arbeit als Nachfolgepraxis

Von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit

„Was ist vor Gott wichtiger, Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit? Es ist ein falscher Gedanke, zu fragen, was wichtiger sei. Es sind nicht zwei, sondern ein und dasselbe. In Gott ist Gerechtigkeit barmherzig und Barmherzigkeit gerecht. Möge der Herr uns helfen, diesen nicht einfachen Weg zu verstehen.“¹

Auch wenn wir wie Papst Franziskus in diesem Zitat Barmherzigkeit im Sinne von Gerechtigkeit verstehen, ist sie dennoch ein christlich-biblischer Hinweis auf das, was Menschen fehlt, und auf das, was andere, nämlich barmherzige Menschen, zu teilen haben. Die Kriterien dafür ergeben sich aus dem Evangelium, und die, die sich in die Nachfolge berufen fühlen, handeln entsprechend dieser Barmherzigkeit. Solche Barmherzigkeit lässt sich weder einklagen, noch kann sie Menschen befohlen werden. Mt 25 – was ihr den Geringsten unter meinen Geschwistern getan habt –, die Seligpreisungen der Bergpredigt und das Traditionsstück der sieben Werke der Barmherzigkeit belegen, welchen hohen Stellenwert Barmherzigkeit in der Nachfolge hat.

Um Barmherzigkeit und Gerechtigkeit geht es auch in den Diskussionen zur Neuorientierung der kirchlichen Programm-, Projekt- und Partnerschaftsarbeit, die seit den 1990er Jahren in den Missions- und Hilfswerken geführt werden. Der bedarfsorientierte Ansatz (*needs-based approach*) setzt einen respektvollen Dialog zwischen den Gebern und den Empfängern in der kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit voraus, in dem gemeinsam die realen Bedürfnisse identifiziert und über Finanzmittel entschieden werden. Insbesondere die methodische Einführung der Round-Table-Gespräche sorgte für mehr Transparenz in der Mittelvergabe und Integration der Partner in Entscheidungsprozesse, und eine fortschreitende Professionalisierung führte zu Modellen wie Hilfe zur Selbsthilfe und empowerment. Entgegen einer vielfach idealisierten Partnerschaft „auf Augenhöhe“ bleibt vielfach der Unterschied zwischen Empfängern und Gebenden bestehen. Wirkungsorientierung verstärkt diese Selektion, weil die begrenzten Mittel dort eingesetzt werden, wo sie die höchste Wirkung erzielen.² Christoph Dehn, Vorstandsmitglied der Kindernothilfe, diagnostiziert daher ein „Verblässen der Barmherzigkeit“ in der traditionellen Programm- und Projektarbeit. Entwicklungsorganisationen auch in Europa würden zudem zunehmend

überflüssig, weil die lokalen Partnerorganisationen zunehmend selbst Spenden erfolgreich über Online-Plattformen sammeln, global wie regional. Das sei eine von vielen Dynamiken, die traditionelle Modelle der Partnerschaft verändern.

Der rechtebasierte Ansatz (*rights-based approach*), wie er kennzeichnend für Advocacy- und Kampagnenarbeit ist, bedeutet hier ein Perspektiv-Wechsel. Er betrachtet bedürftige Menschen nicht als Empfänger, sondern als Inhaber von Rechten, die sie unter ihren Lebensumständen nicht ausleben können oder deren Inanspruchnahme ihnen verwehrt wird. Mangelsituationen sind demnach als Nichterfüllung von Rechten einzustufen. Diese Rechte sind Bestandteile von säkularen Übereinkünften oder Verträgen, wie die Menschenrechtskonventionen, oder Pakte über bürgerlichen Freiheiten oder kulturelle und soziale Rechte. Solche Verträge werden zwischen Staaten ratifiziert, niemand muss beweisen, dass er oder sie diese Rechte hat, und ihre Nichterfüllung oder Verweigerung sind prinzipiell einklagbar. Kirchen und Christ/innen werden sich immer auch theologisch der tiefen Dimension solcher Rechte vergewissern, und auch theologische und christlich-ethische Kriterien anlegen, um zu entscheiden, für welche Gruppen und für welche Rechte sie sich einsetzen werden. Partnerschaft wird hier verstanden als Unterstützung der Marginalisierten, ihre eigenen Stärken zu entdecken und zu entwickeln. So lassen sich Advocacy- und Lobbyarbeit als eine Form der christlichen Nachfolge verstehen, die stark im Dialog mit der säkularen Gesellschaft ist, und Ziele auch mit Organisationen teilt, die sich nicht als faith-based verstehen.

Bereits 1968 in Uppsala forderte der ÖRK anlässlich der Vollversammlung die Kirchen auf „to move beyond charity, grants and traditional programming to relevant and sacrificial leading to new relationships of dignity and justice among all men and to become representatives for the radical reconstruction of society.“³ Die EKD-Synode griff die Forderung im gleichen Jahr auf und plädierte für die Bereitstellung kirchlicher Mittel für die Entwicklungsarbeit in den Landeskirchen. 1973 wurde die EKD-Denkschrift „Der Entwicklungsdienst der Kirche – ein Beitrag für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt“⁴ veröffentlicht. Sie gilt als wegweisender Text für die theologische Begründung und die praktische Arbeit des Evangelischen Entwicklungsdienstes. Der Konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung (seit Vancouver 1983) war ein weiterer Schritt hin zu einem *rights based approach* der Kirchen, der sich an den universalen Menschenrechten „als von Gott gegeben“ orientierte.⁵

Im Folgenden werden anhand von ausgewählten Mitgliedern des EMW Zugänge zu Advocacy-Arbeit dargestellt. In ihrer Satzung verankerte die VEM als inter-

nationale Gemeinschaft von Kirchen einen Menschenrechtsansatz innerhalb ihres Handelns für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung als Ausdruck eines ganzheitlichen Verständnisses von Mission, der leitend für einen rechtebasierten Ansatz in der Programm- und Projektarbeit der VEM wurde. Den biblischen Zusammenhang von Mission und Menschenrechten sieht Motte⁶ im biblischen Menschenbild als Ebenbild Gottes und in dem Bund Gottes mit seinem Volk, dessen Gebote in der Geschichte Israels zu einer „Richtschnur für gute – dem Bund und Gottes Willen gemäße – Regierungsführung“⁷ wurden. Ausgerichtet an den Menschenrechtsverletzungen in den Regionen von VEM-Mitgliedskirchen haben sich konkrete Aktionen und Kampagnen entwickelt. So entwickelte sich aus den Beziehungen zur Evangelical Christian Church in West Papua (GKI) das Papua Netzwerk, das sich mit der politischen, sozialen, ökologischen und kulturellen Situation in West Papua befasst. Als Mitglied im Forum Menschenrechte bringt die VEM Anliegen ihrer Partnerkirchen im weiten Netzwerk deutscher Menschenrechtsorganisationen ein. Seit der Vollversammlung 2008 bilden Klimagerechtigkeit und Umweltschutz Schwerpunkte der Arbeit; in Zusammenarbeit mit länderspezifischen Netzwerken engagiert sich die VEM für friedliche Konfliktlösungen aktuell in Sri Lanka, West Papua und den Philippinen.

Mit der Gründung von Mission EineWelt (MEW) in 2007 als Centrum für Partnerschaft, Entwicklung und Mission der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern in Neuendettelsau wurden die drei früheren Arbeitsbereiche Kirchlicher Entwicklungsdienst, Lateinamerikabeauftragter und Missionswerk Bayern zusammengeführt. Die Integration von Missionswerk und Kirchlichem Entwicklungsdienst wird als konsequente und praktische Umsetzung eines ganzheitlichen Missionsverständnisses gesehen, das Glaube und Leben, die materielle und spirituelle Entwicklung zusammendenkt. Jürgen Bergmann, Leiter des Referats „Entwicklung und Politik“ versteht Mission EineWelt als Anwalt für weltweite Gerechtigkeit.⁸ Er bestimmt Aufklärung über die Ursachen von Unrecht und Armut als eine Aufgabe von MEW, weswegen man sich politisch für gerechtere Strukturen einsetzen müsse. Fortgeführt werde die Arbeit mit den Partnern in Nothilfe und Selbsthilfe-Projekten.⁹ Bergmann sieht mit Bonhoeffer in der Erfüllung dieses Auftrags die Wegbereitung des Reiches Gottes.¹⁰ MEW führte in den letzten Jahren Kampagnen zur Ernährung und zum Thema Land durch. Der aktuelle Kampagnenschwerpunkt ist „Migration und Flucht“.

Bereits Uppsala 1968 war Anstoß für die Gründung kirchlicher Entwicklungsdienste (KED) auch in den damaligen evangelischen Kirchen in Hamburg und Schleswig-Holstein. Mit der Gründung der Nordelbischen Kirche 1977 wurde

der Ausschuss für Kirchliche Weltdienste eingerichtet, der den Arbeitsbereich „KED“ bis 2008 koordinierte. Im Zuge der Umstrukturierungen als Nordkirche wurde der Kirchliche Entwicklungsdienst gemeinsam mit dem Nordelbischen Missionszentrum (NMZ) und der Ökumenischen Diakonie Teil des Hauptbereichs IV. Zeitgleich erfolgte die räumliche Zusammenführung von KED mit dem NMZ unter das Dach des NMZ, heute Zentrum für Mission und Ökumene (ZMÖ).¹¹ Obgleich die entwicklungspolitische Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit der Nordkirche ein eigener Bereich neben dem ZMÖ bleibt, ergeben sich ertragreiche Synergien. Themen wie Klimagerechtigkeit, Menschenrechte und Migration sind zu festen Arbeitsbereichen des KED geworden, die einen inhaltlichen Bezugspunkt zu den traditionellen Partnerbezügen des ZMÖ herstellen. Der rechtebasierte Ansatz der Projekt- und Programmarbeit wird theologisch durch das Referat „Theologie und Nachhaltigkeit“ reflektiert.¹² Entwicklungspolitische Bildungsarbeit der Nordkirche versteht sich als Anwaltschaft für Gerechtigkeit. Biblische Gerechtigkeit gründet sich in Beziehungen und wird konkret in der Durchsetzung des Rechts, insbesondere für die Benachteiligten. „In der Nachfolge Jesu werden Menschen befähigt, sich auf die Seite der entmachteten und sozial Ausgeschlossenen zu stellen.“¹³

Ähnlich der Ev.-Luth. Kirche in Bayern wurden das regionale Missionswerk und der KED auch in der Ev. Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz (EKBO) zusammengeführt. Der KED ist jetzt das entwicklungspolitische Fachreferat für Entwicklungspolitik, Globales Lernen und Bildung für Nachhaltige Entwicklung im BMW.¹⁴ Thematisch orientiert sich das Referat im BMW am Konziliaren Prozess und setzt als inhaltliche Schwerpunkte u.a. die Grund- und Menschenrechte, die gesellschaftliche Partizipation von Zivilgesellschaft und eine Friedensethik. Die das Leitbild prägende Aufforderung „Verantwortung übernehmen in der Einen Welt“ stellt theologisch den Menschen und seine Würde als Geschöpf Gottes in den Mittelpunkt seines Handelns. Durch die Eingliederung in das Berliner Missionswerk orientiert der KED sich an den „Erfahrungen, Kompetenzen und Bedürfnissen“ der ökumenischen Partnerbeziehungen. In Umsetzung seines rechtebasierten Ansatzes unterstützt der KED die Partner beim Aufbau nachhaltiger Strukturen und Projektarbeit, der zivilgesellschaftlichen Vernetzung und in Bildungsangeboten wie Menschenrechtsbildung.

Ohne die formale Integration von KED-Bereichen ihrer deutschen Mitgliedskirchen in ihre Strukturen hat die Evangelische Mission in Solidarität (EMS) im Zuge ihrer Internationalisierung ihre Kampagnen- und Advocacy-Arbeit intensiviert. Sie fördert z. B. mit ihren Mitgliedskirchen und der EKD die Kampagne

des Nationalen Kirchenrats in Korea für die politische Versöhnungsarbeit auf der koreanischen Halbinsel.

In vielen Landeskirchen kommen die KED-Beauftragten einer Scharnierfunktion in der entwicklungspolitischen Bildungs- und Projektarbeit zwischen Landeskirchen und den Werken nach. Dabei kommt der Zusammenarbeit mit dem Entwicklungswerk Brot für die Welt. Evangelischer Entwicklungsdienst (BfdW) eine zentrale Bedeutung zu. Auch durch die gute und konstruktive Zusammenarbeit hat so die Lobby- und Kampagnenarbeit in den Missionswerken an Bedeutung gewonnen. In Kooperation mit Netzwerken und Hilfswerken koordinieren die Missionswerke und ihre Partnerkirchen und -organisationen Kampagnen und Lobbyarbeit auf nationalen und internationalen Ebenen. Neben den bereits erwähnten Kampagnen zu Ernährung, Landrechten sowie Migration und Flucht engagieren sich die Werke sowohl in bundesweiten Bündnissen wie der Klimallianz, dem Forum Menschenrechte, dem Aktionsbündnis gegen AIDS, Erlassjahr.de als auch in internationalen ökumenischen Netzwerken wie Act Alliance und Ecumenical Advocacy Alliance. Sie finden dabei Unterstützung durch die weit vernetzten Solidaritäts- und Partnerschaftsgruppen, die die Themen auf lokaler Ebene in Veranstaltungen und Gottesdiensten umsetzen.

In der Kampagnenarbeit zeigen sich inhaltliche und methodische Parallelen zwischen Missions- und Entwicklungsorganisationen. Daher empfiehlt die Kammer für Weltweite Ökumene der EKD, dass die „themenorientierte Kampagnenarbeit beider Organisationsstränge, Brot für die Welt (BfdW) und Missionswerke, stärker aufeinander bezogen werden und engere Zusammenarbeit an thematischen Schnittstellen“ entsteht.¹⁵ In der Bündelung von Ideen, Erfahrungen und unterschiedlichen Kompetenzen liegt ein hohes Gewinnpotenzial für beide kirchlichen Arbeitsbereiche. Die jeweiligen Kompetenzen, die personelle Präsenz von BfdW in Berlin und Brüssel und die fachliche Expertise des auf Lobby-Advocacy Arbeit spezialisierten Stabs einerseits und die regionale Verortung der Missionswerke in den föderalen Bezügen andererseits sollen für die Zusammenarbeit fruchtbar gemacht werden.

Die Lobby- und Kampagnenarbeit des EMW und seiner Mitgliedswerke leistet einen Beitrag zum aktuellen Diskurs Religion und Entwicklung, der vom Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) 2014 initiiert wurde. Das BMZ bestätigt in seiner Wahrnehmung die Rolle religiöser Akteure als wichtige zivilgesellschaftliche Kräfte, die über ihre Netzwerke Einfluss auf gesellschaftliche Entwicklungen auf lokaler, nationaler und globaler Ebene nehmen.¹⁶

Advocacy als Nachfolgepraxis

Weil ihr entwicklungspolitisches Engagement Ausdruck ihres Glaubens und nicht Existenzgrundlage ihrer Gemeinschaft ist, können Kirchen und andere Religionsgemeinschaften Entwicklungskonzepte, die geo-politische und wirtschaftliche Interessen verfolgen, kritisch hinterfragen und ihre eigenen Sichtweisen auf Entwicklung einbringen.¹⁷ Als Aspekte des christlichen Verständnisses von Entwicklung benennt Michael Biehl die „Fähigkeit, Visionen und Bilder von einem ‚Leben in Fülle‘ zu vermitteln, kontrafaktische Überzeugungen zu stärken und sich geduldig und auf lange Sicht mit anderen für die Überwindung von Ungerechtigkeit und Hunger einzusetzen“.¹⁸ Advocacy-Arbeit, die sich – wie oben gezeigt – daran orientiert, welche Rechte Menschen zustehen und verweigert werden, unabhängig davon ob sie Christen sind oder werden wollen, kann als eine Form kirchlich geübter und gelebter Nachfolge gedacht werden. Hier werden im Engagement, das auf Veränderungen zielt, Menschen und Gruppen unabhängig von ihrem religiösen Bekenntnis Angebote gemacht, Themen, Anliegen und Verhaltensweisen im Licht von Kritik und Verheißungen des Evangeliums zu beurteilen.

Die neue Missionserklärung des ÖRK (TTL) fordert Kirchen, Christinnen und Christen auf, sich für Gerechtigkeit einzusetzen und allen lebensfeindlichen Kräften entgegenzutreten, um allen Menschen Zugang zur Verheißung Gottes, einem Leben in Fülle zu ermöglichen. Kirchen und Religionsgemeinschaften können aus ihrem Missionsverständnis ganzheitliche Perspektiven für Entwicklungsprojekte einbringen, die religiöse und kulturelle Aspekte von Gemeinschaften berücksichtigen. In der Sehnsucht nach dem guten Leben¹⁹ versteht das EMW sein entwicklungspolitisches Engagement als Teilnahme an Gottes Mission, die Menschen zur barmherzigen Gerechtigkeit in der Welt aufruft und durch gerechte Barmherzigkeit die Welt verwandelt, gestaltet und entwickelt.

