

WIE IM HIMMEL SO AUF ERDEN

Notizen zur ‚Weltmissionskonferenz‘ in San Antonio*
Ernst Käsemann zum Gruß

von Theodor Ahrens

Zum Echo der Tagespresse: Abkehr statt Umkehr?

„Dein Wille geschehe!“ Die Wahl der dritten Vaterunserbitte als Leitmotiv der Weltkonferenz, zu der die Abteilung für Weltmission und Evangelisation im ÖRK (CWME) für den 22. Mai bis zum 1. Juni 1989 nach San Antonio (Texas, USA) eingeladen hatte, signalisierte Willen zur Kontinuität und zur Konkretion. „Dein Reich komme“ war bekanntlich das Leitwort der vorigen Weltmissionskonferenz (Melbourne 1980) gewesen.

Hat San Antonio dennoch, statt an den Themen von Melbourne (z.B.: das Reich Gottes und die Armen; Ohnmacht des Gekreuzigten und menschliche Macht in den Konflikten dieser Welt) weiterzuarbeiten, „im Klartext“ die „radikalste Abkehr vom überkommenen christlichen Missionsverständnis vollzogen“, wie Johannes Weiß in epd (22/89) behauptet hat? „Statt Bekehrung der Heiden aus Sorge um ihr Seelenheil: Solidarität mit den Armen und Dialog mit den Andersgläubigen“ (ebd. S. 5). Der Berichterstatter für idea-spektrum hat von einem anderen Standpunkt her ähnlich geurteilt und zynisch geschlußfolgert, „man sei letztlich im Weltkirchenrat an der Mission wenig interessiert“ (Wolfgang Thielmann, idea-spektrum 22/89, S. 18).

Diese und ähnliche Stimmen der Tagespresse liefen auf das Urteil „Fehlanzeige“ (Herder Korrespondenz Juli 88, 326-329) hinaus und veranlassen daher zunächst einmal zu der Zwischenfrage, was man von einer derartigen Konferenz billigerweise erwarten kann.

Eine konziliare Konferenz, aber kein Konzil

Eine CWME ‚Welt‘konferenz (die andere vom Fortsetzungsausschuß Lausanne II veranstaltete ‚Welt‘konferenz tagt ebenfalls noch 1989 in Manila), also eine Weltkonferenz ist keine Expertenkonferenz, wie das frühere Missionskonferenzen vielleicht gewesen sind. Diese Unterscheidung betrifft sowohl die Vorbereitung als auch den Tagungsstil.

In San Antonio saß der Pfarrer aus Kanaky neben der Sozialarbeiterin aus Dublin, die Ärztin aus Zürich neben der Jugenddelegierten aus der DDR, der syrisch orthodoxe Bischof aus Indien neben dem Pfingstler aus Chile, Laien und Experten, Praktiker und Theoretiker, den Alltäglichkeiten ihrer unterschiedlichen Situationen für zehn Tage entnommen, versuchen einander zu

* Zuerst vorgetragen auf dem Jahresfest des Nordelbischen Zentrums für Weltmission und kirchlichen Weltendienst 23.5.89 in Breklum und seitdem geringfügig überarbeitet.

vermitteln, was heute an ihrem Ort ihre christliche Praxis, ihr Problem- wie ihr Auftragsbewußtsein ausmacht.

Eine naheliegende Erwartung läuft darauf hinaus, daß eine derartige ‚Welt‘konferenz eine neue, weiterführende Perspektive eröffnet, eine Perspektive, die ‚global‘ ist, die also das gegenwärtige Missionsgeschehen in seinen unterschiedlichen Kontexten von einem zentralen Punkt her erhellt und die das, was in ökumenisch wahrgenommener Mission notwendig erscheint, in Prioritäten übersetzt, die bis in die Mitte der 90-er Jahre gültig bleiben dürften. Doch Perspektiven verlaufen linear, der Globus ist rund und Planungen wie Prioritätensetzungen, die über drei Jahre hinausgehen, erweisen sich sowohl auf der institutionellen Ebene wie auf der Ebene individueller Lebensführung selten als wirklichkeitsnah. Und schließlich ist eine derartige Konferenz kein Konzil, wohl aber konziliar!

Natürlich hoffen die Konferenzplaner wie die Teilnehmer, daß in den Papieren und Protokollen, die sie während einer solchen Konferenz mühsam erstellen, der zwischen ihnen gegebene Gesprächsstand nicht nur ‚tiefgefroren‘ wird. Sie wollen den missionarischen Herausforderungen, die sie wahrgenommen haben, ökumenisch Geltung verschaffen. Wo das geschieht, werden nicht nur der Konsens von San Antonio, sondern auch die Spannungen, die die Konferenz bestimmt haben, weltweit transportiert. Was missionarisch notwendig ist, läßt sich anders nicht klären.

Wir sollten dabei allerdings im Blick behalten, daß die Dokumente und Protokolle einer derartigen Konferenz vorwiegend für solche ‚Endverbraucher‘ wichtig sind, die sich ständig in einer ausdifferenzierten Schriftkultur bewegen. Man kann m.E. mit gutem Grund vermuten, daß das Leben und die missionarische Arbeit der meisten Delegierten ausschlaggebend durch die Bedingungen mündlicher Kommunikation und mündlicher Überlieferung geprägt werden. Das hat doppelte Bedeutung.

Die meisten Teilnehmer, nicht nur aus der Zwei-Drittel-Welt werden von der Konferenz vor allem erzählen wollen: Von den sehr sorgfältig vorbereiteten, eindrucksvollen Gottesdiensten, von ehrlichen, nicht vorfabrizierten Bibelarbeiten in kleinen Gruppen, wo die Bibel sich einmal mehr als das einzige und effektive Medium bewährte, das wir in der Ökumene haben, um unterschiedliche Kontexte zu vermitteln.

Die Langzeitwirkung der Konferenz wird wesentlich von den Teilnehmern und deren Platzierung im kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext abhängen, von ihrer Fähigkeit, zuhause zu vermitteln, was ihnen in San Antonio als missionarisch geboten erschien, wie das, was dort unter ihnen umstritten oder ungeklärt blieb.