Martin Krieg

- 5 Auf der ökumenischen Weltversammlung in Seoul 1990 heißt es in der Grundüberzeugung X: „Wir bekräftigen, dass die Menschenrechte von Gott gegeben sind. Gerechtigkeit und Menschenrechte sind untrennbar miteinander verbunden.“ Ökumenische Weltversammlung in Seoul 1990. Arbeitsbuch, a. a. O., 153f.
- 6 Jochen Motte, Eintreten für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung als Teil missionarischen Handelns von 1993/96 bis heute.
- 7 A.a.O., 3.
- 8 Jürgen Bergmann, Vorstellung Referat Entwicklung + Politik, FachMAB-Konferenz am 12.3.07 (nicht veröffentlichter Vortrag).
- 9 A.a.O. 2-3.
- 10 Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Ethik, DBW 6, 155.
- 11 Vgl. zur Geschichte des KED in der Nordkirche: Frank Kürschner-Pelkmann (Hrsg.), Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. 30 Jahre Ausschuss für Kirchliche Weltdienste in Nordelbien, Ammersbek 2009.
- 12 Vgl. Mirjam Freytag, Der Kirchliche Entwicklungsdienst des Zentrums für Mission und Ökumene – Herausforderungen und Perspektiven, 2012.
- 13 Anne Freudenberg u.a. (AG Theologie der Entwicklungspolitischen Konferenz der Nordkirche), Theologische Grundlagen der Entwicklungspolitischen Bildungsarbeit in der Nordkirche, 2015; 2.
- 14 Vgl. Der Kirchliche Entwicklungsdienst der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg, Schlesische Oberlausitz (KED-EKBO). Leitbild.
- 15 Vgl. Kirche sein in einer globalisierten Welt. Zur Weggemeinschaft in Mission und Entwicklung (EKD Texte 125), Hannover 2015.
- 16 Vgl. <http://www.bmz.de/de/themen/religion-und-entwicklung/hintergrund/index.html>.
- 17 Vgl. Biehl, Michael, Religion, Entwicklung und Mission, in: Religion: Hilfe oder Hemmnis für Entwicklung? (LWB-Dokumentation 58) Hrsg. v. Kenneth Mtata, Leipzig 2014; 118.
- 18 A.a.O.
- 19 Vgl. EMW-Jahresbericht 2012/2013, Sehnsucht nach dem Guten Leben. Theologie des Lebens als Thema in Mission und Ökumene, Hamburg 2013.

1 http://de.radiovaticana.va/news/2017/02/24/gerechtigkeit_ist_barmherzig_und_barmherzigkeit_gerecht/1294697.

2 Christoph Dehn, „Vom Verlassen der Barmherzigkeit – Vom Übergang von der ‚needs based‘ zur rechtebasierten Entwicklungsarbeit“, Vortrag an der Universität Hamburg am 26.06.2017.

3 Goodall, Norman, (ed.): The Uppsala Report 1968. Official Report of the Fourth Assembly of the World Council of Churches. Uppsala, July 4-20, 1968, Geneva 1968.

4 Der Entwicklungsdienst der Kirche – ein Beitrag für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt. Eine Denkschrift der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für Kirchlichen Entwicklungsdienst (hrsg. vom Rat der EKD), Gütersloh 1973.

Nachfolge säkular: Entwürfe entschiedenen Lebens heute

Nach der Beobachtung von Soziologen wird die gegenwärtige Gesellschaft entscheidend durch Prozesse der Säkularisierung und Individualisierung geprägt. Die Bindungskraft der „großen Erzählungen“ religiöser und politischer Traditionen ist gering geworden. Einer politischen oder religiösen visionären Idee nachzufolgen ist also nicht sehr populär. In Westdeutschland gehörten im Jahr 1951 noch 96 % der Bevölkerung einer christlichen Konfession an. Nach der Wiedervereinigung veränderte sich die konfessionelle Struktur der Bundesrepublik Deutschland beträchtlich. Migration und die Flüchtlingswelle der letzten Jahre haben zu einer weiteren Pluralisierung der Weltanschauungen und kulturell-religiösen Praktiken beigetragen. Die weltanschauliche Buntheit der Gesellschaft und die Mitgliederverluste der christlichen Kirchen haben der bewusst vieldeutigen Beschreibung einer „freien Spiritualität“ mehr Sympathien verschafft. Nach dem Religionsmonitor 2013 gab jeder Fünfte in Deutschland an, „spirituell“ gegenüber „religiös“ als Selbstbezeichnung zu bevorzugen.

Hinzu kommt, dass in den letzten Jahren die Gruppe der Konfessionslosen stark gewachsen ist. Genaue Zahlen lassen sich bei einer heterogenen Bewegung, die sich primär über die Abgrenzung „-los“ definiert, schwer ermitteln. Studien zufolge zählen sich heute in Deutschland 30 bis 40 Prozent zu dieser Glaubensrichtung. Zunehmend ist also ein Patchwork-Glaube vorzufinden, in dem verschiedene religiöse, spirituelle und säkulare Überzeugungen miteinander verwoben sind.

Säkulare und religiöse Sinnggebung

Irgendeine Form des Glaubens scheint nötig zu sein, um die existentielle Unsicherheit des Menschen zu bewältigen und sich nicht dem Absurden und Tragischen seines Lebens ausgeliefert zu fühlen. Glauben, ob er nun säkular-positivistisch, vage spirituell oder traditionell religiös ausgestaltet wird, scheint eine anthropologische Konstante des Menschen darzustellen (Rudolf 2015, 120-146). Um besser zu verstehen, an welchen Werten und Idealen sich säkulare bzw. religiöse Nachfolge orientiert, hilft die Unterscheidung zwischen dem substanziellen und funktionalen Religionsbegriff. Der substanzielle Religionsbegriff versucht, Religion von ihrer Substanz und ihrem Wesen her zu erfassen, sein

Bezugspunkt ist das Heilige oder die Transzendenz. Bei dem funktionalen Religionsbegriff wird eine Religion über ihre Leistungen und Funktionen für die Gesellschaft und den Einzelnen definiert. Eine wesentliche Funktion der Religion besteht darin, eine Lebensdeutung oder Weltanschauung zu konstruieren, mit der das Schicksalhafte und Zufällige der menschlichen Existenz überwunden werden kann. Je mehr Unwägbarkeiten der eigenen Umwelt und besonders der eigenen Person bekannt seien und kontrollierbar erschienen, desto größere Lebenssicherheit – im Sinne von Vertrauen in die eigenen und die sozialen Ressourcen – könne entstehen. Vertrauen scheint eine günstige Haltung gegenüber der Unberechenbarkeit des Schicksals zu sein. In wen oder was kann ich aber Vertrauen setzen, wer gibt meiner Unsicherheit Halt? Bei einer materialistischen Weltansicht kann das nur innerweltlich-immanent gelingen – die Sinnggebung erfolgt säkular. Bei einer transzendenzoffenen Weltansicht hingegen ist eine religiöse Sinnggebung möglich. Die folgende Tabelle verbindet die beiden Sinnverständnisse mit religiösen Fragen:

Tab. 1 Säkulare und religiöse Kontingenzbewältigung (modifiziert nach Pickel 2011, S.22)

Religiöse oder säkulare Sinnggebung	Religiöse Frage oder nicht	
	Konsistenz	Kontingenz
Transzendenz (religiöse Sinnggebung)	Religiöse Routine (rel. Antwort ohne rel. Frage)	vitale Religiosität (rel. Frage und rel. Antwort)
Immanenz (säkulare Sinnggebung)	Pragmatismus (keine rel. Frage, keine rel. Antwort)	Religiöse Suche (rel. Frage ohne rel. Antwort)

Die verschiedenen Einstellungen sind aber nicht als dauerhafte Haltungen zu verstehen, sondern eher als Momentaufnahmen. Je nach Biografie und Lebenssituation können sich die Einstellungen zur Sinnggebung verändern. Im Zeitalter der Individualisierung nehmen subjektive Sinnggebungsversuche zu. Werthaltungen werden kritisch überprüft und neuen Lebensbedingungen angepasst. Die Suche wird von manchen permanent erweitert und verändert – den „spirituellen Wanderer“ zeichnet seine „fluide Religiosität“ aus (Lüddeckens & Walthert 2010). Diese „Wanderer“ orientieren sich nicht dauerhaft und langfristig an ein bestimmtes Wertesystem, sondern achten darauf, was der aktuellen Situation und den eigenen Bedürfnissen entspricht und gerade „passt“.

Der Wechsel zu einem neuen Orientierungs- und Wertesystem ist häufig konfliktreich. Deshalb gibt es die relative junge psychiatrische Diagnose „religiöses oder spirituelles Problem“ (V 62.89) im Diagnostischen und Statistischen Manual mentaler Störungen (DSM) (Lukoff 2017). Dazu zählen belastende Erfahrungen, die den Verlust oder die Kritik von Glaubensvorstellungen nach sich ziehen, Probleme im Zusammenhang mit der Konversion zu einem anderen Glauben oder das Infrage-Stellen spiritueller Werte, auch unabhängig von einer religiösen Institution.

Im folgenden Abschnitt werden drei Beispiele säkularer Nachfolge mit ihren Werten, Zielen, Lehren und Methoden vorgestellt. Im letzten Abschnitt werden diese Ansätze dem Modell christlicher Nachfolge gegenübergestellt.

Säkulare Nachfolge bei Strukturvertrieben

Im Handel ist es eine Binsenweisheit, dass man neue Kunden mit Hilfe von Empfehlungen gewinnen und langfristig an ein Produkt binden kann. Schon in der Antike nutzten Handelsreisende die ortsansässigen Handwerker und Schreiber für persönliche Empfehlungen ihrer Kunden, um ihre Geschäfte auszuweiten. Eine systematische Umsetzung erfuhr das Empfehlungsgeschäft mit dem Aufkommen der großen Direktvertriebsorganisationen in den USA in den 1950er und 1960er Jahren. Traditionell wurde die industrielle Massenproduktion im klassischen Handelsgeschäft über den Fach- und Einzelhandel abgesetzt. Daneben begannen einzelne Hersteller damit, ihre Produkte ohne Zwischenhandel direkt an den Endkunden mit Hilfe strukturierter, hierarchisch organisierter Vertreter systematisch zu vermarkten.

Strukturvertriebe stellen eine Spezialform des Direktvertriebs dar. In klassischen Direktvertriebsunternehmen sind die Verkäufer fest angestellt und werden nur zum Teil erfolgsabhängig entlohnt. Mitarbeiter im Netzwerk-Marketing tragen dagegen ein weitaus höheres wirtschaftliches Risiko, da ihre Entlohnung ausschließlich vom Verkaufs- oder Anwerbeerfolg abhängt. Während im klassischen Direktvertrieb der Vertreter für verkaufte Waren eine volle Provision erhält, verteilt sich die Provision beim Verkauf im Strukturvertrieb auf verschiedene Ebenen (Level) des Unternehmens. Der besondere Anreiz für den Anwerber liegt in den hohen Prämien für die Gewinne der angeworbenen, untergliederten Verkäufer, die ihm als sogenannte persönliche „downline“ zugerechnet werden. Durch Schulungen, individuelle Förderung und besonders die Vorbildfunktion soll das Gefühl eines einzigartigen, hoch motivierten Verkaufsteams hergestellt

werden. Ein Hauptargument für Strukturvertriebe besteht also in der Aussicht auf ein hohes „passives Einkommen“ unter der Voraussetzung, dass die eigene „downline“ richtig funktioniert. Im Idealfall sollen die Provisionen der untergliederten Verkäufer den Großteil der Einnahmen ausmachen. Die hohen Gehälter im Network Marketing entstehen nicht in erster Linie durch die Absatzmenge, sondern durch die Provisionen aus den Gewinnen der „downline“. Die Anzahl und der Erfolg der angeworbenen Neuverkäufer bestimmen den Platz, den ein Mitarbeiter in der hierarchischen Vertriebsstruktur des Unternehmens einnimmt.

Aus diesem Grund ist die Produktbindung und enge Vernetzung zum Vertriebsteam bei Strukturvertrieben erfolgsentscheidend. Durch professionell inszenierte Events, die mit suggestiver Musik und emotionalen Erlebnisberichten über die finanziellen Segnungen teilweise an charismatische Lobpreisgottesdienste erinnern, wird eine quasireligiöse Produktbindung hergestellt. Potentielle Verkäufer müssen persönlich von der Überlegenheit der Produkte überzeugt sein, weil objektive Kriterien bei den typischen Strukturvertriebsartikeln wie Nahrungsergänzung, Kosmetika und Küchenutensilien schwer ermittelbar sind. Sie müssen nicht nur die Produkte verkaufen, sondern andere von dieser Überlegenheit überzeugen und dafür werben, dass diese sich einbinden lassen. Außerdem müssen sie bereit sein, Berufliches und Privates zu vermischen und Menschen in ihrem Umfeld anzusprechen. Dadurch besteht das Risiko, dass ihre Kontaktfähigkeit und ihr Freundeskreis damit belastet und ausgenutzt wird. Für die Vertriebsmitarbeiter ist außerdem Vorsicht geboten, weil oft ein schneller Aufstieg innerhalb des Strukturvertriebs sowie unrealistische Jahresverdienste in Aussicht gestellt werden, ohne dass dabei der Eigenkostenanteil erläutert wird (vgl. Utsch 2015).

Säkulare Nachfolge im Veganismus

Nach Angaben des Vegetarierbundes Deutschland (VEBU) verzichten heute mittlerweile rund zehn Prozent der Deutschen auf den Fleischkonsum. Etwa eine Million ernähren sich laut Schätzungen der Veganen Gesellschaft Deutschland (VGD) und des VEBU vegan. Das sind 25 Prozent mehr als 2013.

Veganismus ist also in kurzer Zeit zum Massentrend geworden. Bahnhofsbuchhandlungen bieten fast ein Dutzend vegetarische und vegane Periodika an, und vegane Restaurants und die Supermarktkette „Veganz“ finden sich in vielen größeren Städten. Die Hälfte der Deutschen drückt die gesellschaftliche Anerkennung des Trends dadurch aus, dass sie sich selbst als „Teilzeitvegetarier“ ein-

schätzt. Längst sind Essgewohnheiten nicht mehr Geschmackssache, sondern werden zum Inhalt hitziger Glaubensgespräche. Die Frage, was man isst, wird von der Kantine bis zur Küche zum Diskussionsfeld weltanschaulicher Grundsätze. Was ist wichtiger, meine Gesundheit, Tierschutz oder die Umwelt? Klimaretter, Regionalität oder globale Gerechtigkeit? Ging es beim Essen einst vor allem um Fragen wie ausgewogene Nährstoffaufnahme, Körpergewicht und Geschmack, stehen nun weit größere Anliegen im Vordergrund. Kaum eine Lehre verspricht dabei so viel und ist so schnell gewachsen wie der Veganismus, eine soziale Bewegung, die für viele ihrer Anhänger so lebensbestimmend geworden ist wie eine Religion. Dabei werden Tierrechte den Menschenrechten gleichgestellt und durch strikte Essensregeln eine bessere, gerechte Welt in Aussicht gestellt. Aus der Glaubensperspektive drücken Speisegebote Gehorsam gegen Gott aus und dienen dem Heilsgewinn. Religionspsychologisch haben sie eine identitätsstiftende Funktion. Dabei steht nicht das Individuum, sondern die religiöse Gruppe im Vordergrund: Ich bin in gemischter Gesellschaft gezwungen, mich zu meinem Glauben zu bekennen. Zugleich bekomme ich die Chance, ihn nach außen zu bezeugen. Die Heilsversprechen mancher Veganer sind umfassend. Manche behaupten, durch die Umstellung auf vegane Ernährung von Krebs und schweren Allergien geheilt worden zu sein. Mit dem individuellen Versprechen geht oft eine universale Heilshoffnung einher: Veganer verstehen ihre Lebensweise als Lösung des Welthungers oder als Quelle eines künftigen Weltfriedens. Problematisch ist auch das überzogene Selbstbewusstsein mancher Veganer. Häufig stilisieren sie die Nahrungsaufnahme zur ethisch wichtigsten Frage hoch. Dem entspricht das Gefühl, zu einer Elite zu gehören, die sich von anderen Menschen abgrenzt. Man kann den Veganismus als eine Reaktion auf die moderne Massentierhaltung verstehen. Einer natürlichen Lebensweise entspricht der Veganismus aber keineswegs. Denn wie Funkschmidt (2015) treffend festgestellt hat, ist ein veganes Leben nur durch importierte Lebensmittel und Ergänzungsprodukte möglich.

In der überzeugten Veganer-Szene finden sich Züge religiöser Gemeinschaften. Viele Veganer schildern ihre Entscheidung als „Umkehr“ und Bekehrungslebnis, wobei Heilungswunder oder mindestens eine verbesserte Lebensqualität den Anfang machen, bevor man zu den oben genannten globalen Heilsversprechen fortschreitet.

Säkulare Nachfolge in sozialutopischen Gemeinschaften

Alternativen Lebens- und Gemeinschaftsformen geht es darum, Utopien und Visionen menschlichen Zusammenlebens zumindest ansatzweise zu verwirk-

lichen. Ein klassisches Beispiel dafür ist die „Utopie der Klöster“, die mit ihren Idealen von Armut bzw. Gütergemeinschaft, Ehelosigkeit und Gehorsam auch heute noch provozieren. Die Kibbuz-Bewegung in Israel hat mit ihrer Vision einer egalitären Gemeinschaft, die angeblich ausbeutungsfrei ist, grundlegende Impulse zum Aufbau des jungen Staats beigetragen. Heute ist sie durch die Säkularisierung des Zionismus' und den Rückgang sozialistischer Bewegungen primär historisch interessant.

Die konkreten Motive zur Bildung einer sozialutopischen Gemeinschaft sind so verschieden wie ihre weltanschaulichen Hintergründe. Gemeinsam ist ihnen jedoch der Gegenentwurf zur bürgerlichen Gesellschaft mit ihrem auf Besitz und Konsum, persönlichem Wohlstand beruflichem Fortkommen ausgerichteten Wertesystem. Weiter ist den Gruppen gemeinsam, dass sie ihre Vision vom Leben in einer besseren Welt spirituell begründen. Häufig suchen sie deshalb nach einer besseren Anbindung unter sich selbst und auch zur Natur. Kommunale Lebensformen sollen die bürgerliche Kleinfamilie ersetzen, die als überholt gilt: die Gruppen verstehen sich als Keimzellen für eine mögliche zukünftig bessere Welt.

Charakteristisch für diese Bewegungen ist, dass die Gemeinschaften auf längere Zeit angelegt sind, und dass es dort verbindliche Strukturen und Regeln gibt. Die örtliche Nähe der Mitglieder zueinander und ihre spezifische Form des Zusammenlebens ermöglicht erkennbare Unterschiede von der Außenwelt, was identitätsstiftend wirkt.

In dem von der VELKD (2015) herausgegebenen „Handbuch Weltanschauungen“ werden folgende Merkmale aufgelistet, die in diesem Milieu anzutreffen sind:

- psychologische Methoden (Methoden der Gruppendynamik),
- politische Absichten (Kapitalismuskritik, soziale Verteilungssysteme),
- ökologische Motive (nachhaltige Landwirtschaft),
- spirituelle Anliegen (Ganzheitlichkeit, Esoterik).

Diese Bewegungen weisen ein hohes Spektrum an weltanschaulicher Vielfalt und spirituellen Zielen auf, die sich von linksliberalen (Kommune Niedertauern) bis zu rechtsesoterischen (Königreich Deutschland) Positionen erstrecken. Als typische Ziele können die individuelle Autonomie und möglichst herrschaftsfreie Selbstentfaltung genannt werden. Das VELKD-Handbuch beschreibt Beispiele in den folgenden drei Richtungen: psychosoziale Experimente, politische Sozialutopien und internationale esoterische Kommunen. In der

Sozialstruktur gibt es nach dem VELKD-Handbuch ebenfalls große Unterschiede zwischen einem Stammesverband (Likatien) oder einer esoterischen Stadt (Auroville), zwischen polyamorischen Gruppen zur Befreiung der Sexualität (Tamera) und familien-orientierten Bio-Bauern (Ökodorf Siebenlinden).

Anschließende Kontrollfragen im Handbuch dienen dazu, auf kritische Punkte typischer Konfliktquellen sozialutopischer Gemeinschaften aufmerksam zu machen. Hervorzuheben ist dabei die Frage, wie die Autorität des Leiters begründet wird, und ob und wie sie wirksam begrenzt wird. Der besondere Anspruch der Gemeinschaft beinhaltet den latenten Vorwurf an die Außenwelt, dass sie nicht richtig lebe. Deshalb ist zu fragen, wie sich das Verhältnis zur Umgebung darstellt: eher einladend und ausstrahlend oder elitär und ausgrenzend.

Nachfolge aus christlicher Sicht

Nach dieser exemplarischen Darstellung von Beispielen säkularer Nachfolge stellt sich abschließend die Frage, was die Nachfolge Christi charakterisiert.

Auch die christliche Hoffnung antwortet auf das menschliche Bedürfnis nach Sicherheit und Kontrolle. In einem Alltag, der heute von vielen als unübersichtlich und vieldeutig wahrgenommen wird, ist das Bedürfnis nach Sicherheit und Kontrolle besonders ausgeprägt. Technische Hilfsmittel wie eine Wetter- oder Hausgeräte-App können in manchen Alltagsbereichen das menschliche Kontrollbedürfnis stillen. Der bedeutende deutsche Soziologe Niklas Luhmann bezeichnet Vertrauen in seinem gleichnamigen Werk als ein Mechanismus zur Reduktion von Komplexität. Komplexität bezieht sich auf die Unsicherheit von Ereignissen, mit denen jeder im täglichen Leben konfrontiert ist. Nach Luhmann sind es vornehmlich vertrauensvolle Erwartungen, die optimistisch in die Zukunft blicken lassen. Vertrauen vermittelt ein Gefühl von Sicherheit angesichts einer potentiell chaotischen Zukunft. Fehlt die Bereitschaft zu vertrauen, ist die Wahrscheinlichkeit hoch, dass sich der Mensch durch das Übermaß an Komplexität überfordert fühlt und Angst entwickelt. Das urmenschliche Bedürfnis nach Vertrauen ist wohl auch der Motor, Halt und Unterstützung in einem Strukturvertrieb, dem „richtigen“ Essen – natürlich vegan – oder in einer sozialutopischen Gemeinschaft zu finden.

Christliche Nachfolge hängt nicht von Willenskraft positiven Denkens im Sinne der Autosuggestion ab. Im biblischen Verständnis ist damit eine Beziehungsweise gemeint, die sich im persönlichen Vertrauen auf den gegenwärtig ver-

borgenen dreieinigen Gott ausdrückt. Glauben zu können ist aus theologischer Sicht zu aller erst ein Geschenk, mit den Worten Hans-Martin Barths (2003, 82): „Glaube ist die – von Gott geschenkte – Gottesbeziehung des Menschen.“ Auf das Beziehungsangebot Gottes antwortet jeder Mensch nach seinen kommunikativen Gewohnheiten und Möglichkeiten. Die christliche Formung der Identität durch den Glauben hängt maßgeblich von den charakterlichen Voraussetzungen und der religiösen Sozialisation ab. Das persönliche Beziehungsverhalten und die Erfahrungen mit primären Bezugspersonen bestimmen das Gottesbild und den Glaubensstil mit. Ein Markenzeichen des Protestantismus ist dabei die Einsicht, ohne eigene Gegenleistung (*sola gratia*) gerechtfertigt zu sein. Glauben zu können ist ein Geschenk, das ich dankbar annehmen darf. Dass man den Ruf Gottes gehört, verstanden und auf ihn geantwortet hat, ist nicht dem eigenem Vermögen zuzuschreiben. Dennoch will Nachfolge eingeübt werden. Deshalb löst der Gedanke der Übung zunächst vielleicht Unbehagen aus – als solle man sich die Seligkeit verdienen. Aber schon Paulus beklagte sich über die geistliche Unreife seiner Leser und warb im Brief an die Hebräer um „durch Gewöhnung geübte Sinne zur Unterscheidung des Guten und des Bösen“ (Hebr 5,14). Gerade in der heutigen Zeit audiovisueller Überflutung bedarf es der Übung, um die verborgene Gegenwart Gottes wahrnehmen zu können, und geschulter Sinne, um aus der Vielfalt der Wahlmöglichkeiten den richtigen Weg zu finden. Stille hilft mir, zu mir selber zu kommen, innere Unruhe zu überwinden und mich wieder an meine innere Quelle – an Gott – anzuschließen. Dazu brauche ich keinen Meister oder ein spezielles Ernährungsprogramm. Die Bibel und das Hören auf die Stimme meines Gewissens reichen aus.

Michael Utsch

Literatur

- Barth, H.-M. (2003). Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen, Gütersloh: GVH.
- Funkschmidt, K. (2015). Erlösung durch Ernährung. Veganismus als Ersatzreligion. Materialdienst der EZW 78/11, 403-412.
- Lukoff, D. (2017). Die Kategorie „Religiöses oder Spirituelles Problem“ im DSM-IV und DSM-5. In Hofmann, L., & Heise, P. (Hrsg), Spiritualität und spirituelle Krisen: Handbuch zu Theorie, Forschung und Praxis (S. 32-46) Stuttgart: Schattauer.

- Lüddenkens, D., & Walthert, R. (Hrsg.) (2010). *Fluide Religion: Neue religiöse Bewegungen im Wandel*. Bielefeld: Transcript.
- Pickel, G. (2011). *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Rudolf, G. (2015). *Wie Menschen sind. Eine Anthropologie aus psychotherapeutischer Sicht*. Stuttgart: Schattauer.
- Utsch, M. (2015). Strukturvertriebe. *Materialdienst der EZW* 785, 195-197.
- VELKD-Handbuch Weltanschauungen, Religiöse Gemeinschaften, Freikirchen (2015). Gütersloh, 786-799.

Zu verwandelnder Nachfolge berufen – Transformation und christliche Gesundheitsarbeit

Als Fachstelle für weltweite christliche Gesundheitsarbeit trägt das Deutsche Institut für Ärztliche Mission e. V. (Difäm) dazu bei, dass alle Menschen in unserer Einen Welt Zugang zu einer guten Gesundheitsversorgung haben. Wir begleiten und unterstützen Partnerkirchen und -organisationen in den Ländern des Südens bei der Entwicklung und Durchführung von Gesundheitsprojekten und beim Aufbau von tragfähigen und belastbaren Gesundheitssystemen.

Obwohl die Kirchen in vielen Ländern bis heute wesentliche Träger der Gesundheitsversorgung sind, stehen wir immer wieder vor der Frage: Was kennzeichnet die christliche Gesundheitsarbeit? Für welche Arbeit stehen die Kirchen und wofür steht das Difäm in der Entwicklungszusammenarbeit im Gesundheitsbereich? Bei der Suche nach dem Proprium christlicher Gesundheitsarbeit wurde uns der Begriff „Transformation“ aus der internationalen Missionsdiskussion wichtig und hilfreich. Was also bedeutet „Transformation“ und wofür steht der Begriff in der Missionstheologie und in der christlichen Gesundheitsarbeit?

Mission als Transformation – Ausdruck einer Suchbewegung

Vom lateinischen Ursprung her bedeutet Transformation eine Umformung bzw. die Übertragung eines Inhalts in eine andere Form. Transformation als Begriff fand zunächst zur Bezeichnung gesellschaftlicher Veränderungen Eingang in die Sozialwissenschaften und wird heute in verschiedenen Wissensbereichen zur Bezeichnung von Umformungsprozessen unterschiedlicher Art verwendet.

Die Verwendung des Begriffs Transformation in der Missionsdiskussion steht im Zusammenhang mit der Suche nach einem neuen Verständnis von Mission in den 1960er Jahren. Damals wurde der Stellenwert der vertikalen und der horizontalen Dimension von Mission kontrovers diskutiert. Es ging, vereinfacht gesagt, um die Frage: Zielt Mission als Evangelisation im Sinne von Verkündigung nur auf die Hinwendung der Menschen zu Gott und ihr Seelenheil (die vertikale

Dimension), oder geht es auch oder sogar vordringlich um das Heil und die Heilung der Welt durch soziale Aktionen (die horizontale Dimension). Diese Frage führte zu einer Polarisierung zwischen den sogenannten „Evangelikalen“ und den „Ökumenikern“, vor allem im Anschluss an die Weltmissionskonferenz des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) in Bangkok (1973) zum Thema „Das Heil der Welt heute“. Dort wurde Mission verstanden als Heil bzw. Heilung für Leib und Seele, für das Individuum und für die Gesellschaft, für Mensch und Schöpfung. Mission beinhaltet demnach das Eintreten der Christen für Gerechtigkeit und Frieden. Diese „ökumenische“ Position wurde von Vertretern der evangelikalen Bewegung scharf kritisiert mit dem Vorwurf, sie verenge Mission auf die horizontale Dimension und reduziere sie auf soziale Aktionen.

In dieser zum Teil recht scharf geführten Diskussion erwies sich das Verständnis von Mission als Transformation als eine Brücke.

Transformation: Schlüsselbegriff der Lausanner Bewegung

In der evangelikalen Bewegung – seit dem Kongress in Lausanne 1974 auch „Lausanner Bewegung“ genannt – wird der Begriff Transformation bis heute in zahlreichen offiziellen Dokumenten verwendet, erstmals im Schlussdokument der Wheaton Konferenz (1983) mit dem Titel: „Transformation: The Church in Response to Human Need“.¹ Der Begriff Transformation wurde sehr bewusst anstelle des Begriffs Entwicklung (development) gewählt und so definiert: „Entsprechend dem biblischen Verständnis des Lebens bedeutet Transformation die Veränderung von einer menschlichen Existenzweise, die dem göttlichen Willen widerspricht, zu einer solchen, in der die Menschen die Fülle des Lebens erfahren, in Harmonie mit Gott (Joh 10,10; Kol 3,8-15; Eph 4,13).“² Transformation wird beschrieben als ein dynamischer Veränderungsprozess, der zur Verwirklichung des Reiches Gottes führt. Die Veränderung bezieht sich auf Einzelne und die Gemeinschaft und auf alle Bereiche des Lebens einschließlich der sozialen, politischen und spirituellen Dimension. Insofern setzt sich der Begriff Transformation eindeutig ab vom (vorbelasteten) Entwicklungsbegriff, bei dem die horizontale Dimension im Vordergrund steht. Wichtig ist, dass Transformation immer die persönliche Umwandlung bzw. die Veränderung einer Gemeinschaft einschließt – nur aus dieser heraus wird ein Auftrag in der Welt wahrgenommen. Somit hält der Begriff Transformation die vertikale und die horizontale Dimension der christlichen Mission zusammen und ist eine Klammer für soziale Aktion und Evangelisation.

Transformation als Begriff innerhalb der ökumenischen Bewegung

Auch in der ökumenischen Bewegung fand der Begriff Transformation Eingang in die Missionsdiskussion und auch hier erwies er sich als Brücke zur Überwindung einander zu widersprechen scheinender Missionsauffassungen. 1991 veröffentlichte der südafrikanische Missionstheologe David Bosch ein Grundlagenbuch über die Missionstheologie mit dem Titel: „Transforming Mission“.³ Durch Aufnahme des Begriffs der Transformation in den Missionsdiskurs begründete David Bosch ein Missionsverständnis, das sich von der alten kolonialistisch-imperialistischen Missionsarbeit deutlich und endgültig distanzierte. Er war Verfechter einer dem jeweiligen Kontext und der jeweiligen Kultur angepassten Mission, die dem Dialog verpflichtet ist und durch das Bemühen um soziale Gerechtigkeit und Befreiung eine Veränderung unheiliger Strukturen im Blick hat. Es ist das Verdienst von David Bosch, dass das Verständnis von Mission als Transformation in die ökumenische Missionstheologie Eingang fand.

Das Verständnis von Mission als Transformation ist auch Grundlage der Missionserklärung des ÖRK mit dem Titel: „Together Towards Life. Mission and Evangelism in Changing Landscapes“.⁴ Mission wird geleitet von der Vision der „Fülle des Lebens“ für alle. Bemerkenswert in diesem Dokument ist die Rede von „transformierender Spiritualität“ („transformative spirituality“), also von einer Spiritualität, die zu Transformation führt: Die persönliche Transformation, das ist das Leben aus dem Geist, bewegt Einzelne und Gemeinschaften, transformierend in der Welt zu wirken. Somit sind im Ausdruck transformierender Spiritualität die vertikale und die horizontale Dimension von Mission verbunden: „Begeisterte“, transformierte Individuen und Gruppen verändern die Welt – in der Kraft des Geistes und mit Leidenschaft.