Wie soll freilich die Ärztin aus Zürich zuhause verständlich machen und ‚umsetzen‘, was sie von dem Pfarrer aus Kanaky über Mission als ‚Mitleiden im Widerstand‘ gehört hat? Von Leiden hat sie gewiß vielfältige Anschauung; aber die Kontexte des Leidens sind sehr unterschiedlich. Gelitten wird in unverwechselbaren Situationen. Wie lassen sich Leiden dort und Leiden hier miteinander verknüpfen? Doch nur so, daß Christen dort und hier auf die Seite der Opfer treten und dies als ihre Mission begreifen. Und, daß sie die

Geschichten dieses Leidens einander mitteilen. Wo das geschieht, finden sie auch Widerstand. Die Wirkung einer solchen Konferenz hängt nicht nur an dem Vermögen, ökumenische Einsichten zuhause (akzeptabel) zu präsentieren; sie hängt auch an den im heimatlichen Kontext verankerten Vorstellungen hinsichtlich dessen, was man immer schon für missionarisch geboten oder zumutbar, zulässig oder unzulässig gehalten hat.

Bei solcher Motivation liegt es dann nahe, die Dokumente einer derartigen Konferenz, die oft hastig und in fremder Konferenzsprache geschriebenen Papiere und Empfehlungen, Analysen, Einsprüche und Proteste wie Konzilsdokumente auf ihre dogmatische Richtigkeit und politische Zumutbarkeit hin abzuklopfen und darüber hinaus allenfalls noch ihren Neuigkeitswert in Betracht zu ziehen. Aber das würde der Sache, um die man sich in San Antonio mühte, nicht entsprechen.- Nach diesen einschränkenden Bemerkungen und Warnungen nun also doch ein Blick in die Konferenzmaterialien. Sie markieren nicht mehr als den in San Antonio formulierten Gesprächsstand.

Das Leitmotiv: Gott wirkt weltweit als Heiliger Geist

Den für die Planung Verantwortlichen war es wie gesagt auf Konkretionen angekommen. Der Wille Gottes soll geschehen. Entsprechend war der im Verfahren induktiv angelegten und vornehmlich in kleinen Gruppen arbeitenden Konferenz nahegelegt worden, in den gemeinsamen Gesprächen von vornherein nicht auf allgemein formulierte Konsenspapiere abzustellen, sondern auf Vorschläge für Selbstverpflichtungen zu missionarischem Handeln, sog. Acts of Faithfulness, und so Mission als menschliche Beteiligung am Geschehen des Willens Gottes ernst zu nehmen. Das bleibt eine gefährliche Vorstellung. Wie oft ist sie mißbraucht worden und aus dem Sakrament der Befreiung ein Siegel der Unterwerfung geworden!

In der matthäischen Version der Vaterunserüberlieferung wird die Bitte um das Kommen des Reiches in der Bitte um das Geschehen des Willens Gottes „wie im Himmel so auf Erden“ fortgeführt und konkretisiert. Das Reich kommt, indem Gottes Wille in seiner ganzen Schöpfung, auf Erden wie im Himmel verwirklicht wird. Gegenwärtig geschieht der Wille Gottes auf Erden noch nicht so, wie wir glauben, daß er im Himmel geschieht.

Der Untertitel für die Konferenz „Mission in Christs Way – Mission wie Jesus sie tat“ wurde im deutschen Vorbereitungs-material als „Mission in der Nachfolge Jesu Christi“ wiedergegeben. Man braucht in solcher Formulierung nicht sogleich eine ökumenische Option für eine schlichte ‚Vorbild‘-Christologie zu sehen – wohl aber eine deutliche Erinnerung daran, daß christliche Mission ihr Kriterium in dem Anhalt hat, den sie an Jesus Christus findet oder auch nicht findet (wie unterschiedliche Christologien auch ökumenisch im Schwange sein mögen).

Immerhin wird man festhalten müssen, daß Ostern die frühe Christenheit veranlaßt hat, Jesu Verkündigung, seine persönliche Vergegenwärtigung des

Reiches Gottes eng, ja unauflöslich mit seinem Namen zu verknüpfen. In seinem Kommen verwirklicht sich der Wille Gottes auf Erden wie im Himmel. Die himmlischen Dinge sollen irdische werden. Auf diese Zukunft hin wird alles auf dieser Erde relativiert.

Die günstige Gelegenheit zur Buße, die missionarische Situation sozusagen, der Kairos der Umkehr, von dem die Botschaft der Konferenz an die Mitgliedskirchen spricht, ist eine Buße, die im Hause Gottes beginnt, die gleichwohl die ganze Welt angeht. Die Gelegenheit dieser Buße wird nicht schon durch die Katastrophen des Weltgeschehens als Kairos qualifiziert, sondern erst, weil und indem sich Menschen diese Katastrophen, die sie teilweise selbst anrichten, in das Licht ihrer Wahrheit stellen lassen. Das geschieht in der Bitte um das Kommen seines Reiches und in der Bitte um das Geschehen seines Willens. Dies ist eine persönliche und weitreichende Wahrheit. Sie betrifft uns in den von uns gewagten, gelungenen wie in den von uns verfehlten und verschuldeten Konkretionen von Mission, sie betrifft unsere Wahrnehmung der Mission Gottes in dieser Welt und des Geschehens seines Willens.

In der Botschaft der Konferenz fallen mir zwei Aspekte auf: Die Leitvorstellung für Mission, die dieses Dokument artikuliert, ist bestimmt durch einen Einsatz bei der Vorstellung von dem Wirken Gottes als Heiliger Geist in der Welt. Darin zeigt sich schon ein Vorschein der Problematik von Canberra. Protestantische Kirchen haben, wie Hendrikus Berkhof schon vor Jahren selbstkritisch festgestellt hat, lange dahin tendiert, das Wirken des Heiligen Geistes auf den Raum der Kirche beschränkt zu sehen und den Erweis dieses Wirkens vornehmlich im Aufkeimen des rechtfertigenden Glaubens zu erblicken. Müssen wir nicht, belehrt durch Berkhof¹, durch Anna Marie Aagaard² und John V. Taylor³, nicht zuletzt auch durch die orthodoxen Kirchen uns den Blick weiten lassen, um – mit den Augen des Glaubens – zu erkennen und zu bekennen, daß Gott als Heiliger Geist heute wirkt, und zwar nicht allgemein als der Logos des Kosmos und nicht in jedwedem Geschehen, sondern als ‚Schöpfer Heiliger Geist‘, der als Geist des Glaubens, der Zuversicht und der Liebe in den Leidensgeschichten dieser Welt den Prozeß Jesu fortsetzt und uns in diese Mission hineinnimmt?

¹ Hendrikus Berkhof, *Theologie des Heiligen Geistes*. Mit einem Nachtrag zur neueren Diskussion von Uwe Gerber, Neukirchen 1988 (1968)

² Anna Marie Aagaard, *Gottes Verwundbare Liebe*. Heiliger Geist. Kaiser, München 1982

dies. *Missiones Dei*. Ein Beitrag zur Diskussion über das Verständnis für Mission, in: V. Vatja (Hg.) *Das Evangelium und die Zweideutigkeit der Kirche*, Göttingen 1973, 97-121

dies. *Der Heilige Geist in der Welt*, in: *Wiederentdeckung des Heiligen Geistes*, hg. von Marc Lienhard und Harding Meyer, Lembeck, Frankfurt 1974.