Transformation als Brücke zwischen unterschiedlichen Traditionen

Transformation ist die prozessorientierte Veränderung von Menschen, Gemeinschaften und Gesellschaften und umfasst alle Lebensbereiche ohne Prioritäten. Bis heute gibt es allerdings keine allgemein anerkannte Definition von Transformation. Die beiden anglikanischen Theologen Chris Sudge und Vinay Samuel schlagen folgende Beschreibung vor: „Transformation geschieht, wenn Gottes Vision von der Welt in allen Beziehungen – sozialen, wirtschaftlichen und geistlichen – verwirklicht wird, sodass Gottes Wille in der menschlichen

Gesellschaft widergespiegelt wird und seine Liebe in allen Gemeinschaften erfahren wird, besonders von den Armen.“⁴⁵ Diese Beschreibung wird von Vertretern ganz unterschiedlicher Gruppierungen anerkannt und die jeweiligen Frömmigkeitstraditionen finden im Anliegen der Gesellschaftstransformation zusammen. Ebenso besteht grundsätzliche Einigkeit über die Handlungsfelder von Transformationsprozessen. Transformation ist die an biblisch-christlichen Werten orientierte Umgestaltung der Welt und beinhaltet die Suche nach bzw. das Engagement für Gerechtigkeit, Versöhnung, Befreiung von jeglicher Art von Unterdrückung, sowie die Achtung der Menschenwürde.⁶

Christliche Gesundheitsarbeit – Teilhabe an Gottes Wirken in seiner Schöpfung

Der Begriff Transformation ist geeignet, das Proprium christlicher Gesundheitsarbeit darzustellen. Die Mitarbeitenden in der christlichen Gesundheitsarbeit, der „Ärztlichen Mission“, sind motiviert durch den christlichen Glauben. Im Sinne von „transformative spirituality“: Gottes Geist bewegt Menschen, sich für Heilung und Gesundheit in der Welt einzusetzen.

Nach ihrem Selbstverständnis nimmt die christliche Gesundheitsarbeit teil an Gottes Mission und seinem transformierenden Wirken in unserer Welt. Dies hat wichtige Konsequenzen für unser Verständnis von Gesundheit und Heilung. Die Arbeit hat das Ziel, Gesundheit zu fördern und allen Menschen in unserer Welt den Zugang zu einer guten Gesundheitsversorgung zu ermöglichen. Insofern geht es zunächst und in erster Linie um das körperliche und seelische Wohlbefinden der Menschen und zwar bevorzugt um das Wohl der Menschen, die heute benachteiligt sind. Aber es geht um mehr: Im Sinne des aufgezeigten Verständnisses von Transformation bezieht sich die christliche Gesundheitsarbeit auf Individuen und auf Gemeinschaften und hat alle Dimensionen des menschlichen Lebens im Blick.

Wegweisend in diesem Zusammenhang ist das christliche Verständnis von Gesundheit, das die Gesundheitskommission des ÖRK in den 1970er und 1980er Jahren in einem weltweiten Diskussionsprozess erarbeitet hat. Demnach ist Gesundheit „ein dynamischer Zustand des Wohlbefindens und der Harmonie des einzelnen und der Gesellschaft; der Zustand körperlichen, geistigen, wirtschaftlichen, politischen und sozialen Wohlbefindens; der Zustand der Harmonie miteinander, mit der materiellen Umwelt und mit Gott.“⁷

Diese Definition entspricht genau den Dimensionen von Transformation: Gesundheit und damit auch Heilung sind nicht nur individuell zu verstehen und beziehen sich nicht nur auf das körperlich/seelische Wohlbefinden, sondern haben z. B. auch eine geistige und soziale Dimension. Was hier als Gesundheit beschrieben ist, kann von Einzelnen und von Gemeinschaften natürlich nie voll erreicht werden, sondern ist eine Vision, die der biblischen Vorstellung des Schalom entspricht. Diese Sicht von Gesundheit entspricht dem biblischen Menschenbild und Jesu heilendem Handeln. Nach biblischem Verständnis ist das Menschsein wesentlich bestimmt durch Beziehungen, in denen der Mensch lebt – zu seinen Mitmenschen, zu Gott, zur Schöpfung und zu sich selbst. Wenn Jesus Menschen heilte, ging es zwar um die Befreiung von körperlichen und seelischen Krankheiten, gleichzeitig aber um die anderen Dimensionen des Menschseins. Jesu Heilungen zielten auf das Heil (shalom) der Menschen. Es ging um die Wiedereingliederung kranker Menschen in die weltliche und die religiöse Gemeinschaft und wesentlich auch um die Heilung der Beziehung eines Menschen zu Gott.

Die umfassende Gesundheitsdefinition gibt der christlichen Gesundheitsarbeit die Richtung vor für ihre Praxis. Diese hat folgende wesentliche Merkmale: Sie nimmt – entsprechend dem christlichen Menschenbild – immer den ganzen Menschen in den Blick anstatt sich nur auf das körperliche oder seelische Befinden zu beschränken. Sie transformiert Strukturen und verbessert dadurch die Bedingungen für Gesundheit. Und: Sie integriert Gemeinden und Gemeinschaften in das heilende Handeln, indem heile und heilende, d. h. transformierte und transformierende Gemeinschaften gebildet werden, die in die Welt hinein wirken.

Insofern unterscheidet sich die christliche Gesundheitsarbeit in ihrem Selbstverständnis und in ihrer Praxis von Ansätzen in der Gesundheitsarbeit, die sich auf den medizinischen Aspekt beschränken. Die christliche Gesundheitsarbeit nimmt teil an Gottes Heilshandeln in der Welt, das Menschen und Gemeinschaften durch einen umfassenden Ansatz transformiert.

Beate Jakob

- 1 Online verfügbar [9.11.2017]: <https://www.lausanne.org/content/statement/transformation-the-church-in-response-to-human-need>.
- 2 Abschnitt II,11 im Dokument „Transformation: The Church in Response to Human Need“ (eigene Übersetzung)
- 3 Bosch, D.J.: Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission, New York 1991.
- 4 Online verfügbar [9.11.2017]: https://www.oikoumene.org/en/resources/publications/TogethertowardsLife_SAMPLE.pdf.
- 5 Eigene Übersetzung; zitiert nach: Lisa Pagel: Veränderung christlich gestalten? Systematisch-theologische Aspekte der Bewegung „Gesellschaftstransformation“ und mögliche Implikationen im Hinblick auf die Entwicklung religionsdidaktischer Kriterien für den Religionsunterricht an Realschule (Wissenschaftliche Hausarbeit), 7, online verfügbar [9.11.2017]: http://missiologie.org/mediapool/79/797956/data/Pagel-Veraenderung_christlich_gestalten.PDF
- 6 Vgl. Bockmühl, K.: Evangelische Sozialethik. Der Artikel 5 der „Lausanner Verpflichtung“ (Theologie und Dienst Band 5), Gießen 1975, 20-29.
- 7 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, 9.

Perspektiven radikaler Nachfolge – Orientierungen an King und Bonhoeffer

Einstimmung

„Es war, als könnte ich die ruhige Vergewisserung einer inneren Stimme hören, die sagte: ‚Martin Luther, steh auf für Rechtschaffenheit, steh auf für Gerechtigkeit, steh auf für Wahrheit! Und siehe, ich bin bei dir – sogar bis ans Ende der Erde‘.“¹ Der hier spricht kommt nicht aus Wittenberg, sondern aus Atlanta/Georgia - Martin Luther King Jr. Dort fand im Januar 2017 ein Vorbereitungstreffen zur Weltmissionskonferenz (WMK) in Arusha/Tansania statt. Jenes Treffen wurde von der Kommission für Weltmission und Evangelisation (CWME) des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) ausgerichtet - zeitgleich mit den Feierlichkeiten in Erinnerung an den baptistischen Pfarrer und Bürgerrechtler. In verschiedenen Veranstaltungen und Begegnungen wurde deutlich: Sein Leben wird, 50 Jahre nach seiner Ermordung, in Arusha thematisiert werden, denn es steht für konsequent gelebte Nachfolge. Nie hat er einen Zweifel an der Grundierung seines politischen Engagements im christlichen Glauben zugelassen.² Das Zitat – es stammt aus seiner Autobiographie - findet sich auf einer Plakette in der historischen Ebenezer Baptist Church in Atlanta. Der Satz kann verstanden werden als inneres Hören, als direkt an ihn gerichteten Ruf in die Christus-Nachfolge. In der Aufforderung aufzustehen, erkennbar zu sein, werden beruhigende Vergewisserung und unmittelbar einsetzende Verwandlung des eigenen Lebens miteinander verwoben. „Rechtschaffenheit“, „Gerechtigkeit“ und „Wahrheit“ sind Schlüsselbegriffe christlichen Lebens, qualifizieren Nachfolge im Kern jedoch prophetisch, als Protest gegen die alltägliche Praxis rassistischer Diskriminierungen. Es geht um radikale Verwandlung unhaltbarer Zustände, und King wusste, welchen Preis er für diese konsequent „transformierende“ Nachfolge-Praxis zu zahlen bereit sein musste.³ Am Ende wird mit der Zusage eines nicht endenden Mit-Dabei-Seins deutlich, dass hier die rufende und tröstende Stimme des Auferstandenen vernommen worden ist.

Mit diesem Selbstzeugnis gehört King zu denen, die einen Ruf in die Nachfolge unmittelbar - gleichsam an der Seite der ersten Jünger - für ihr eigenes Leben vernommen haben. Der daraus folgende Widerstand gegen Rassismus bietet wichtige Orientierungen, wenn wir nach Räumen für Bewährungsproben aktu-

eller kirchlicher Nachfolge fragen. Die Brisanz erweist sich – weit über aktuelle Zustände in den USA hinaus – auch am offensichtlich weltweiten Wiedererstarken von Rassismus und anderen Formen gruppenbezogener Diskriminierungen, bestürzenden Zeichen unserer Zeit.

Vielerorts wird Martin Luther King Jr. zu den Märtyrern des 20. Jahrhunderts gezählt, häufig im Vergleich mit Dietrich Bonhoeffer.⁴ Biographische und theologische Parallelen beider Männer liegen auf der Hand.⁵ Beide führten ein Leben, das fest im christlichen Glauben wurzelte, verstanden ihren Weg der Nachfolge als an Christus orientiert. Der unausweichlich konkrete Weltbezug führte sie in den entschiedenen Kampf gegen Ungerechtigkeit, Tyrannei und Rassismus. Beide wurden für diesen Einsatz auch in ihren eigenen Kirchen angefeindet und bezahlten – jeweils im Alter von 39 Jahren – für diese radikale Haltung mit dem Leben.

Es hat sich m. W. bislang nicht zeigen lassen, dass King die seit 1948 in verschiedenen Fassungen existierende englische Fassung von Bonhoeffer's „Nachfolge“ unter dem Titel „The Cost of Discipleship“ zur Kenntnis genommen hat.⁶ Unstrittig dürfte sein, dass King's Lebensweg – wie der des Autors – markante Bezugspunkte aufweist zu den Vorstellungen christlicher Existenz, wie sie Bonhoeffer in jenem Werk entwickelt hat. Insofern auf der WMK über den Ruf in „verwandeln Nachfolge“ nachgedacht werden soll, bietet die „Nachfolge“, auch 80 Jahre nach ihrem Erscheinen, interessante theologische und biographische Anregungen. Sie verdient einen genaueren Blick, denn im Dialog mit ihr lassen sich verbindende Linien entdecken zwischen Finkenwalde, Atlanta und Arusha.

Zu Bonhoeffer's „Nachfolge“

Wo in internationalen ökumenischen Zusammenhängen derzeit über Discipleship diskutiert wird, geraten Leben und Werk dieses Theologen, Christen und Zeitgenossen aus Deutschland oft in den Blick.⁷

Die „Nachfolge“ hat nicht nur im deutschsprachigen Raum einen wichtigen Orientierungspunkt gesetzt. Ihrem Autor gelang „ohne jeden Zweifel die Rehabilitierung des Begriffs der Nachfolge in der evangelischen Theologie“.⁸ Die langjährigen (Vor-)Arbeiten an dem Thema wurden 1937 beendet, als das Predigerseminar der Bekennenden Kirche (BK) in Finkenwalde geschlossen wurde.⁹ Das Werk verbreitete sich rasch¹⁰, seine Verortung im Kampf gegen das Nazi-Regime sowie die Plausibilisierung der Inhalte durch den weiteren Lebensweg

des Autors prägten die internationale Wahrnehmung nachdrücklich.¹¹ Im Zusammenklang mit anderen Arbeiten Bonhoeffer's hatte die „Nachfolge“ markante Auswirkungen auf das kirchlich-theologische Zeugnis in anderen, konfliktbeladenen Kontexten.¹² Gleichwohl hat der vorher nischenexistente Begriff in den folgenden Jahrzehnten in Deutschland keine Wogen theologisch-kirchlicher Popularität ausgelöst.¹³ Warum? Bonhoeffer wählt als Grundlage die Auseinandersetzung mit neutestamentlichen Texten, verzichtet aber fast vollständig auf eine explizite Aufnahme exegetisch-hermeneutischer Einsichten seiner Zeit. Das Thema wird durchgehend christologisch entfaltet, über weite Strecken geht es zugleich um die Beantwortung zentraler ethischer Fragestellungen. Bereits der Eingangsabschnitt mit der Gegenüberstellung von „teurer und billiger Gnade“ zeigt zudem soteriologische Interessen. Schließlich wird bereits im Vorwort deutlich, dass es Bonhoeffer programmatisch um „kirchliche Erneuerung“ geht.

Nimmt man das Buch zur Hand, so sind Anziehungskraft und verstörendes Potential gleichermaßen zu spüren. Es ist radikal unbequem, kommt kaum einladend, sondern fordernd daher, verzichtet auf akademische Distanz und ruft die Lesenden zur Entscheidung. Hier wird nicht abwägend, vorsichtig formuliert, sondern konkret, eindringlich, apodiktisch und steil.¹⁴ Theologische Rechenschaftslegung ja, aber der Autor will bei den Lesenden Einsatzbereitschaft bewirken. Denn die Verhältnisse in Kirche und Gesellschaft dürfen nicht so bleiben, wie sie sind. Der Kampf um die wahre und gegen eine in die Irre gehende Kirche verleiht diesem Werk besonders in den Jahren bis 1945 seine Eindringlichkeit.¹⁵

Aber schon für die Zeit nach dem Zusammenbruch wurde deutlich, dass schroffe Sprache, apodiktische Denkfiguren und einzelne Inhalte den Zugang zu dem Werk und damit zum Weiterdenken von Nachfolge erschwerten. Eine Aufnahme seiner Inhalte wurde auch durch Unklarheiten darüber erschwert, inwieweit sie zeitbezogen als direkte Reaktion auf den Kirchenkampf zu sehen seien, oder ob sie über die damalige Lage hinausgehende, grundsätzliche theologische Überlegungen anbieten. Über acht Jahrzehnte hinweg ist eine insgesamt verhaltene akademische Reaktion auf die vorgelegten Gedankengänge zu verzeichnen.¹⁶ So ist es zu einer umfassenden Aufnahme seiner „Nachfolge“-Gedanken, einer Weiterentwicklung im Sinne einer umfassenden „Theologie der Nachfolge“ in der evangelischen Theologie hierzulande nicht gekommen.¹⁷

Beobachtungen zu „Nachfolge, die verwandelt“

Der Ruf

Der Ruf Jesu Christi an die Jünger steht am Anfang der Nachfolge (45ff), und er erwartet nichts anderes als „einfältigen Gehorsam“ (69ff). Dies verdeutlicht Bonhoeffer vor allem im Dialog mit den synoptischen Jüngerberufungen.¹⁸ Es geht darum, mit radikalen Konsequenzen schlicht „hinter ihm her(zu)gehen“.¹⁹ Verschiedene Ausweichmanöver werden als solche benannt und als verweigerter Gehorsam zurückgewiesen. Dabei kommt es zum „Bruch mit den natürlichen Gegebenheiten, in denen der Mensch lebt“ (87ff) und damit zu einer Existenz unter dem Kreuz.²⁰ So kann Bonhoeffer im Kontext seiner Auslegung der Seligpreisungen (99ff) die Jünger als die Allerärmsten beschreiben: Leiden, Kreuz, Selbstverleugnung und Tod prägen die radikal verwandelte Existenz derer, die dem leidenden Christus folgen.²¹ Nachfolge ist hier also kein Prozess des Wachsens oder Reifens, sondern ein Schritt mit radikalen Verwandlungen des eigenen Lebens als direkte Antwort auf den Ruf Jesu. Zwar überprüft und parallelisiert er die gewonnenen Charakteristika der Nachfolge als einzig möglicher Form des Glaubens im zweiten Teil anhand v. a. paulinischer Texte. Aber die herausfordernde Konkretetheit der aus dem direkten Jesus-Bezug gewonnenen Einsichten dominiert das Bild.

Für weitere Diskussionen ergeben sich zumindest Fragen danach, auf welchen Wegen ein solcher Ruf heute erfolgt bzw. hörbar wird – siehe das Beispiel M.L. King's. Angesichts hiesiger und auch weltweiter kirchlicher Gegebenheiten wäre zu klären, ob ein solch radikaler, bestehende Lebensgrundlagen verwandernder Bruch notwendig an den Anfang der Nachfolge gehören muss. Es scheint bereits mit Blick auf das biblische Zeugnis legitim, verschiedene Zugänge zur und Ausprägungen von Nachfolge nebeneinander gelten zu lassen. Wird jedoch explizit nach verwandernder Nachfolge gefragt, so ließen sich Verbindlichkeit, Entschiedenheit und Erkennbarkeit aus diesem Verständnis christlicher Existenz nur um den Preis der Konturenlosigkeit entfernen.

Das Bild Christi

In den beiden Schlussabschnitten nimmt Bonhoeffer die Heiligung als Ziel der Nachfolge in den Blick.²² Neben der Praxis der Gemeinde²³ sind die Schlussgedanken über die Verwandlung des/der Einzelnen bedeutungsvoll.²⁴ Ausdrücklich wird eine „Umgestaltung“ „Metamorphose“, „Umwandlung“ des Menschen

postuliert (299).²⁵ Christus als Ebenbild Gottes will „in uns Gestalt gewinnen“ und ruht nicht „bis er uns zur Christusgestalt gebracht hat“ (301).²⁶ Hier ist bedeutsam, dass er den Abschluss dieses Vorgangs nicht ins Eschaton verlegt, sondern umfassende Konsequenzen der Einwohnung der „heiligen Dreieinigkeit“ im Christen bereits im Diesseits verortet.²⁷ So wagt er am Ende einen Blick auf die Verwandlung zur Christusgleichheit.²⁸ In der Teilhabe am Menschgewordenen werden aus Jüngern/innen nun Brüder und Schwestern aller Menschen, die in liebender Solidarität Not und Schuld der anderen tragen. In der Teilhabe am Gekreuzigten kommt es bereits mit der Taufe zu einem „Leben in der Gestalt des Todes Christi“ (301), das dann auch weiterhin von täglichem Sterben gezeichnet ist. In der Teilhabe am Verklärten und Auferstandenen schreiten wir fort zur „immer vollkommeneren Gleichheit mit dem Bilde des Sohnes Gottes“ (302). Das hier Gesagte gilt zuerst der Kirche und „durch sie sind es alle ihre Glieder“. Weil diese Umwandlung geschieht, „wir ihm gleichgemacht sind“ (304), besteht für Bonhoeffer offenbar die Möglichkeit für die zuvor beschriebenen gehorsamen Taten in der Nachfolge. „Nun, da wir zum Bilde Christi gemacht sind, können wir nach seinem Vorbild leben“, als die „Nachahmer Gottes“ (304) – so endet der Text.

Es bleibt anspruchsvoll, dieses gewichtige, prozesshafte Verständnis der Heiligung am Ende der „Nachfolge“ in eine plausible Beziehung zu setzen zur Radikalität der Anfangsabschnitte. Aber der Rufer, der „teure Gnade“ anbietet und „einfältigen Gehorsam“ fordert, ist kein anderer als der, der uns zu seinem Bilde macht und damit zu tatkräftiger Nachfolge befähigt. Möglicherweise sind die hier skizzierten Positionen auch heute interessant für ökumenische Debatten, etwa über verwandelnde Konsequenzen aus der Betrachtung von Christusbildern.²⁹ Interessant wäre zu prüfen, inwieweit diese spannungsvolle, verwandelnde Dynamik von Anfang und Ziel der Nachfolge im Leben von Einzelnen und Gemeinden heute thematisiert werden kann.

Reformation der Kirche

Eine weitere Transformation betrifft die Kirche, genauer die seinerzeit vorfindliche Volkskirche.³⁰ Die kirchlichen Reaktionen auf das Jahr 1933, die Entstehung der BK, die Barmer Theologische Erklärung und weitere Ereignisse der Jahre 1933-37 bildeten für Bonhoeffer den Kontext für die konkreten Inhalte der „Nachfolge“.³¹ Die eminent ideologiekritische Verwendung einzelner Begriffe lässt sich zeigen, das Werk kann insofern als Entfaltung der Dritten Barmer These verstanden werden.³² Jetzt steht alles auf dem Spiel, durch den kompro-

misslosen Ruf in die Nachfolge wird gegen die offenbar gewordenen De-Formationen der Volks- bzw. Reichskirche und für eine Re-Formation gekämpft.³³ Die umfassende Bedrohung kommt im Kern aus dem fatalen Missverständnis einer „billigen Gnade“, das in den lutherisch geprägten Kirchen in Bonhoeffers Sicht dominiert.³⁴ Das Ringen um eine Re-Formation geschieht zuvörderst im Blick auf die BK, als die eher kleine Schar derer, die sich dem Ruf in die Nachfolge nicht verschließen.³⁵ Selbst wenn deren Verhältnis zur Gesamtkirche nicht umfassend erörtert wird, so sieht er einen Ausweg aus der Krise vor allem darin, dass das Evangelium der „teuren Gnade“ wenigstens von den wenigen gehört, angenommen und gelebt wird, die sich als gehorsame Jünger von der Welt und von denen absondern, die mit der Reichskirche in die Irre gehen.³⁶ Zugleich darf nicht übersehen werden, dass Bonhoeffer trotz des Gesagten die Hoffnung nicht aufgegeben hat, mit seinen Überlegungen „zur Erneuerung der Kirche und des Pfarrstandes zu kommen“.³⁷

Wenngleich gegenüber einer Absonderungsbegrifflichkeit – auch vom späten Bonhoeffer! – Vorbehalte anzumelden sind: Die in der Rede von „billiger und teurer Gnade“ aufgeworfenen Fragen nach Formen verbindlicher christlicher Existenz bleiben auch unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen aktuell. Welche Transformationsprozesse wirken auf Kirchen ein und welche sind notwendig, damit sie an Gottes Mission teilnehmen können? Welche Rolle spielen dabei Formen entschiedener Nachfolge, wenn diese – volkskirchlich betrachtet – Ausdrucksformen christlichen Lebens neben anderen darstellen? Wenn „semper reformanda“ als Transformationsbedarf der Kirche verstanden werden kann, dann wäre trotz der Ergebnisse einschlägiger Kirchenmitgliedschaftsstudien danach zu fragen, unter welchen Bedingungen Nachfolge-Optionen Anstöße für umfassende Verwandlungen volkskirchlich geprägter Konstellationen freisetzen können.

Säkularisierung, Mündigkeit und Nachfolge

Damit ist die Brücke zum letzten, hier nur angedeuteten Transformationsaspekt geschlagen, zum Thema: „Christus und die mündig gewordene Welt“.³⁸ Die „Weltfremdheit“ der Kirche hatte in der „Nachfolge“ ihren Grund darin, dass Bonhoeffer die Welt eher als feindliches, letztlich kaum relevantes Gegenüber gesehen hatte. Später skizzierte er ein dezidiert anderes Verhältnis von Kirche und Welt, wagte den „Versuch einer Theologie der Solidarität Gottes mit der Welt“.³⁹ Bereits in der Ethik (1939) wurde ihm deutlich, dass die Herausforderungen der abendländischen Säkularisierung konstruktiv angenommen

werden mussten.⁴⁰ Besonders die posthum herausgegebenen Gefängnisbriefe⁴¹ machen deutlich, wie sehr Bonhoeffer unter den Bedingungen von Konspiration und Haft dazu gebracht wurde, neu über die „Mündigkeit der Welt“ nachzudenken. Säkularisierung, Mündigkeit und Menschlichkeit werden in neue Beziehung gebracht.⁴² Damit vollzog er, was Bethge für die Zeit seit 1939 als „Die Wendung des Christen zum Zeitgenossen“ beschrieben hat.⁴³

Bonhoeffer ist gewiss nicht der erste und einzige Theologe, der versucht hat, zu einem positiven Verständnis von Säkularisierung zu gelangen. Aber für unseren Diskussions-Zusammenhang ist bedeutsam, dass dies unter Abgrenzung, Anknüpfung und Weiterentwicklung einiger in der „Nachfolge“ entwickelten Gedanken geschehen ist. So kann er als relevanter Gesprächspartner gesehen werden für grundsätzliches Nachdenken darüber, welche Aufgaben sich für heutiges kirchlich-missionarisches Handeln in säkularisierten Kontexten Nord-West-Europas ergeben.

Damit ist ein Themenbereich benannt, der in den Augen einiger Beteiligter aus diesen Ländern in Arusha eine Rolle spielen sollte. Denn ungeachtet des Umstandes, dass sich Debatten im Umfeld ökumenischer Konferenzen bereits seit geraumer Zeit mit Säkularisierungsthemen befasst haben, ist für die jüngste Zeit und insbesondere für die ÖRK-Missionserklärung TTL eine überraschende Nicht-Befassung zu konstatieren. Da die veränderten Landschaften der Weltchristenheit nun aber gerade auch diesen Themenbereich – durchaus nicht nur in Europa – berühren, sollen hierzu Gespräche gesucht werden.⁴⁴ In manchen Teilen der weltweiten Missionsbewegung scheinen eher undifferenzierte, kritisch-ablehnende Wahrnehmungsmuster von Säkularisierungsprozessen vorzuliegen. Mission wird verstanden als Kraft zum Widerstand gegen säkularisierende Tendenzen. Demgegenüber wäre eine nüchterne Bestandsaufnahme sinnvoll: Darüber, was es heißt, missionarische Kirche in der Nachfolge Jesu Christi in säkularisierten Kontexten sein zu wollen. Wie es gelingen kann, auch als zahlenmäßige Minderheiten den Menschen in ihren Leiden und Hoffnungen hilfreich nahe zu sein. Warum es nötig ist, im öffentlichen Raum Präsenz zu zeigen, sich einzumischen, um an nötigen Transformationen von Gesellschaften konstruktiv mitarbeiten zu können. Warum es unausweichlich ist, sich als Kirchen in demokratischen Gesellschaften der Pluralität von Weltanschauungen und religiösen Angeboten zu stellen. Solche klärenden Impulse vertrauen darauf, dass der Geist Gottes auch in den Kirchen des Globalen Nordens weiterhin am Wirken ist.⁴⁵

Ausblick

Die vorangegangenen Ausführungen sollen als Anregung verstanden werden, Fragen nach heutigen Herausforderungen für christliche Existenz – durchaus im Gespräch mit Bonhoeffer – auch unter Nachfolge-Begrifflichkeiten zu reflektieren. Das geschieht in hiesigen theologischen Debatten derzeit weitgehend nicht.⁴⁶ In den kommenden Monaten wird sich zeigen, ob die WMK-Debatten und Ergebnisse zu diesem Thema Vorwärtsweisendes beitragen und wie sich diese Impulse auf hiesige ökumenische und missionstheologische Debatten auswirken. Dietrich Bonhoeffer und Martin Luther King Jr. erinnern durch ihre Vorstellungen einer konkreten, weltbezogenen, an Christus orientierten Nachfolge und durch ihr Lebenszeugnis daran: In jedem Kontext sind Einzelne, Gemeinden und Kirchen vor die Frage gestellt, was Jesus Christus für sie heute bedeutet und wie sie angesichts der „Zeichen der Zeit“ zu einer prophetischen und verwandelnden Nachfolge-Praxis gelangen können. Teilnehmen an der inkarnatorischen Mission Gottes in der Welt beinhaltet die Anklage von Leben zerstörenden Zuständen und die tatkräftige Weggemeinschaft mit allen Menschen guten Willens.

Christoph Anders

- 1 „it seemed as though I could hear the quiet assurance of an inner voice saying: ‚Martin Luther, stand up for righteousness. Stand up for justice. Stand up for truth. And lo, I will be with you. Even till the end of he world.“
- 2 Die Entstehung des Namens verweist auf Deutschland und die Reformation. Sein Vater Michael King, ein bekannter baptistischer Pfarrer aus Atlanta und aktiver Bürgerrechtler, besuchte Deutschland 1934 anlässlich eines baptistischen Weltkongresses in Berlin. Anschließend reiste er zu historischen Lutherstätten und befasste sich mit Werk und Wirken des Reformators. Von dessen Lebenszeugnis und unbeugsamem Einsatz für Freiheit begeistert, benannte er sich selbst und auch seinen bereits fünf Jahre alten Sohn um. Die Namen des Reformators fügte er dem eigenen und dem Nachnamen seines Sohnes hinzu.
- 3 Spätestens seit seiner berühmten Rede „Beyond Vietnam“ (1967).
- 4 Vgl. die bekannte Darstellung über dem Westportal der Westminster Abbey/London.
- 5 Vgl. als Einstieg: Williams, Reggie: Christ-Centered Concreteness: The Christian Activism of Dietrich Bonhoeffer and Martin Luther King Jr.; <http://kineticslive.com/2017/01/16/christian-activism-dietrich-bonhoeffer-martin-luther-king-jr/>.
- 6 Bonhoeffer, Dietrich: Nachfolge, Hrsg: Kuske, Martin und Tödt, Ilse, als: Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW) Bd.4, Gütersloh 2/1994; (zit: Bonhoeffer, NF). Zuletzt sind zwei Beiträge zu Bonhoeffer in Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft 4/2016 erschienen: Theo Sundermeier: Der Kirchenbegriff von Dietrich Bonhoeffer, aaO., 331ff. und Ulrich Dehn: Dietrich Bonhoeffers Vision von der Kirche und seine Beziehung zur ökumenischen Bewegung, aaO., 351ff.
- 7 Zuletzt nachdrücklich im Kontext der Vollversammlung der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen in Leipzig (Juni/Juli 2017).
- 8 Aufschlussreich Wolfgang Huber, „Nachfolge heute“ - Vortrag bei der Jahrestagung der Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft, Deutsche Sektion, in Berlin 2016; https://www.ekd.de/vortraege/huber/060915_huber_berlin.html; (zit. Huber, Nachfolge heute); hier: 4.

- 9 Für die eigene Befassung mit diesem Thema war es ein Glücksfall, dass 2016/17 zwei wegweisende Untersuchungen der „Nachfolge“ erschienen sind: Liebendörfer, Bernd: Der Nachfolge-Gedanke Dietrich Bonhoeffers und seine Potentiale für die Gegenwart, Stuttgart 2016, hier 88ff; (zit: Liebendörfer, Gedanke); ders.: Die Rezeption von Dietrich Bonhoeffers „Nachfolge“ in der deutschsprachigen Theologie und Kirche, Stuttgart 2017; (zit.: Liebendörfer, Rezeption). Auf beide Werke greife ich im Folgenden immer wieder zurück.
- 10 „Man horchte auf, dass das uralte Thema der ‚Heiligung‘ wieder aufgegriffen, den Konventikeln entwunden und der Kirche zurückgewonnen werden sollte“. Bethge, Eberhard: Dietrich Bonhoeffer. Theologe-Christ-Zeitgenosse. Eine Biographie, Gütersloh 9/2005, 515ff, hier 518 (zit.: Bethge, Biographie). Bis 2007 wurde es ganz oder teilweise in wenigstens 16 Sprachen übersetzt, bei mehr als 50.000 weltweit und etwa 100.000 verkauften Exemplaren im deutschsprachigen Raum. Vgl. die Angaben bei Liebendörfer, Rezeption, 21f.
- 11 Dazu trug die 1948 vorgelegte englische Übersetzung der „Nachfolge“ unter dem Titel „The Cost of Discipleship“ maßgeblich bei. Vgl. dazu die Ausführungen im Vorwort der Herausgeber zu Bonhoeffer, Nachfolge, 13f.
- 12 Anti-Apartheid-Kampf in Südafrika, Befreiungstheologie in Lateinamerika, Südkorea, USA etc. Vgl. Liebendörfer, Rezeption 21.
- 13 Liebendörfer, aaO., 17ff; bes. 29; wo er mit Verweis auf „methodisch nicht zu überwindende(n) Schwierigkeiten“ bedauerlicherweise davon absieht, der Frage nach den Gründen für die weitgehende akademische Nicht-Rezeption auf den Grund zu gehen.
- 14 „Nur der Glaubende ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt.“ Bonhoeffer, Nachfolge, 52 u.ö. Vor vielen Sätzen steht ein „nur“, es gilt „Entweder-Oder“, Treue gegenüber dem Evangelium oder Verrat am Ruf Jesu in die Nachfolge.
- 15 Zumal weil den Seminaristen als ersten Hörenden die politischen Bezüge und ideologiekritischen Potentiale der Verwendung einzelner Begriffe deutlich vor Augen standen, Vgl. dazu die aufschlussreichen Bemerkungen von Martin Onasch, in: Zeitgemäße Theologie?, zit. bei Liebendörfer, Rezeption, der diese wichtigen Einsichten (352ff.) überraschend kritisch referiert.
- 16 Dies macht Liebendörfer eindrucksvoll klar. Bisweilen werden bekannte Spitzensätze zitiert, Auseinandersetzungen um einzelne Aspekte geführt oder es erfolgen eher allgemeine Bezugnahmen; Liebendörfer, Rezeption, passim.
- 17 Aufschlussreich Huber, Nachfolge heute: Für Bonhoeffer stellt er fest, dieser habe die zunächst unter Nachfolge gefassten Inhalte später mit dem Begriff „Freiheit“ entfaltet. Nicht zufällig trägt das Grundlagenpapier des maßgeblich von ihm mit angestoßenen EKD-Reformprozesses aus dem Jahr 2006 den programmatischen Titel „Kirche der Freiheit“; vgl. die Darlegung dazu bei Liebendörfer, Rezeption 231 ff.
- 18 „Es gibt keinen anderen Weg zum Glauben als den Gehorsam gegen den Ruf Jesu“ (46).
- 19 „Die Brücken werden abgebrochen, und es wird einfach vorwärts gegangen. Man ist herausgerufen und soll ‚heraustreten‘ aus der bisherigen Existenz, man soll ‚existieren‘ im strengen Sinn des Wortes“ (46).
- 20 „Die Nachfolge als die Bindung an die Person Jesu Christi stellt den Nachfolgenden unter das Gesetz Christi, d.h. unter das Kreuz“ (78).
- 21 Parallele Formulierungen zum Ernst der Nachfolge finden sich dann im Abschnitt über die Taufe 219ff.
- 22 Zunächst „Die Heiligen.“ (267ff.) und dann abschließend „Das Bild Christi.“ (297ff.).
- 23 Sie wird mit den Begriffen mit den Begriffen „Absonderung von der Welt“, „Wandel“ und „Warten“ ausgeführt (277ff.).
- 24 „Das Bild Jesu Christi, das der Nachfolgende immer vor Augen hat (...) gestaltet ihn um (...) von diesem Bild geht umschaffende Kraft aus. Wer sich Jesus Christus ganz ergibt, der wird und muss sein Bild tragen. Er wird zum Sohne Gottes, er steht neben Christus als dem unsichtbaren Bruder in gleicher Gestalt, als das Ebenbild Gottes“ (297).
- 25 Vgl. Röm. 12,2 und 2. Kor. 3,18.
- 26 Dabei bezieht sich diese Gleichwerdung auf die „ganze Gestalt des Menschgewordenen, des Gekreuzigten und des Verklärten“ (301).