³ John V. Taylor, *Der Heilige Geist und sein Wirken in der Welt*, Patmos, Düsseldorf 1977 (engl. Erstausgabe 1972)

Nicht nur wäre es, wie Bischof Anastasios von Androussa⁴, Vorsitzender der Kommission der Abteilung CWME in seinem einleitenden Grundsatzreferat sagte, unmöglich, die Predigt Jesu umzusetzen ohne die Erleuchtung des Heiligen Geistes; im Sinne solcher Gegenwart Gottes, der sich als Heiliger Geist der Zukunft seines Reiches anvertraut und seine Allmacht auf die Ohnmacht des Reich-Gottes-Geschehens begrenzt (Anna Marie Aagaard), müssen Trennungen von Geist und Materie, wie sie aus griechischem und indischem Denken kommend unser Heilsverständnis prägen wollen, zurückgewiesen werden. Das christliche Heil betrifft nicht die Seelen allein, sondern den Menschen als beseeltes Wesen und die ganze Schöpfung, „die Transformation der gegenwärtigen Zeit, der Gesellschaft und der ganzen Materie“.

Das ist auch der Nerv in der Botschaft der Konferenz: Christliche Mission betrifft in eins das Zum-Ziel-Kommen Gottes im Heiligen Geist mit der ganzen Schöpfung, Geist und Materie und unsere Ermächtigung, mit Gott in dieser Mission zusammenzuwirken zur Verteidigung des menschlichen Lebens. Das erste Kriterium der Mission impliziert ein zweites: Die Verteidigung des in seinem gottebenbildlichen Menschsein bedrohten Nächsten.

Zweitens fällt mir an der Botschaft der Konferenz auf, daß sie in diesem Zusammenhang die Vorstellung menschlicher Grundrechte aufgreift (Human Rights, Basic Justice). Die Konferenz bleibt nicht dabei, allgemein eine Sozialutopie zu beschwören. Im Effekt kommt man auf die Vorstellung ‚mittlerer Axiome‘ zurück, wie sie schon einmal in der ökumenischen Bewegung, nämlich etwa seit der Konferenz von Oxford, 1937 (Life and Work) im Vordergrund gestanden hatte. Ob sich in solchen Stichworten eine Umorientierung ökumenischer Sozialethik abzeichnet? Möglicherweise. Die wie selbstverständliche Einbeziehung sozio-politischer Perspektiven in die inhaltlichen Vorstellungen von Mission, vor allem in Sektion II und III, nötigte die Delegierten, über Protest und Widerstand hinaus zu fragen, welche Grundwerte denn vertreten, welche gesellschaftliche Ordnung denn angepeilt werden solle. In dieser Hinsicht werden der erste und der zweite Korb der Menschenrechte sich immer wieder als Orientierungspunkte sozia- lethischen Handelns anbieten, gerade weil die Menschenrechte nahe genug an Zielvorstellungen gemeindlichen Lebens liegen, ohne daß ihre Vertretung sogleich als christlicher Missions-Imperialismus verdächtigt werden müßte.⁵

Also doch eine radikale Abkehr von Mission in ihrem traditionellen Verständnis? Ja und Nein. Auch die in ihrer Wirkung wie in ihrem Selbstverständnis durchaus nicht unpolitischen Missionen des 19. Jahrhunderts haben nicht selten zugleich für und gegen die Verwirklichung von Rechten gewirkt, die europäische Missionare für sich selbst selbstverständlich

⁴ Bp. Anastasios von Androussa, *Thy Will Be Done. Mission in Christ's Way*, S.4, Übers. TA).

⁵ Doch vgl. Raimundo Pannikar: *Is the notion of western concept? Interculture* 82, 28-48 und 78-82 und: Aloysius Pieris, *Human rights language and liberation theology*, *Vidyajyoti* 52,(1988) 11, 522-536, Hinweis in: *Theologie im Kontext*,10, Nr.2, Juni 1989,97). Zur Sache vgl. Wolfgang Huber, Heinz Eduard Tödt, *Menschenrechte, Perspektiven einer menschlichen Welt*, Kreuz, Stuttgart 1977, 157ff)

in Anspruch genommen haben. Das Kriterium der Mission war damals und ist heute ihre Beteiligung an dem von Gott in Jesus Christus durch den Heiligen Geist inszenierten Umkehrgeschehen. Wie ist man in San Antonio damit umgegangen? ‚Umkehr zum lebendigen Gott‘ war in San Antonio das Thema der Sektion I.

Umkehr zum lebendigen Gott

Wenn ich die Vibrationen im Vorfeld der Konferenz nicht völlig verfälscht registriert habe, war erwartet oder auch befürchtet worden, daß sich ‚der große Konflikt‘ der Konferenz in Sektion I abspielen würde, und zwar in der Teilsektion I.3, die zu Zeugnis und Dialog mit Menschen anderen Glaubens zu arbeiten hatte. Dieser Konflikt hat nicht stattgefunden.

Die Sektion I hat einen sorgfältig formulierten, ausgewogenen Bericht mit sehr allgemeinen Empfehlungen vorgelegt. Was dort als ökumenischer Konsens zu Missionsauftrag und Inhalt gesagt wird, widerlegt Argwöhnungen, hier sei der Geist der Wahrheit in der Mission auf dem Altar eines widerlichen Zeitgeistes geopfert worden. Osteuropäische Delegierte haben mehrfach und nachdrücklich unterstrichen, welche Virulenz das Umkehrthema in den gesellschaftlichen Gärungen hat, die sich in Osteuropa abzuzeichnen beginnen. Dennoch ist diese Frage nicht wirklich durchgeschlagen. Vermutlich wird sie die ökumenische Diskussion in kommenden Jahren zunehmend beschäftigen, möglicherweise in deutlich spürbarer Konkurrenz zu der Nord-Süd-Problematik.

Das eigentliche Drama hatte man wie gesagt zum Thema Mission und/oder Dialog erwartet, das zum ersten Mal seit langer Zeit wieder prominent auf der Tagesordnung einer Weltmissionskonferenz gestanden hatte.