- 27 Vgl. 2. Kor.3, 18 in seiner Übersetzung: „Wir alle aber, die wir mit unverhülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn in uns spiegeln lassen, werden dadurch in sein Ebenbild umgestaltet von Herrlichkeit zu Herrlichkeit“.
- 28 „Schon auf dieser Erde wird sich in uns die Herrlichkeit Jesu Christi widerspiegeln“ (302).
- 29 Vgl. dazu die überraschende Bonhoeffer-Referenz von Archimandrit Kirill, Zwei Bedeutungen der Freiheit in der östlichen patristischen Tradition, in: Petra Bosse-Huber und Martin Illert (Hg.), Theologischer Dialog mit der Russischen Orthodoxen Kirche. Die Begegnungen 2008-2015 (Beihefte zur Ökumenischen Ruinschau, 108), Leipzig 2016, 102-109.
- 30 Dabei sorgte sich Bonhoeffer bereits vor der Arbeit an der „Nachfolge“ um die Kirchen in Europa bzw. die ökumenische Bewegung. Vgl. Liebendörfer, Gedanke, 88ff u.ö.
- 31 Dies verdeutlicht schon der generell formulierte Satz, „daß eine Erkenntnis nicht getrennt werden kann von der Existenz, in der sie gewonnen ist“ (38).
- 32 So die Herausgeber der „Nachfolge“ in ihrem Nachwort, 3314ff. Vgl. oben den Hinweis auf Onasch; Es klingt jedenfalls plausibel, dass die Darstellung des Themas dem Jahr 1933 „seine konzentrierte Ausschließlichkeit verdankt“.
- 33 „Billige Gnade ist der Todfeind unserer Kirche. Unser Kampf heute geht um die teure Gnade.“ (29).
- 34 „Einfach, weil wir es nicht leugnen wollen, daß wir nicht mehr in der rechten Nachfolge Christi stehen, daß wir wohl Glieder einer rechtgläubigen Kirche der reinen Lehre von der Gnade, aber nicht mehr ebenso Glieder einer nachfolgenden Kirche sind, muss der Versuch gemacht werden, Gnade und Nachfolge wieder in ihrem rechten Verhältnis zueinander zu verstehen“ (42).
- 35 „Die Jünger sind wenige und werden immer wenige sein.“ (184).
- 36 So versteht er eine dreifache Bewährung in der Heiligung (269ff.): in der „klaren Absonderung von der Welt () in einem Wandel () der des Heiligtums Gottes würdig ist“. Sie „wird verborgen sein im Warten auf den Tag Jesu Christi“. Diese Vorstellung dominiert, selbst wenn an wenigen Stellen erkennbar ist, dass Bonhoeffer die „Nachfolge“ auch als Weckruf an die gesamte Kirche verstanden wissen wollte.
- 37 Vgl. Liebendörfer, Gedanke, 125.
- 38 Bethge, Biographie 970; vgl zum Folgenden 958-1000.
- 39 Bethge, Biographie 958; Stichworte wie „nichtreligiöse Interpretation der biblischen Begriffe“ in einer „mündig gewordenen Welt“, „Arkandisziplin“, Leben in der Welt „etsi deus non daretur“ mögen hier genügen.
- 40 Dietrich Bonhoeffer, Ethik. Hrsg. Tödt, Ilse u. a. als: Dietrich Bonhoeffer Werke Bd.6., Gütersloh 2/1998; hier: 103f;
- 41 Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hrsg. Gremmels, Christian u. a. als: Dietrich Bonhoeffer Werke Bd. 8, Gütersloh 1998; (zit: Bonhoeffer, WE).
- 42 So wird für ihn „die moderne ‚Säkularisierung‘ als ein notwendiges und spezifisches Erbe des Christentums gesehen und nicht mehr von diesem denunziert. Säkularisierung ist nicht mehr böser Abfall, sondern freie Verantwortung der Christenheit; und die Säkularisierer sind nicht mehr mächtige Verführer, sondern Vorkämpfer und Helfer zur Menschlichkeit (...) Denn auf einmal wird klar, dass Menschlichkeit und Mündigkeit einander unausweichlich bedingen“; Bethge, Biographie, 975f.
- 43 Vgl. Bethge, Biographie, 760ff. „Die Mündigkeit der Welt ist nun keine Anlass mehr zu Polemik und Apologetik, sondern sie wird nun wirklich besser verstanden, als sie sich selbst versteht, nämlich vom Evangelium, von Christus her“; Bonhoeffer, WE, 482; vgl auch Bethge, Biographie 972ff.
- 44 Hier sei nur hingewiesen auf entsprechende Beratungsprozesse der Europäischen Ökumenischen Missionsräte (EEMC). Als Aufschlag in diese Richtung verstehen sich die Ausführungen in EMW 2017; dort besonders 34 ff.
- 45 Vgl. hierzu das Diskussionspapier „Called to transforming Discipleship in North-Western Europe“ in diesem Heft.
- 46 „Es scheint, dass Begriffe und damit verbundene Konzeptionen nicht recht in unsere Zeit passen, dass wichtige Inhalte christlicher Existenz derzeit unter anderen Leitbildern diskutiert werden“ Vgl. Anders, Christoph: Zur Weltmissionskonferenz in Arusha, in: Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft 43, 4/2017, 295-318, hier: 311.

Called to transforming discipleship in North-Western Europe

Some reflections on witnessing in secular contexts

Introduction

The Arusha conference theme ‘Moving in the Spirit: Called to transforming discipleship’ reflects central notions of the 2013 mission affirmation *Together Towards Life* (TTL). Throughout the affirmation, but especially so in paragraphs 24-35, it is highlighted that in order to be an empowered church on the move, the Christian community needs to discern the presence of the life-giving Spirit in this world and is called to respond by journeying with Christ into critical locations of human struggle and into meeting points with others. This transformative journey of Christ’s disciples, in which the Spirit is accompanying us, is both life-giving and costly. TTL challenges us to rethink the essence of witnessing of Christ, calls for repentance and offers a taste of life in its fullness.

In this paper we aim to reflect on transforming discipleship in the secular contexts of Europe and to describe some of the specific challenges these contexts pose for being missional communities and doing mission. At different occasions voices and studies, not only but also from churches in the Global South, express alarmed worries about Christianity on this continent. For some of them a spectre is haunting the churches of Europe – the spectre of secularisation – –that is most visible in the rapid decline of their membership numbers. The explanation offered is that this decline of the churches is direct result of their extensive assimilation with destructive trends and poisoned values of secularism, such as liberalism, individualism, materialism, rationalism and relativism. The churches in Europe, they contend, look like the ‘prodigal son’ deliberately giving away their rich heritage, resulting in a profound lack of discipleship, weakness of mission and a fading grasp of the Good News. In this perspective the secularised regions of North-West Europe are viewed as seemingly abandoned by the Holy Spirit. Empty churches and the decline in numbers are hence a result of a lost evangelistic zeal. Therefore Europeans deserve compassion and they need empowering help from elsewhere: recapturing secular Europe for Christianity, regaining spiritual and evangelistic power, they state, may only be possible by

the support of vibrant centres of Christianity in the South or the East. Initiatives motivated by such a diagnosis are often labelled as 'reverse mission.' They can happen through missionary activities or the powerful presence of migrant churches in countries of Europe.

One purpose of this paper is to open a debate on such differing perceptions of secularisation, especially in North-Western Europe, making it a seemingly exceptional case. Keeping that in mind we will start by commenting on the notion of secularisation in TTL and stating that its description is problematic in relation to current and future practices of mission and evangelism.¹

The European contexts

It is hardly possible to speak about Europe as a single context for mission. Europe represents a rich variety of cultures, peoples, languages and histories.² Whoever wants to move in the Spirit and shape transforming discipleship, will need to take into account that Europe has multiple contexts, both secular and multi-religious, and increasingly intercultural as a result of migration. Moreover, there are considerable differences between the countries in North-western, South-eastern and Eastern Europe, for instance where it concerns state-church relationships.

Yet it is fair to say that all over Europe, though in different degrees, a new situation has emerged that is often referred to in terms of secularisation, post-Christendom and post-Christianity.³ For centuries in Europe there were close ties between those who were in secular positions of power and church leadership, laws were said to be based on Christian principles and virtually every member of society was assumed to be a church member. In European history 'Christian' governments were responsible for bringing their subjects into the realm of the church and churches to legitimise the rule of these governments.

These views are no longer upheld. In the processes of secularisation church and state were separated over time. This brought about a change in the position of the church, ending its many privileges. In today's secular society people are free to choose to be religious or not, to be a Christian, Muslim or agnostic. People go to church if they are intrinsically motivated to do so, as being a citizen does no longer imply membership of a church, and today being a Christian no longer is an advantage in career planning or social standing. Religion became an affair of church, synagogue, mosque and temple, of the private individual rather than of the state. Christianity is no longer an integrating force in society, but one of its segments.

Although most of its history is deeply marked by Christianity, Europe has nowadays largely left behind the idea of being a Christian continent. It is a continent on which still live large numbers of Christians, but the sharp decline in church membership and participation in church activities is regarded as the most visible sign of change. This change is accelerating in the younger generation and hence differing stages of secularisation can be observed in the generations and also the social strata which form the present North-Western European societies. This does not mean, however, that the role of Christianity in Europe, or of religion for that matter, has ended. Though many have chosen to no longer be a member of a church or to no longer actively participate in church activities, they will yet identify themselves as 'spiritual' people who do hold some sort of faith. Next to this reality we can observe another development, as both in the political arena and in public debate the growing presence of Muslim minorities in Europe has led to renewed discussions about the role of religion in society and about the significance of our Christian heritage. This increasingly leads to the realisation that the European contexts are multi-faceted: they are both secular and multi-religious.

Specific for North-Western Europe is that the secularisation processes in formerly strongly Christian societies, now increasingly cross and interact with a growing plurality of religious expressions. To be more precise, a growing number of religious communities, being confronted by these same processes, have to define how they understand and live in a secular yet multi-religious society. To put it differently: The debates are not on religion vs. secular society, but on the question how various religious communities understand and engage with secular society and religious plurality. These understandings vary widely, also among Christians, and so the understanding of secular society has become one of the hot issues among the religious communities.

Questions for dialogue: Can similar processes be identified in your region, especially regarding urban contexts and among the younger generations? And how are the raised issues addressed in other regions, especially in multi-religious countries?

Our understanding of secular culture

This paper, of course, is not the place to ship the ocean of publications on secularisation and secularism in the last decades. These publications have shown a tremendous change in the discussion. Also the ecumenical mission movement

addressed this issue, as already was the case at the second World Missionary Conference in Jerusalem (1928). These debates cannot be reviewed here, but they should be kept in mind when engaging with the topics involved.

Secular in TTL

Now, looking at the way TTL refers to secular contexts, we find that it overlooks the complexities and intricacies of the secular contexts European Christians live in and witness to. Notably in TTL 91, the mission affirmation juxtaposes the term secularism with 'ideologies that challenges the values of the kingdom of God'. A definition of the term is not provided and it remains unclear how secularism is understood in relation to, or in distinction from 'secularisation' and/or 'secular'. When discussing the missionary calling to transforming discipleship in secular contexts, such as in Europe, the juxtaposition becomes problematic if secularism is not distinguished from secularisation. TTL 91 creates the impression that being 'secular' is the opposite of Kingdom values, as much as individualism and materialism. This, however, may well be grounded in a one-sided understanding of what secular and secularisation entails. Secular society as such cannot be understood as the opposite of faith, mission or Kingdom values. It is more complicated than that.

Secular no opposite of faith

We contend that secular society is not the result of failing mission or a failure to shape transforming discipleship. We observe that both in diaspora theologies, in reverse mission in Europe and in some churches in the global South secular society in North-western Europe is often regarded as the result of failing discipleship and of lacking missionary zeal. Proposed remedies such as 'Ground yourselves in biblical truths' or 'Be stronger in your faith' tend to overlook that secular contexts cannot simply be re-Christianised and, second, that secularisation is in part also the fruit of the Christian tradition.

Secular society is the context in which mission and discipleship take place in North-Western Europe. If it is an ecumenical conviction that God's Spirit moves in the world and in its cultures, working towards its redemption and creating life, then the Spirit also works within secular Western societies. It then is the calling of the church in these contexts to discern how and where the Spirit works towards affirming life and provides divine space for making disciples.

Transforming discipleship then, should not be directed to oppose secular culture, but should in witnessing and discerning resonate with that context. Its invitation cannot be that people should de-secularise in order to become Christians. It seeks, instead, to identify the contours of salvation that have already been created by the Spirit, while also discerning the life-denying forces and idols that obstruct salvation and accepting the call to discipleship.

In our understanding secular North-western European societies have been shaped by the Christian tradition. Through various processes a legal distinction has been drawn between the role of churches in the private and in the public spheres (in relation to political institutions). That doesn't imply that the secular context is Christian as such, but at the same time its emergence cannot be understood apart from Christianity and from its impact on history and culture. The plurality in both the former roles of churches in European societies and in socio-political developments have created a diversity of secular societies, even in countries that may seem quite similar, such as the Netherlands, Germany and the Scandinavian countries. In these countries, churches are formed by people deeply influenced by secular values and ways of living. Their ways of searching for, of living and expressing their faith are in themselves secularised and so the dividing line cannot be simply drawn between church and society.

Furthermore, the understanding of what it means to be church is deeply shaped by contextual theological reflections of the churches in these countries about the best way to witness to Christ and to reach out to the people who make up these societies. Many churches understand the urgency of church renewal and a transformed understanding of discipleship in secular contexts and have developed many initiatives, but they experience that church decline cannot be countered by revivalism or ardent faith. Many people, who live in secular contexts, in particular more and more among the younger generations, have lost the connection to faith and are un-churched or de-churched in the course of their lives.

Questions for dialogue: Where do you draw the separating line between secular and religious spheres in your region or context?

Blessings and challenges of secular culture

There are no easy answers for those who are engaged in mission in such secular contexts. First of all they have to realize that living in these contexts brings a

'mixed bag' of blessings and challenges. We have observed that the focus in TTL 91 may be on secular contexts as permeated by ideologies that are in opposition to Kingdom values, but the reality is more complex than that. As in any culture there is both 'sweet and bitter', blessing and challenge (though challenges do not necessarily have to be 'bitter' when they are understood eschatologically in terms of hope).

Freedom of religion

Among the blessings of secular society ranges, maybe first and foremost, the freedom of religion and the freedom to gather for religious meetings. In the so-called Christian era of Europe individuals could not choose and/or change their religious affiliation. Persecution, expulsion or flight because of religious intolerance has triggered some major waves of migration and of violence in European history. In that perspective the separation between the religious and the secular realm, between ecclesiastical and political power, is also an expression of a long and painful learning process, both of church and society, as we have been reminded again lately in the Reformation jubilee 2017. Today, religious freedom includes beyond the individuals' freedom the freedom for church and mission to act in the public sphere. They may invite people to join in worship and to become disciples and may speak out against injustice in society. Faith continues to play a role in people's lives, even though membership of religious institutions is declining.

Freedom of religion in secular societies implies that there are multiple spaces for religious expression. There is space for adherents of all religions and convictions, including spiritual movements and even new religions. *Christian Witness in a Multi-Religious World*, the ecumenical 2011 recommendations for conduct, relates the freedom of religion to the freedom for mission. As Christians we are free to evangelize and to call to discipleship, as long as we keep in mind that the other always has the freedom to decide *not* to accept the invitation. People are free to choose and have the right *not* to be coerced or dominated by religious convictions. It includes, as stated in the document, that the freedom to do mission is a freedom for all, not only for Christians. In our secular contexts Christian mission cannot have any legitimacy if it doesn't include upholding the right of people of other religions to invite as well to embrace their faith.

Question for dialogue: How are these aspects assessed in contexts where Christians and churches are in a minority situation?

Being secular and having faith

Within the limitations of this paper we would like to point also to a number of challenges for mission in secular contexts. One of the first that comes to our minds is that many (secular, un-churched/de-churched) people who live in secular societies hold that being secular is the *opposite* of having faith (being religious). Thus, they share the misleading understanding of a secular society as mentioned above. The conclusion they draw from that assumption is that faith is not about truth claims or shared values, but a personal opinion and thus belongs to the private sphere. When religion poses a threat to society that is treated as an exception, such as terrorism using religion for legitimizing itself. Then the public in our societies is involved in discussions about how to cope with religious convictions which lead to extremism and violence. They then often call for more laws and restrictions on religion in the public sphere.

Although it is a widespread opinion that religious convictions are not relevant in the public sphere and debate, in none of the countries of those who wrote this paper the conclusion has been drawn to ban religion from public institutions and public debates – unlike in France, for instance. The general debate is more about whether it still is meaningful to call a society 'Christian' even if the majority is not practicing Christian faith anymore. In our North-Western European countries we observe that the societies are to a certain extent permeated by Christian values, but that these values are not necessarily labelled 'Christian' by its secularised citizens. One example is the felt obligation, both for individuals as well as for the public institutions, to assist and help groups which have been identified as being weak and marginalized. And the reverse is also true: A growing sense of populisms leads to an attitude that wants to fight off refugees and migrants with the argument that they do not share the values of the Christian Occident.

Being secular and the God-question

A second challenge is how the God-question has been affected. In the sixties and seventies of the last century – with its debates on socialism, communism and an aggressive type of secularism – the critical question to Christians was: 'How can you believe in God if science seems to prove that God does not exist?' These debates are almost mute today because, as a result of secularisation processes and post-modernity, it is felt that people may privately believe whatever they want. Nowadays, many Northern Europeans regard atheists who propagate the

non-existence of God as outdated and old-fashioned as those who claim that God exists.

From this follows that faith is for many in North-Western Europe irrelevant, not because it is about God and beliefs but because it is not more than a personal opinion. When critical contemporaries question the churches and its members, it is rather about questions like how 'modern' people can affiliate themselves with a religious institution (a church) which is, justified or not, considered as unacceptably rich and powerful. And which is held responsible for many evils in the past (such as aligning itself with colonialism, burning witches and opposing science) and which in modern times continues to be anti-modern in its morality and exclusive dogmatism. Religion, and especially religious mission, is seen by many as the cause and catalyst of social tension and conflict. In their opinion institutional religion pressures, manipulates and radicalizes people and does not contribute to much needed social cohesion, peace building and recognizing the unique contribution each person can make. The on going conflict in the Middle East, with its highly visible aspect of politicised and militant religion, has greatly impacted secular views on religions in the European context, including Christian religion.

Being secular and Christian values

As already mentioned above mainstream post-Christians have a tendency to portray institutional Christianity as old-fashioned and highly irrelevant. Usually they regard mission as one of the indicators that support this view. This leads us to yet another challenge for church and mission in secular contexts. Many may have left Christian faith behind them, but that does not mean that they are necessarily un-Christian in their ethical and moral views. Post-Christian citizens of North-Western Europe may still value Christian beliefs and practices. This creates new challenges for calling people to discipleship, as Christian faith (the good news of Christ Jesus) and Christian church (institution) need to be distinguished. One could argue that secularisation processes are a dimension of the emancipation processes of Gospel and Church from the Christendom era in Europe. Today they form the context in which Gospel and culture have to be discerned.

Questions for dialogue: Remembering the ecumenical debates on Gospel and Culture – how is such a discernment done in other countries, be it that Christians are in a majority or minority position?

Religious illiteracy

A last challenge we would like to mention here, is a growing religious illiteracy in times that actually require an increased knowledge of the role and place of religion in secular contexts. Vis-à-vis the increasing religious plurality of European societies and the growing (and sometimes conflictive) role of religions on the world stage, the lacking knowledge of religions is, to say the least, not helpful in finding mechanisms to cope with current changes. In our North-Western European contexts, multi-religious and secular at the same time, the competency to understand and to relate to religion and religious expressions, and being able to discern between extreme fundamentalist expressions and views which are conducive for a harmonious life in society, must be further developed.

The relatively high degree of religious illiteracy does not only apply to people who are indifferent to religion, but it concerns many Christians as well. Shaping fruitful mission in a secular context therefore also requires education of Christians, not only on faith but on religions and religious practices as well. Christians need to become sensitive to the positive contributions religion(s) can make to secular contexts. In this regard it is important for missionary work in the North-Western European contexts to keep in mind what is pointed out in the document *Christian witness in a multi-religious world* (2011)⁴, namely that Christians should make efforts to understand other religions from the point of view of its adherents and not give false witness about them. The Christian desire that the good news of Christ be heard requires our willingness to truthfully represent the views of others.

Questions for dialogue: The latter is an insight which the 'Christian Witness' document reinforced from a worldwide perspective for us in North-Western Europe. How is this point seen in your context? What does it mean for your mission to speak true witness about other religions and faiths?

Discipleship in such contexts

We have, very briefly, outlined some issues regarding the North-Western European secular contexts and the challenges. In what follows we intend to focus on the question what transforming discipleship in these secular North-Western European contexts entails. In doing so we are aware of the wider ecumenical

debates about mission and evangelism in the past decades. It is easy to observe that there have been numerous approaches to discipleship, sometimes seemingly irreconcilable in its perspectives on the relationship of the Kingdom, church, world and the individual. Some, in their theological reflections, have upheld the hermeneutical necessity of taking a starting point in the church and developing the understanding of the world from the ecclesial perspective, while others have proposed the reverse, maintaining the importance of listening to the world first and then deciding what following Christ entails. Some have highlighted the great commission (Matthew 28:19-20), understood as a mission to invite people to discipleship by making a personal choice to confess Jesus Christ as Lord and thereby joining the Christian family and sharing in new life. Others have emphasized Luke 4: 17-21 and Jesus' message of good news to the oppressed. Discipleship is then primarily understood in terms of testifying to the transformative power of God's Spirit, embodied in the renewal of human life and creation as a whole. Still others perceive discipleship as being led, transformed and empowered by the healing activity of God's miracle-working Spirit. Others again understand discipleship as being a follower of Jesus in a multi-religious and multi-cultural world, while discerning with whom they can partner in a pilgrimage for justice and peace.

Remarkably, after some decades in which the call to discipleship hardly surfaced in ecumenical debate, again it now moves to the centre stage of missional discussions. Not only is discipleship the theme of the CWME mission conference in Arusha, but also Pope Francis emphasized the importance of 'missionary discipleship' - writing that 'in all the baptized (...) the sanctifying power of the Spirit is at work, impelling us to evangelization'⁵ - while the Cape Town Commitment of the Lausanne Movement made a plea for intensive efforts that should be given to 'whole life discipleship' of all Christians, which is said to mean 'to live, think, work and speak from a Biblical worldview and with missional effectiveness in every place or circumstance in daily life and work'.⁶

Diverse perspectives as aspects of the one call

In our reflections on transforming discipleship it is important to keep in mind that these differing emphases in ecumenical debate and practice do not necessarily exclude each other. In the North-Western European contexts, for two reasons, we aim to value and understand the differing perspectives on discipleship as *aspects* of the call to discipleship and all aspects are needed to understand discipleship in its fullness.

The first reason is a theological one: As observed by B. Conner, its unifying core and affirmation is that Christian discipleship hinges on following Jesus.⁷ The varying perspectives can all subscribe to Bonhoeffer's description of the call to discipleship as 'Follow me, run along behind me'.⁸ The other reason is contextual in nature. It has to do with the secular, plural and multi-religious North-Western European contexts: People searching for orientation find a multitude of churches and denominations which emphasize different aspects of discipleship, including underlying evaluations of the multitude or plurality of religions and the secular context. When we discuss the meaning of discipleship in our contexts of course we should speak about the 'call to Christ'. At the very same time, however, another reflective step is required as our very understanding of discipleship needs to be transformed. This transformation is necessary in order to assure that our discipleship corresponds with, and is relevant for, the particular secular North-Western European setting. Secondly, this step is necessary in order that discipleship continues to be a call for unity in witness, without becoming a call for uniformity.

Question for dialogue: What position is given to discipleship in debates of your church? Do you feel the need to contextualize your call to discipleship as well?

The pneumatological shift in perspective

In such a setting the perspective changes: Discipleship is then transformed from going out to address the other into walking together. It is a process in which the disciples will readily share Good News, while also being transformed by the presence of the other. Such a transformation of discipleship is *both* about reflecting how best to reach out and invite others to walk the same path *and* it is a profound change of attitude. It concerns a transformation from sharing the truth that one believes to own, to being transformed by the Spirit through the encounters with others during the common journey towards peace and dignity for all in a secular society.

Recent mission documents have emphasized the role of the Holy Spirit as the agent of mission in this world. This is particularly true for *Together Towards Life*. We understand the affirmation that we are moved by the Spirit as a theological answer to the question how we, both as individuals and as communities, perceive God's activity and witness to his presence in this world and in our personal lives. To call people to discipleship, as TTL submits, then is to communicate the Gospel intentionally.⁹ First of all this is perceived as a confident yet humble call

for *metanoia*, ‘an invitation to personal conversion to a new life in Christ and to discipleship’. Understood within the framework of the Spirit’s activity in the world and of our participation as witnesses, this call is for all of us to hear and accept, including those who already identify themselves as witnesses of Christ. Discipleship is not primarily, or only, proclamation of believers to those who have not heard the Gospel yet, but it is directed to both believers and those who hold other convictions.

What is more: Those in the secular contexts we are engaging with have their own wisdom. As already mentioned earlier, this wisdom is often spiritual, somehow Christian or even post-Christian, and its proponents don’t wait to be invited by the church but are actively involved in creating expressions of their beliefs and spaces to practice it. Reflections about this in the light of the Spirit’s presence in secular cultures, results in yet another challenge: We are challenged to accept that our discipleship will be transformed through encountering others, as our discipleship is shaped in a dialogue with secular culture and with the people who live in secular contexts. Even though, as Christians, we know where we come from and what motivates us, the destiny of our journey is in part determined by others as well, as others who join the journey will dialogue with us based on their values, wisdom and passion.

The prophetic shift in perspective

The Catholic theologian S. Bevans proposed to shape Christian witness in such situations as a prophetic dialogue. This involves spelling out the promises and challenges of the Gospel: discerning both the destructive activity of spirits and the healing work of the Spirit. It involves being in dialogue with those we encounter, inviting others to participate in that journey, as well as making the transformation of *life* the primary missional objective. This challenges all of us to be witnesses of abundant life, as it is embodied for us in Christ and in the values of the Kingdom which will be brought into a dialogue with the values of others. A focus on abundant life may help to relate the message of God’s mercy and reconciliation to people who live in secular contexts and who yearn to find meaning and meaningful life. It may help to develop the notion that there is enough if we share, so that justice, liberation and mercy can flourish and make good and meaningful life accessible for everyone.

As disciples we are called to witness to God and to the redeeming work of Christ, but whether or not people accept the invitation to proclaim Jesus Christ as Lord,

or whether they feel that we are sharing values and attitudes which are conducive for the end we are proclaiming, that is left open and not up to us to answer. We hope that people will join us in following Jesus, but ultimately that is *Sache Gottes*, as the mission is God’s (*missio Dei*): the Spirit calls and moves the heart, it is not us. It is God who leads people to conversion through the work of the Spirit. This is widely accepted in ecumenical debates. For us in the North-Western European contexts it means that we are called to humbly point to Christ as the embodiment of life and salvation. Such humility is very relevant for mission in our North-Western European contexts. In shaping and doing evangelism we need to assume that the people we are witnessing to already have deeply rooted opinions and convictions about the Christian message. Many of them may feel that the Gospel is irrelevant to them, or worse even, that old-fashioned Christianity is detrimental to one’s mental state and severely hampers human autonomy and individuality. But, as pointed out, many still hold Christian convictions while opposing the church.

Question for dialogue: Does such an interpretation of practising a “prophetic dialogue” resonate in your context?

Discipleship as a twofold call

In light of the above we understand discipleship in our secular North-Western European contexts as a twofold call. First as the call of the Spirit to followers of Jesus to move, to embark on a hopeful journey towards God’s Kingdom and second as the call to join others in their life-centred journey. In doing so we celebrate and share the joy of Christ’s Gospel in an invitational and respectful manner.

Joining the journey, however, should not prescribe conversion as a prerequisite. Wide recognition has grown that *metanoia* is a process rather than a fixed moment in time. During the journey faith in Christ may grow and mature, but those who have joined the journey are free to decline the invitation to believe that the good news of Christ has ultimate significance, or to decline the invitation to join a common journey altogether. People may embark on the common journey for various reasons. Maybe they do so because of shared values and a longing for justice and peace. Or we may share a spiritual longing for fulfilment and purpose. Be that as it may, it is our calling as disciples of Christ to humbly share what the life, death and resurrection of Christ means in our individual lives, our faith communities and what it may contribute to a common journey towards life and peace.

This attitude is also reflected in the document *Christian witness in a multi-religious world*, which relates witnessing of Christ to an invitation to fight with others – of other faith or of no faith – for life in abundance for all. This underscores the interrelatedness and mutual dependence of proclamation and discernment as a dual dimension of discipleship in such contexts.

Question for dialogue: Have you engaged with this document and if so, have you read it in this perspective of such a twofold call?

Certainly the call to discipleship as such has not lost significance and relevance in secular contexts, even though many de-churched people in our societies may feel differently. Yet though it is as relevant as it was in New Testament times, the shape of discipleship in our North-Western European contexts requires transformation, as journeying with Christ takes place in a rapidly changing cultural context. As many European societies have moved into a post-Christian, secular yet multi-religious and intercultural era, the call to discipleship not only needs to be affirmed, but also re-contextualized. Failing to do so overlooks that for many Christianity and the Christian message have become incredible, unattractive and irrelevant. Both ‘Fresh expressions of church’ (with its emphasis on the shaping of new missional faith communities) and church initiatives that seek new ways to live in solidarity with refugees and asylum seekers in European societies (including efforts to defend their legal and human rights) are authentic expressions of a transformed and contextual understanding of discipleship in North-Western European churches. These understandings include appreciation of the manifold expressions of Christian faith in our societies both within and beyond our churches and they also have a keen eye for spaces people have discovered and created for themselves in order to live and express what they believe in or what centres their life.

Question for dialogue: Could you identify in your contexts expressions of life-centeredness outside the churches with which you were willing to engage?

Discipleship as Evangelism

In our efforts to respond to the process of secularisation and dwindling church membership, churches in the European contexts have recently placed a renewed and remarkable emphasis on evangelism. This is also reflected in *Together Towards Life*, especially so in paragraph 72, which speaks about new missional

initiatives in the secular global North, such as the already mentioned ‘fresh expressions of church’, ‘new monasticism’ and ‘emerging church’.

In their renewed emphasis on evangelism churches in the secular North-Western European contexts discovered that calling people to discipleship requires re-reading the Gospel and the secular context. It doesn’t suffice to speak about salvation and liberation if churches fail to make clear what fullness of life may look like in prosperous secular contexts and what it is that we need to be saved from.