Unmittelbar vor der Konferenz hatte die angesehene Fachzeitschrift INTERNATIONAL BULLETIN OF MISSIONARY RESEARCH ein Themenheft zu Fragen von Mission und Dialog veröffentlicht, und zwar pointiert mit dem Titel ‚The Truth of Christian Uniqueness‘. Dieses Timing war vom Herausgeber vermutlich geplant, wenn auch nicht von Bischof Lesslie Newbigin, dem bekannten Ökumeniker und früheren Direktor der Abteilung für Weltmission und Evangelisation des ÖRK, der den Hauptartikel beisteuerte (Religious Pluralism and the Uniqueness of Christ, S. 50-54). Diese Veröffentlichung kurz vor der Konferenz, will mir scheinen, hat dort erheblichen Einfluß ausgeübt, nicht zuletzt dadurch, daß L. Newbigin eingeladen wurde, außerhalb des offiziellen Programms seine Position in dieser Frage darzustellen. Was soll die amerikanische Pluralismuskonferenz (vgl. die polemische Bezugnahme auf Paul Knitters Buchtitel: The Myth of Christian Uniqueness) mit der Weltmissionskonferenz in San Antonio zu tun haben?

Newbigin bezieht sich in seinem schriftlichen Beitrag konkret auf die sog. Tambaram II-Konferenz, die im Jan. 88 aus Anlaß der 50. Wiederkehr der Weltmissionskonferenz in Tambaram bei Madras mit prominenter Beteiligung der Dialog-Einheit des ÖRK gehalten worden war und, wie man der

Dokumentation in IRM (IRM 307, Juli 88) entnehmen kann, durchaus als Kontrastprogramm zu Madras I gemeint gewesen ist. Einige Beiträge wie der des früheren Leiters der Dialogabteilung Stanley Samartha oder der des künftigen Direktors der Abteilung für Weltmission und Evangelisation Christopher Duraisingh hatten im Vorfeld von San Antonio ein wenig Aufsehen erregt. Duraisingh z.B. hatte damals geschrieben: „It is not through our a p r i o r i doctrinal formulations on God or Christ, but rather through our collective human search for meaning and sacredness that the ‚universe of faiths‘ could be adequately understood. Such a reminder challenges us to examine our traditional debates on whether a ‚theocentric‘ or a ‚christocentric‘ approach to other faiths is adequate for our missiological and dialogical thinking and practice.“ („Ein angemessenes Verstehen des Universums der Glaubensweisen ergibt sich nicht mittels apriorisch formulierter Lehraussagen über Gott oder Christus, sondern vielmehr mittels unserer gemeinsamen menschlichen Suche nach dem Sinn und dem Heiligen. Solche Erinnerung will uns nötigen zu überprüfen, ob unsere herkömmlichen Diskussionen ‚theozentrischer‘ oder ‚christozentrischer‘ Ansätze unserem missiologischen wie dialogischen Denken und Handeln adäquat sind.“ (Übers.TA) Duraisingh schlägt dann in Übereinstimmung mit Paul Knitter vor, das christologische und theologische Paradigma zurückzustellen und auf der Ebene einer allgemeinmenschlichen Suche nach Heil Mission und Dialog zu praktizieren und zu reflektieren (IRM 307, July 1988, 399)(vgl. zu solcher Methodologie grundsätzliche Bedenken schon bei Gerhard Ebeling, Das Verständnis von Heil in säkularisierter Zeit, Wort und Glaube III, Tübingen 1975, 349-361, dort 353).

In der Perspektive Lesslie Newbigins schien vielleicht nicht nur die kleine Programmeinheit des ÖRK in Gefahr, sachlich und personell in den Sog der US-amerikanischen ‚Dialogindustrie‘ zu geraten – eine Sorge, die in ihrer personellen Zuspitzung wohl unberechtigt war, die in dieser Form geäußert aber ihre Wirkung nicht verfehlt hat. Sie hat eine Auseinandersetzung im Forum der Sektion I selbst wohl auch zu verhindern beigetragen.

Newbigins zentraler Einwand besagt, das moderne, historische Bewußtsein beanspruche freilich zu Unrecht – als einzige und unumstößliche Wahrheit, daß über kulturell und kontextuell bedingte Formulierungen von Wahrheitsansprüchen hinaus die Wahrheit dieser Wirklichkeit nicht zu formulieren sei. Newbigins möchte sich die Behauptung der Einzigkeit und Endgültigkeit Jesu Christi nicht einfach als „Blasphemie“ (So Wilfred Cantwell Smith IRM 88, 307, 367) oder als „preposterous idea“ („Groteske Vorstellung“ Diana Eck, ebd. 384, Übers TA) diskreditieren lassen. Wenn das der Streitpunkt ist, welche Kriterien liegen den gegensätzlichen Behauptungen zugrunde?⁶

⁶ In seinem Rechenschaftsbericht an die Konferenz hatte Eugene Stockwell, der bisherige Direktor der Abteilung CWME das Dialogthema der Konferenz als eines der zentralen Themen für heute und morgen zu bedenken empfohlen, seinerseits ebenso die Notwendigkeit eines Dialogs unterstrichen wie die, daß sich Christen „in einem solchen Dialog selbstverständlich offen und kompromißlos zu ihrem Glauben bekennen und bekräftigen, daß Jesus Christus unser aller Herr ist.“ Aber Stockwell hatte

Das Ergebnis der Sektion I bleibt in dieser Frage weit hinter den Klärungen zurück, die in diesem Feld anstehen. Daß es untergründig hierzu allerdings erhebliche Meinungsverschiedenheiten gegeben hat, veranschaulichen folgende Belege:

Im ersten Entwurf einer Botschaft der Konferenz heißt es zu der Frage ‚Mission/Dialog‘: „Mission in Christ's way calls us to listen to and to respect their own beliefs, even as we witness our faith to them.“ (Mission in der Weise Jesu Christi ruft uns, zu hören und deren eigenen Glauben (scil. anderer Menschen) zu respektieren, selbst während wir ihnen unseren Glauben bezeugen) (TA).

In dem von der Konferenz dann angenommenen zweiten Entwurf wird so formuliert: „Mission in Christ's way calls us to listen to and to respect their beliefs, witness our faith to them in word and deed, seek with them for peace and justice.“ („Mission in der Weise Jesu Christi ruft uns zuzuhören, die Überzeugungen anderer Menschen zu respektieren, ihnen unseren Glauben in Wort und Tat zu bezeugen und mit ihnen nach Frieden und Gerechtigkeit zu streben.“ TA)

Die Erklärung der Sektion I räumt dem Dialog einen eigenen Platz und ein eigenes Recht ein. Er ist weder Ersatz für noch ein anderes Mittel von Mission. Zur Integrität des Dialogs gehört nach Sektion I allerdings auch, daß die Zentralität Jesu Christi für den christlichen Glauben nicht im Vorwege des Dialogs kompromittiert wird.⁷

Eine radikale Position, die eine Abkehr von der Zentralität der Christologie geradezu als Vorbedingung eines Eintritts in den interreligiösen Dialog fordern würde, weil die Vorherrschaft des christologischen Paradigmas zu verhindern scheint, daß wir zum eigentlich aufgegebenen Thema – nämlich dem religiösen Beitrag zum gemeinsamen Überleben der Menschheit kommen, war in San Antonio nicht mehrheitsfähig.

Für die lateinamerikanischen Befreiungstheologen ist die Zentralität der Christologie offenbar bleibend wichtig; der Widerspruch der Afrikaner, vor allem jener, die sich in ihren Heimatländern starken islamischen Formationen gegenübersehen und von einer Dialogbereitschaft des Islam nichts zu berichten wußten, verband sich mit gelegentlichem Einspruch indischer Daliththeologen (Theologien christlicher Harijans und Adivasigruppen). Der Dialog mit dem Hinduismus ist für Daliththeologen nur interessant, wenn Religionen nicht als rein geistige Welten, sondern als Legitimationsmächte sozialer Systeme in Betracht gezogen werden. Im Sinne Melbournes könnte man hinzufügen: Warum immer bei der leidigen Frage der Offenbarung ansetzen? Wenn der Gott des Evangeliums eine Option für die Armen

auch die Selbstverständlichkeit festgehalten, daß über „das ewige Heil“ Gott allein entscheidet – eine Wahrheit, die in quasi-missionarischer Arroganz und Intoleranz oft verdrängt worden ist (S. 10f. des vervielfältigten Referats).

⁷ Das entspricht in etwa dem Sachstand der Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies, die der Zentralausschuß des ÖRK 1977 bzw. 1979 entgegengenommen hat.

vollzogen hat, was bedeutet das für den interreligiösen Dialog und für die Beurteilung der Religion der Armen selbst?

Bekehrung zur Solidarität

Die Frage der kirchlichen Tagespresse, ob nun Mission als Solidarität statt Bekehrung praktiziert werden solle, (epd 22/89, S.5) bezieht sich auf die Arbeit der Sektionen II und III, deren zentrale Anliegen mit solcher Alternativfrage allerdings völlig fehlinterpretiert wären.

Die Perspektive, die Sektion II anbietet, wäre besser als Bekehrung zur Solidarität verstanden, nämlich der Solidarität Gottes, der den Prozeß Jesu fortführt und als Heiliger Geist im Leiden der Opfer inkarniert, dort schöpferisch-machtvoll gegenwärtig ist, indem er die „Erinnerung an die Zukunft“, nämlich an die Gottebenbildlichkeit als unser aller verschütteten Ursprung wie unser aller ewige Bestimmung wachhält, so zum Widerstand gegen die Mächte der Ungerechtigkeit befreit und die versiegelten Gräber der Todesmächte aufbricht (mit Verweis auf Mt 27,52.65). So stiftet er mit sich selbst und mit der Welt versöhnte menschliche Gemeinschaft.

„Das ist die neue Auferstehung“ heißt es (Zi.10), ein Verständnis von Auferstehung, hinsichtlich dessen es „keinen Kompromiß geben kann, weil es andernfalls keine ‚Gemeinschaft der Gerechtigkeit‘ geben kann.“(Zi.10. Übers. T.A.)

In der Plenumsdiskussion des Sektionsberichtes, der – wie alle Berichte – vom Plenum nur entgegengenommen, nicht aber im Detail jeder Formulierung autorisiert wurde, ist diese Behauptung kritisiert worden und, wie mir scheint, zu Recht.

Zwar spricht Kol. 3,1 präsentisch die Christen als schon Auferstandene an und begründet so die Paränese. Daß der Kol.-Brief aus eben diesem Grunde kein echter Paulusbrief sein mag, ist nicht so wichtig wie die Frage, ob solcher Enthusiasmus Anhalt an der Wirklichkeit christlichen Lebens hat.

In Röm 6,4.8 jedenfalls und definitiv in 2. Kor. 13,3f ist zumindest der Akzent deutlich anders. In der Taufe werden die Christen in ihre Teilhabe an Jesu Kreuz hineingezogen. Das ist nicht mystisch zu verstehen. Sie werden an den Ort gestellt, an dem der irdische Jesus stand. (Ich folge E. Käsemann, An die Römer HNT 4. Aufl.,S.161, vgl. 160ff). Indem sie sich an diesem Ort den Mächten des Todes aussetzen, sind sie zugleich Zeugen des Auferstandenen, dessen Leben „nicht mehr aufhebbar“ (Käsemann 162) ist und insofern auch der Auferstehungsmacht, der Präsenz Gottes als Heiligem Geist. In der Gewißheit solchen Glaubens erweist sich das neue Leben der Christen in der Freiheit von Autoritäten, die falsch sind, weil sie diesem Leben Jesu Christi für Gott, das ihn zum Kreuz und dadurch in die Freiheit der uneingeschränkten Gegenwart Gottes führte, nicht dienen.

Die grundlegende Perspektive des Sektionsberichtes II, nämlich die Vorstellung der Fortsetzung nicht nur der Passionsgeschichte Jesu, sondern auch des Auferstehungsgeschehens durch Gott selbst, und zwar im Mitleiden und

Widerstand der Menschen gegen die sie verknechtenden Mächte der Ungerechtigkeit ist ein Beitrag aus der Erfahrung australischer, palästinensischer und lateinamerikanischer Sprecher, den man in sehr weitgehender Übereinstimmung mit paulinischer Kreuzestheologie sehen kann.

Daß die begrenzten Schritte konkreter, schrittweiser Verwirklichung von Menschenrechten ihre Bedeutung erst im Lichte der Auferstehung zeigen, und daher wie Auferstehungen apostrophiert werden, ist vor dem Hintergrund der Unterdrückungserfahrungen der genannten Kontexte heraus begreiflich. Freilich bleiben solche Auferstehungserfahrungen immer wieder durch die Mächte des Todes widerlegbar im Unterschied zum nicht aufhebaren Leben der Auferstandenen . . .

Wichtiger als kleine Unschärfen des Sektionsberichtes, der wie gesagt nicht wie ‚unfehlbarer‘ Konzilstext zu lesen ist, wäre die Erinnerung an die Zentralität der Mission Gottes mit Christen im Widerstand. Dabei handelt es sich nicht um die Erinnerung an ein Prinzip, sondern um konkret erinnerte Menschen mit Namen und Orten, an denen sie hätten Wurzeln schlagen sollen. Der Morgengottesdienst, der der Bibelarbeit zum Gethsemanetext vorausging, war als Mediatitonskreuzweg angelegt worden. An einer der Kreuzwegstationen hatten die Teilnehmer Gelegenheit, die ihnen bekannten Märtyrer dieses Kreuzwegs in Erinnerung zu rufen.