In our efforts to gain a transformed, contextual understanding of discipleship we need to remind ourselves that prosperity is not everybody’s experience in North-Western European societies. Many Europeans are on a quest for meaningful life, professional/personal fulfilment or meaningful relationships. In secular societies the values of individuality and autonomy find its downside in individualism and loneliness. Homeless or long term unemployed people, single mothers on social security or migrants without residence permit may serve as just a few examples of people, who have little access to the benefits of prosperous Western societies.

We need to keep in mind as well that for large sections in our North-Western European societies it won’t do to invite people to join the common journey, as they are already (in varying degrees) engaged, in what Christians are calling for. People in secular contexts will often feel that Christians have only seldom been ready to align themselves with those who were fighting injustice and that secularised, post-Christian Europeans have done so for a long time already. It therefore doesn’t suffice if North-Western European churches speak of salvation and the call to discipleship without realizing which aspects of secularity can be regarded as life-affirming and which are to be regarded as life-denying.

Question for dialogue: Could you identify such secular trends in your context? And if so, would you be able to characterize some of them as life-affirming or life-denying?

We stated above that ‘secular’ is not the opposite of ‘faith’ or ‘being religious’ as such, but that it should be regarded as a characteristic of the context in which both Christians and others live. This has implications for the way we publically engage in mission. For one thing, contextual mission in secular contexts then requires that we constantly relate Christian beliefs (Gospel values) to secular values and to bring this into a dialogue in the public sphere. It is, then, also

about finding life-affirming allies, partnering for the sake of the common good and embarking on a joint pilgrimage for justice and peace.

Discipleship as advocacy

In that line we propose to understand advocacy work (in which many churches and Christians of Europe engage) as a form of discipleship adequate to secular contexts. Advocacy is understood here basically as engaging and advocating for the rights of others. Although one may see human rights with good reasons as Christian values people own these rights while being citizens of secular societies. Christians in advocacy will fight for those to whom these rights are denied, independently from whether they may – or may not – consider to be (come) Christian. In doing so they witness to people who may have a different faith or profess no faith, but who still should be won for the perspective and values promoted by advocacy and public theology – like fighting for justice, peace, and the integrity of creation and liberation – and for whom such values are valid, without the premise that they should become Christians first.

Question for dialogue: Are there similar understanding of churches' engagement in your context? How would you assess advocacy as a dimension of our mission?

Discipleship as celebration

The above being said, the call to discipleship is all about a journey of faith that celebrates the incarnation of Christ, the gift of new life through his death and resurrection, and the hope of the Kingdom. While in the fifties and sixties of the last century discipleship was often understood in terms of leaving the isolation of the 'ecclesial enclave' and improving the humane functioning of society,¹⁰ we now tend to increasingly underline the relationship of discipleship and worship. This ecclesial turn in our reflections on discipleship recognizes that the turn to the world in solidarity cannot be separated from a turn to the worship of the Triune God, who created the world and will bring it to fulfilment.

Though we cannot limit discipleship to initiation and participation in church life, discipleship is intrinsically related to the community of Jesus' followers and to its faith practices. As is stated in the WCC report *Evangelism Today: New Ways for Authentic Discipleship* (2014) discipleship is rooted in Christ. It is in

worship that we celebrate this rootedness in Christ. In sharing in the gift of the sacraments the faith community is related to and in communion with God.¹¹ We agree with Conner that liturgical formation is an essential part of discipleship, as it shapes and nurtures faith and faith practices.¹² As such worship provides space for developing lenses that enable believers to live as disciples in the secular contexts of North-Western Europe, to announce the good news of Christ in a contextual way and to journey with others for the common good of the created world.

Question for dialogue: How do you and your churches see the relation between discipleship and worship on the one hand, and discipleship as solidarity with the world on the other?

Concluding question: In how far could you imagine to engage with that journey of Christians and Churches in Europe?

Christoph Anders, Michael Biehl, Gerrit Noort

This paper was drafted on the basis of discussions of the European Ecumenical Mission Councils (EEMC) at its annual meeting January 2017 in London and during two study meetings of EEMC members and ecumenical guests in May and October 2017 in Hamburg. The authors, respectively working for EMW (Germany) and the Netherlands Mission Council (The Netherlands), which are members of the EEMC, express their thanks for the lively discussions at these meetings.

Some selected case studies in order to illustrate what we mean

The Netherlands: celebrating abundant life online

In October 2013 the Protestant Church in the Netherlands (PCN) launched 'My-Church.com', a missional website that is intentionally contextual. ¹³The site is specifically designed for secular people and is all about 'enjoying life, sharing beautiful moments, finding support in difficult moments, discovering and shar-

ing important things in life, celebrating the abundance of life and making life more beautiful'. MyChurch is not just another informative website, but it intends to create a community of people who share life stories.

The team responsible for realising MyChurch.com understood that the internet was a place for mission as well, next to tangible and visible places in de-churched cities and suburban areas. A creative plan was written, a content strategist was consulted and a professional MyChurch-team was put together, consisting of two internet pastors and a web editor. Facebook- and Twitter accounts were opened, while the website went online after intensive consultations with the content strategist. Figures of 2015, one and a half years after its launch, show that MyChurch attracts many visitors and numbers are growing quickly. The site then already had 8.750 unique visitors monthly, daily two to three new blogs were posted by some 25 bloggers, the Twitter account had 2.000 followers and the closed Facebook group had 448 members. The initiative generated a lot of media coverage, even on national television.

Germany: 'Glaubenskurse'

In Germany after 1989 there are a plethora of models how to engage with secularised people like innovative models for being church, church planting or online and virtual prayer communities. here are invitations to be part of the prayer life in monasteries for a short time and many more which answer the wish of many for an intensive but limited time of engaging. Another approach are the so called '*Glaubenskurse*' (Faith course or seminars) which many congregations offer. Mirroring the plurality of life in European contexts there different models. All attempt to assist individuals in maturing in Christian faith and in becoming more conversing in matters of faith and belief. EMW has produced one such *Glaubenskurs* with a special reference to the dialogue with Muslims accounting thus for the growing importance of being able to reflect Christian faith face to Muslim presence.¹⁴ It makes a difference if Christians approach Muslims with what they think Islam is about or whether they are able to listen and to relate to Muslims coming from a wide variety of contexts and cultures.

In the context of the influx of so many people migrating or fleeing to Germany especially in the last years there is a growing need to be able to converse with them on matters of life and faith. One of the issues often addressed in these situations is what Christian mission and discipleship is about and how to balance the right to witness with the right of others not to be bothered by unwished evangelism.

Denmark

The recent decade has witnessed two important publications on secularisation in Denmark: *I hjertet af Danmark* (ed. Gundelach et al. 2008) and *Society without God* (Zuckerman 2010). Both are quantitative and qualitative attempts to describe the societal and individual effects of secularization. Zuckerman's thesis is that the effect of secularization is a liberating one, freeing individuals in modern society from religious speculation. The less religious, the more free and happy is society, he argues and points to Denmark as a case in point. Gundelach *et aliter* agree with Zuckerman when it comes to the apparent degree of secularization in terms of the seeming lack of interest in religion in Denmark. However, rather than viewing religion as complete disappeared, they argue that protestant Christianity has dissolved historically in Danish society. Individualization and consequently spiritual autonomy means that Danes to a large extent maintain membership of the Lutheran majority church, but are quite unwilling to accept the moral guidance of pastors and feel free to choose between more and less appealing aspects of Christian dogma.

Norway: the baptism project in the Diocese of Oslo

The Church of Norway in general and Oslo Diocese in particular experience loss in numbers of members bringing their children to baptism. Only 60% of the church members in the City of Oslo and 75% of the members in Asker and Bærum municipalities bring their children to church for baptism. So a group was formed collecting background information, statistics and research on baptism trends and baptism practices, getting an overview on how baptisms are presented in the local churches web pages and how the baptism families are being met when they contact their local church or the regional office, how the 'baptism conversation' with the pastor and/or the local staff is performed, and how the baptism liturgy and the baptism services are carried out. A marketing campaign was carried out on the trams, metros and buses in Oslo with pictures from baptisms and texts with a Christian message (enlisted).

The aim of the project was to stop the decrease and find strategies to increase the baptism rates. The decreasing numbers have stopped and it will be interesting to see if the continuous work will result in increasing baptism numbers. The people involved did not refer to it as a way to have people involved in a missionary discipleship. However, the whole idea behind the project is baptism as a way into the church and a lifelong Christian life. The project raised awareness

among pastors and staff in the church on the topic and it reached out to the public through a marketing campaign promoting the Christian baptism in a secular and diverse context.¹⁵

United Kingdom: the HourBank Café

Throughout this year we at Bermondsey Central Hall and the South London Mission, have been meeting people who are facing extra challenges because of the roll-out of Universal Credit (a new way of providing benefit payments; all bundled up into one single payment). The London Borough of Southwark was one of the first areas of the UK to see the introduction of ‘full-service’. A built-in waiting period of 42 days means there are thousands of families and individuals who made a claim in or after mid-November who will not receive any payments until after Christmas. However people can end up having to wait much longer. We have assisted people who have waited up-to eight months for their claim to be resolved. Government statistics (Sept 2017) show that ‘for all new Universal Credit claimants, around 76% receive their first payment in full and on time’ – which of course means 24% don’t receive their payments at the end of the 42 day wait. The negative impacts are now well documented and are being flagged up in reports and discussed in Parliament. The written word, however, is not as powerful or as distressing as getting to know the real people and real stories behind the reports and statistics. For several months we have hosted the HourBank Café alongside our Friday Foodbank. This has meant a friendly café environment with tea and cake – building community as well as providing a warm welcome for people accessing the Foodbank. During December we are also cooking and offering hot meals and take-away – and trying to make more time to listen to people and work out how we can help get their voices heard. Perhaps, we can be like John the Baptist crying out – let’s make a way in the wilderness, make the rough places smooth and the crooked paths straight. On Christmas Day we will again be hosting a dinner – and we are extending our invitation this year both to users of the Foodbank and mums and their children who are part of Mummies-Republic.

(submitted by Bermondsey Central Hall and the South London Mission)

- 1 To provide one example: in May 2010, as one the many Edinburgh 1910 commemorations, an important Global Mission Consultation was organized in Tokyo/Japan. The theme was: ‘Making Disciples of Every People in Our generation’. Allen Yeh reports as follows: ‘Stefan Gustavsson of Sweden gave a Macedonian call (“Come over and help us”) ... about how to evangelize secular Europeans, the “prodigal son” of Christianity today. It was a good lecture – if a bit academic – but the organizer of the conference, Yong Cho had a remarkable response. Tearfully, he called for the entire conference to spontaneously pray for Europe to regain its faith, and he invited all the European delegates to come up to the stage. In a remarkable turn, all the Two-Third World Christians cried out on behalf of their brothers and sisters in Europe – in particular two Koreans and two Africans (representing two of the strongest centres of Christianity) led the prayers. The Holy Spirit was moving; that was the most authentic and unforgettable part of the whole conference: I thought, if only the Edinburgh 1910 delegates could have seen this – what a difference a century makes! The Two Third World Churches have come of age, while Europe has declined; who would have believed this a century ago?’ See Alan Yeh, Tokyo 2010, in: 2010 Boston, *The Changing Contours of World Mission and Christianity 2010*; eds. Todd M. Johnson et al.; Eugene/Oregon, 2012, p. 259, see pp. 256-260 as well.
- 2 This paragraph is based on G. Noort, K. Avtzi, S. Paas, *Sharing Good News. Handbook on Evangelism in Europe*, WCC Publications 2017, pp. 37-46.
- 3 See for instance: Michael Bünker and Martin Friedrich (eds.), *Evangelising – Protestant perspectives for the churches in Europe*. Accepted and made its own by the General Assembly of the Community of Protestant Churches in Europe in Budapest in September 2006. Mandated by the Council of the CPCE, Vienna: CPCE, 2007.
- 4 <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/christian-identity-in-pluralistic-societies/christian-witness-in-a-multi-religious-world>.
- 5 Pope Francis, *Evangelii Gaudium*, Vatican 2013, par. 120.
- 6 Cape Town Commitment, IIA/3c.
- 7 Cf. B. Conner, ‘Discipleship’, in: K. Ross et al. (eds.), *Ecumenical Missiology. Changing Landscapes and New Conceptions of Mission*, Oxford/Geneva 2016, p. 246.
- 8 D. Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, New York 1963, p. 62.
- 9 *Together Towards Life*, par. 22, 81, 83.
- 10 J. Hoekendijk, *The Church inside out*, New York 1966, 54.
- 11 ‘Evangelism Today: New Ways for Authentic Discipleship’, in: *IRM*, April 2014 (103.1), 133.
- 12 B. Conner, ‘Discipleship’, 257-258.
- 13 See <https://www.mijnkerk.nl>.
- 14 ‘Christsein angesichts des Islam. Ein Glaubenskurs’, Hamburg 2010, 2nd ed.
- 15 <https://kirken.no/nb-NO/bispedommer/Oslo/nyhetsarkiv/dapskampanje-velkommen-til-dap/>.

Autorenverzeichnis

Christoph Anders, Pfarrer, ist Direktor des EMW.

Michael Biehl, Dr. Pastor, Referent für Grundsatz und Theologische Ausbildung des EMW.

Aisake Casimira, Direktor des Instituts for Mission and Research des Pacific Theological College in Suva/Fidschi

Fernando Enns, Prof. Dr., Theologe und Leiter der Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen am Fachbereich Evangelischen Theologie der Universität Hamburg und Professor für (Friedens-) Theologie und Ethik an der Theologischen Fakultät der Vrije Universiteit Amsterdam (VU) in den Niederlanden.

Roger Gaikwad ist Generalsekretär des Nationalen Rates der Kirchen in Indien (NCCI).

Christoph Haus, Pastor, ist Generalsekretär der Europäischen Baptistischen Mission International, Elstal.

Gabriele Hoerschelmann, Dr., Pfarrerin, Direktorin von Mission EineWelt.

Centrum für Partnerschaft, Entwicklung und Mission der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Neuendettelsau

Jan Janssen, Pfarrer in Rotterdam und Vorstandsvorsitzender des EMW.

Elias Ousta Jabbour, Pfarrer der NESSL und gegenwärtig als Hilfspfarrer an der NESSL-Kirche in Latakia in Syrien tätig.

Beate Jakob, Dr., Theologin und Medizinerin, stellvertretende Vorsitzende des Deutschen Instituts für Ärztliche Mission (DifÄM) in Tübingen.

Werner Kahl, Prof. Dr., ist Studienleiter an der Missionsakademie an der Universität Hamburg

Martin Krieg, Pastor, Asien- und Pazifik-Referent des EMW.

Timothy T.N. Lim unterrichtet an der Regents University School of Divinity, in Virginia, USA.

Frieder Ludwig, Prof. Dr. Dr., Rektor und Dozent für Geschichte der Weltchristenheit und der Missionswissenschaft an der Fachhochschule für Interkulturelle Theologie (FIT), Hermannsburg.

Jacques Matthey, Dr., früherer Direktor der Kommission für Weltmission und Evangelisation (CWME) des ÖRK.

Milton Mejía ist Professor der Theologie an der Universidad Reformada en Colombia und Generalsekretär des Lateinamerikanischen Kirchenrats CLAI.

Prof. Dr. Esther Mombo lehrt an der St. Paul's Universität, Lemuru, Kenia

Leonhard Mtaita ist Pfarrer der Evang.-Luth. Kirche in Tansania und Generalsekretär des Christioan Council of Churches, dem nationalen Kirchenrat.

Gerrit Noort, Dr., Direktor des Niederländischen Missionsrates (NZR).

Marcia Palma, Theologin, ist Lateinamerikareferentin im EMW.

Vitalino Similox Salazar, Dr., ist Generalsekretär des Ökumenischen Christenrates Guatemalas

Ravinder Salooja, Pfarrer, ist Direktor des Evangelisch-Lutherischen Missionswerkes Leipzig.

Johannes Reimer ist Professor für Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der Theologischen Hochschule Ewersbach und der University of South Africa. Reimer leitet das Netzwerk für Frieden und Versöhnung der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA).

Michael Utsch ist Diplom-Psychologe und Psychotherapeut. Nach klinischen Tätigkeiten ist er in Berlin als wissenschaftlicher Referent der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen tätig, die über neue religiöse Bewegungen informiert (www.ezw-berlin.de). Nebenberuflich unterrichtet er als Honorarprofessor für Religionspsychologie an der Ev. Hochschule Tabor in Marburg (<http://studium-religion-psychotherapie.de>).

Klaus Vellguth ist Professor für Missionswissenschaft an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar, ist Direktor des Instituts für Missionswissenschaft (IMW) und Leiter der Abteilung „Theologische Grundlagen“ sowie Leiter der Stabsstelle „Marketing“ von missio Aachen.