Die Konkretionen, die in den sog. Acts of Faithfulness vorgeschlagen werden, mögen unterschiedlich zustimmungs- oder mehrheitsfähig sein. Der Vorschlag z.B., den Dekolonisierungsprozeß in Namibia mit Hilfe einer Serie ökumenischer Teamvisits kritisch zu begleiten und so zu einer besseren Öffentlichkeit der Vorgänge beizutragen, dürfte ein weithin akzeptabler Vorschlag sein (vgl. Zi.5off); er wird ja auch schon praktiziert.

Die Solidarisierung mit dem Kampf der palästinensischen Intifada um einen eigenen Palästinenserstaat (vgl. Zi.49) dürfte eine gemischte Rezeption erfahren.

Eine starke Beachtung fand sowohl in Sektion II als auch in Sektion III das weltweite Ringen indigener Gruppen – ob es sich nun um Ureinwohner Australiens oder Nord- und Südamerikas handelt – um ihre Landrechte und in Zusammenhang damit um ihre Selbstbestimmung (Sekt.II. Zi.52ff). Wenn dieses bedeutende Problemfeld in der ökumenischen Diskussion und im ökumenischen Handeln endlich die nötige Beachtung fände, könnte dies u.U. dazu beitragen, daß die weithin sehr ausgeprägte Reserve vieler Dritt-Welt-Kirchen gegenüber dem konziliaren Prozeß einer aufgeschlosseneren Haltung weicht.

Allerdings könnte es zugleich zu einer Verschärfung von Konflikten kommen. Zum Beispiel wurde eine dringende Anregung aus dem Plenum, die Ost-Timor-Problematik und das berüchtigte ‚Transmigrasi-Projekt‘ der Weltbank in Irian Jaya und die damit gegebene Rekolonisierung der melanesischen Bevölkerung in Irian Jaya als Problemfelder mit aufzulisten, nach einer scharfen Intervention der indonesischen Delegation fallen gelassen.

An solchen Beispielen zeigt sich, daß die Einsicht in die Notwendigkeit auch politischen Widerstandes als Teil unseres missionarischen Zeugnisses nicht ohne weiteres ein ökumenisches Einverständnis über Zeit, Ort und Fronten solchen Widerstandes stiftet. Im Streit um die notwendigen Fronten prophetischer Kritik sind die gesellschaftlichen Loyalitäten der Kirchen vor Ort immer wieder ein wichtiger Faktor. Die Zumutung, an den Orten des Leidens und Unrechts die Gegenwart Gottes als schöpferischer Geist zu erkennen (vgl. Zi.49) und zu bekennen, läuft gegebenenfalls hinaus auf die Zumutung eigener Umkehr auch aus politischen Loyalitäten.

Das könnte auch die Rezeption der Kritik an den US-amerikanischen Kirchen betreffen, die während der Sektionsarbeit und dann auch im Plenum kritisch auf die weltpolitische Rolle der USA und auf ihre Beteiligung an diesen manchmal verhängnisvollen Zusammenhängen angesprochen wurden. (Zi.60ff) Dazu heißt es: „Wir meinen, daß viele US-Kirchen, parakirchliche Organisationen und Sekten aufhören müssen, zuhause wie auch international eine Ideologie der Herrschaft zu übermitteln, die Leiden unterstützt.“

Im gleichen Zusammenhang wird der schon früher während der Bürgerrechtsbewegung ventilierte Gedanke einer Art Wiedergutmachung aktualisiert. Die US-amerikanischen Kirchen werden aufgefordert, 10 % ihres gesamten Kapitals in einen Fond zu transferieren, aus dem innerhalb der nächsten 5 Jahre in den USA selbst Programme zur Förderung wirtschaftlicher Gerechtigkeit finanziert werden sollen.

Angesichts solcher Herausforderungen mag sich Widerstand gegen den Widerstand regen – auch bei uns in der BRD. Denn derartige Kritik betrifft in der Sache natürlich nicht nur die US-Kirchen (vgl. auch Sektion IV, 3).

Die Erde ist des Herrn

In Sektion III wurde ein Thema aufgegriffen und ins Zentrum auch einer inhaltlichen Bestimmung von Mission gerückt, das schon in Uppsala 1968 (Die Ökumenische Bewegung als Friedensbewegung Gottes im Widerstand gegen die zerstörerischen Mächte dieser Welt) eine Rolle gespielt hatte und das in Vancouver mit dem Anstoß zum konziliaren Prozeß für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung Auftrieb erhalten hatte (vgl. Präambel Zi.1-4 und Zi.15-17).

Die Rezeption der Thematik des konziliaren Prozesses in die internationale Missionsbewegung könnte einen großen Gewinn bedeuten. Für die Bundesrepublik werden wir zu berücksichtigen haben, daß diese Thematik mittlerweile beim sog. Konziliaren Prozeß, dessen europäische Versammlung kurz vor der San Antonio-Konferenz vom 15.-21. Mai 1989 in Basel stattgefunden hatte, fest etabliert ist. Für die Verständigung mit Kirchen in der Dritten Welt, die dem Konziliaren Prozeß bislang anscheinend eher abwartend gegenübergestanden haben, könnte die Rezeption dieser Thematik auf dieser Konferenz sehr förderlich sein.

Gute Vorarbeit für die Rezeption der Thematik des Konziliaren Prozesses haben einmal sog. ökumenische Teambesuche im Vorlauf zur Konferenz geleistet, deren Berichte der Sektion rechtzeitig vorlagen. Mindestens ebenso hilfreich könnte der Umstand sein, daß die Frage einer gerechten Verteilung des Landes, die in vielen Ländern und manchmal auch Kirchen der Dritten Welt eine bedrückende Problematik darstellt, eine hervorragende Stellung auch in diesem Sektionsbericht gewonnen hat. Unter den Empfehlungen für praktische Folgerungen (Zi.33-37) verdient der Vorschlag hervorgehoben zu werden, die Mitgliedskirchen möchten im Zusammenwirken mit dem ÖRK zu einer Vernetzung von bewußtseinsbildenden Prozessen, bei denen es vor allem um die Landproblematik geht, beitragen. Hier könnten auch Missionswerke im Bereich der BRD erhebliche Beiträge leisten.

Doch wie werden die Missionswerke und wie wird die EKD auf den Bericht der Sektion III von San Antonio und wie auf das Basler Dokument reagieren? Die Missionswerke und natürlich die EKD sind potentiell einflußreiche Träger des Konziliaren Prozesses.

Bisher scheint die EKD eher zurückhaltend auf den Konziliaren Prozeß reagiert zu haben. Warum? Geschieht das wegen der Polemik mancher deutscher Evangelikaler gegen den Konziliaren Prozeß, wie man in IDEA lesen kann? (Vgl. z.B. Idea No.19, 11.5.89, S.6) Fürchtet die EKD, den Prozeß ihrer Marginalisierung voranzutreiben, falls sie sich eindeutig als Befürworterin und Trägerin des Konziliaren Prozesses zu erkennen gäbe? Das könnte sein; denn die Evangelikalen, die sich von diesem Prozeß distanzieren, stellen einen erheblichen Teil der gottesdienstlich engagierten Gemeindeglieder dar, während die liberalen, politisch engagierten Intellektuellen oft keine direkte gemeindliche Anbindung mehr haben.

Sollte es sich so verhalten, dann wäre das tatsächlich übergeordnete Thema nicht die Rezeption des Konziliaren Prozesses seitens der EKD und seitens der Missionswerke. Das tatsächlich übergeordnete Thema wäre stattdessen die Furcht der EKD und der Missionswerke, ihre evangelikale Basis zu brüskieren. Die Folge wäre eine weitere Isolierung der Protestantisch-liberal-Politischen durch einen nur scheinbar unpolitischen Evangelikalismus.

Allerdings wird eine Mittelstandskirche, die sich auf die Beantwortung von Sinnfragen spezialisiert, es schwer haben, auf den konziliaren Prozeß zu antworten, und zwar aus einem doppelten Grunde: einmal, weil sie in einer pluralistischen Gesellschaft selbst pluralistische Kirche sein will und daher feststellt, was Glaube ist, sei „nicht letztlich definierbar“ (EKD, Christsein gestalten, Gütersloh 1986). Auf der Ebene individueller Lebensführung finden Sinnkonflikte ihre Antwort im Glück eindeutigen Lebens. Diese Antwort erschließt sich nicht ohne Einbeziehung der weltweite Perspektiven (vgl. Christsein gestalten, 97) öffnenden Überlebensfragen, wie sie die Europäische Ökumenische Versammlung in Basel und San Antonio als Bestandteil christlicher Mission in Erinnerung gerufen haben..

Es ist nicht unwichtig, was Lausanne II in Manila in dieser Sache zu sagen haben wird. Ein Brief, der von Teilnehmern der San Antonio-Konferenz

„with evangelical concerns“ an die Teilnehmer der Lausanne II-Konferenz in Manila gerichtet wurde, gibt vielleicht eine Art Vororientierung. In diesem Brief bezieht man sich ausdrücklich positiv auf die Arbeit der Sektion III der San Antonio-Konsultation (Vgl. Zi 12) und unterstreicht, daß der San Antonio-Konferenz wegen ihres sozialen Engagements *n i c h t* unterstellt werden könne „the central concern of devotion and faithfulness to Jesus“ aufgegeben zu haben, und unter Zi 20 stellen die Absender fest, daß auch aus ihrer Sicht Kommunikation des Glaubens und sozio-politisches Engagement „both part of our Christian duty“, also beide Teil des christlichen Auftrags in dieser Welt seien. So ein Brief reflektiert eine viel offenere Haltung des Weltevangikalismus gegenüber sozio-politischen Herausforderungen, als sie manche westdeutsche Evangelikale an den Tag legen. Was die Rezeption des Konziliaren Prozesses angeht, mag in der Haltung der Evangelikalen in der BRD ein besonderes kirchliches Konfliktpotential liegen.

Demgegenüber sollte man im Blick auf die internationale Diskussionslage erkunden, ob in der Haltung, wie sie in dem genannten Brief zutage tritt, ein möglicher Ansatz für eine Vermittlung von Lausanne II und von San Antonio liegt. Eine solche Vermittlung kann vielleicht über das eingeführte Stichwort der Ganzheitlichkeit versucht werden. Was soll Ganzheitlichkeit im Ernst heißen? Das ist die Frage an die Evangelikalen.

Es könnte, um nur einige Einfälle zu notieren, vieles heißen, z.B.: Abstimmung missionarischer Initiativen auch im örtlichen Kontext. Oder: sich die Augen für die Opfer öffnen lassen und auch auf die Seite der Opfer zu treten, wo das, ohne ein Heraustreten aus dem eigenen Kontext nur zu symbolisieren, möglich ist. Zur Ganzheitlichkeit gehört ferner ein Erproben der Möglichkeiten wie der Grenzen für ökumenisches Teilen. Oder: Predigt auch den Machthabern im eigenen Land usf. Die Liste der Anregungen ließe sich leicht fortsetzen.

Die versuchliche Gefahr des Wortes Ganzheitlichkeit m.E. liegt darin, daß es einen Rückzug aufs Allgemeine anbietet. Diesen Rückzug aufs Allgemeine will San Antonio III abschneiden. Was das für eine ‚Erneuerung von Gemeinschaft‘ von Evangelikalen und Ökumenikern in Mission bedeuten mag, ist noch nicht abzusehen. Damit sind wir beim Thema der Sektion IV. Es lautete nämlich:

Erneuerte Gemeinschaft ‚in Mission‘ – in Mission erneuerte Gemeinschaft

Dabei handelt es sich allerdings um eine nachträglich formulierte Überschrift zu vier verschiedenen Themen, die in der Konferenzplanung zunächst einmal ‚übrig‘ geblieben waren (G. Linn, ÖR 2, 1989, S. 133). Ich liste sie, weil ich abschließend nur noch auf eines dieser Themen eingehen will, kurz auf:

Zunächst wurde nach den Kennzeichen einer inklusiven und ökumenischen Zeugnisgemeinschaft gefragt, also nicht einfach einer ‚Kirche für andere‘, sondern einer für andere einladenden, offenen Kirche.

Der zweite Themenschwerpunkt fand sich meines Wissens zum ersten Mal so prominent auf der Tagesordnung einer Weltmissionskonferenz und galt der Volksreligion – man könnte auch sagen: der Religion der einfachen Leute. Bevor ich darauf in einigen abschließenden Überlegungen eingehe, noch der Hinweis auf das dritte Thema, das in der Traditionskette der Weltmissionskonferenzen allerdings keineswegs ‚neu‘ war.

Das Thema betraf die internationalen Missionsbeziehungen und nahm diese Beziehungen mit Hilfe der Leitfrage in den Blick, ob es so etwas wie Gemeinschaft in internationalen Missionsstrukturen geben könne? Oder wäre das die Quadratur des Kreises? Im Hintergrund stand also der Themenkomplex, der mit den Stichworten, Partnerschaft, Integration, Strukturen der Mission, Moratorium usw. angedeutet werden kann. Seit Whitby 1947 ein permanentes, ein prominentes, für manche freilich auch ein leidiges Thema voraufgegangener Weltmissionskonferenzen und Vollversammlungen! Daß es immer wieder auftaucht und sich als ein unvermeidliches Thema erweist, ist nicht auf Faulheit oder bösen Willen der Beteiligten zurückzuführen, sondern ergibt sich aus dem Umstand, daß die Beziehungen in der weltweiten Christenheit kaum weniger komplex als die internationalen Beziehungen von Gesellschaften und Kulturen sind. Lösungen der Partnerschaftsproblematik können daher auch nicht leicht erzielt werden.

Schließlich wurde viertens die Frage nach den ‚Grenzen‘ diskutiert, die es missionarisch zu überschreiten gilt – eine Fortsetzung der Integrationsdiskussion, die seit Mexico 1963 unter dem Stichwort ‚Mission in sechs Kontinenten‘ geläufig ist und im Grunde fragt, ob ‚ökumenisches Lernen‘ in der missionarischen Praxis einen Niederschlag gefunden hat, wie sie die nordatlantischen Kirchen ‚vor der eigenen Haustür‘ betreiben. Haben ‚Neu anfangen‘ oder ‚Öffnen und Verdichten‘ irgendeine sachliche Beziehung zur Vorstellung von Kirche, die einfach dadurch missionarisch ist, daß sie auf die Seite der Opfer tritt?

Das war die Liste der bei der Konferenzplanung sozusagen übriggebliebenen Themen. Man kann in der Leitfrage nach erneuerter Gemeinschaft in der Mission tatsächlich so etwas wie einen glücklich, wenn auch nachträglich formulierten gemeinsamen Nenner erblicken, der allen vier Teilsektionen eine Ausrichtung gibt.⁸

Nun also, weil das Thema neu und in der ökumenischen Diskussion kaum eingeführt ist⁹, einige abschließende Bemerkungen zum Thema ‚Volksreligiosität‘. Es gab aktuelle Veranlassungen für die Verhandlung dieses Themas. Sie rücken deutlicher in den Vordergrund, wenn wir beachten, daß die Religion der einfachen Leute, um die es dabei ja geht, sogleich in einer bestimmten Zuspitzung aufgegriffen wurde – nämlich in Zuspitzung auf die

⁸ Für eine detaillierte Kommentierung aller in Sektion IV bearbeiteten Themen vgl. meinen Beitrag im Berichtsband der San Antonio-Konferenz, Evangelisches Missionswerk, 1989.

⁹ Für die Zeit der Jerusalemer und der Madras-Konferenz vgl. allerdings die mit ähnlicher Problematik befaßte, wenn auch aus anderer Interessenlage heraus geschriebene Studie von Waskom Pickett, *Christian Mass Movements*, Lucknow 1933).

lateinamerikanischen Pfingstler. Gemeint sind nicht die Aktivitäten der mit nordamerikanischer Finanz geförderten Großevangelisationen, sondern das Pfingstlertum der kleinen Leute als ein zweiter und durchaus legitimer Typ der Kirche der Armen.

Noch bis in die 80-er Jahre hinein war in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie eine negative Beurteilung der Volksreligion als Opium des Volkes vorherrschend. Die an Wunder und Magie, an Gemeinschaft und Erfahrung, am Hier und Jetzt wie an Partizipation orientierte Religion der einfachen Leute hindert die Armen, ihre wahre Lage zu erkennen und handelnd zu verändern. Die Armeleutereigion produziert falsches Bewußtsein. So könnte man den Trend der 70-er Jahre zusammenfassen. Schon 1974 hat freilich Eduardo Hoornaert¹⁰ eine Analyse des brasilianischen Volkskatholizismus vorgelegt, die solche Pauschalurteile in Frage stellte. Mit dem Referat, das Aloysius Pieris 1983 auf der EATWOT-Konferenz in New Delhi¹¹ gehalten hat, bahnte sich der Durchbruch einer anderen, differenzierteren Bewertung der Armeleutereigion in Fachkreisen ökumenischer Theologie an. Doch solche Entwicklungen hätten wohl kaum gereicht, das Thema auf die Tagesordnung von San Antonio zu befördern.

Zu den unmittelbaren Veranlassungen, das Thema aufzugreifen, gehörte, wie G. Linn festgestellt hat, die „wachsende Sorge vieler Kirchen gegenüber der zunehmenden Anziehungskraft neuer religiöser Gemeinschaften“¹² – gemeint sind die Unabhängigen Schwarzen Kirchen Afrikas, die Pfingstler, mit neuer Kraft erfüllte Stammesreligionen usf.

In der Tat werden in Lateinamerika ebenso wie in Asien und Afrika viele der historischen (Missions)Kirchen durch sog. unabhängige Kirchen, durch pfingstlerische Bewegungen, ja allgemein durch religiös motivierte Protest- und Anpassungsbewegungen in erhebliche Verlegenheit gebracht. Es bedeutet keine Lösung des Problems, solcher Religion der einfachen Leute destruktive Züge und den Leuten selbst falsches Bewußtsein zuzuschreiben. Mit dem Konzept der Bewußtseinsbildung tritt die Großkirche der Volksreligion heute wie früher vor allem als Erzieherin gegenüber; auf der Ebene der Volksreligion fragen die Leute aber in einer anderen Sprache, wie und wo sich der Name Gottes bewahrheitet.

Die Beziehungen zwischen den historischen Missionskirchen und den pfingstlerischen Bewegungen sind im allgemeinen nicht besonders gut. Die Mittelstandskirchen schauen auf die Armeleutereigion herab und diese kultivieren als Gegen thema einer neu erfahrenen Geborgenheit den Gegensatz zur ‚Sie-Gruppe‘. Muß das so bleiben?

Im vergangenen Jahre hatte es in Lateinamerika eine Konsultation Pentekostaler Kirchen in El Salvador gegeben (6.-9. Jan 88), an der Eugene Stockwell

¹⁰ Eduardo Hoornaert, Kirchengeschichte Brasiliens aus der Sicht der Unterdrückten, 1550-1800, brasilienkunde Verlag Mettingen 1982, brasil. Original 1974.

¹¹ Aloysius Pieris, Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen, Herder, Freiburg 1986, 161-199.

¹² ÖR 2, 1989, 144

als Direktor für CWME teilgenommen hatte. Er konnte von einer genuinen ökumenischen Aufgeschlossenheit dieser Pfingstler berichten. (Vgl. Dokument D der CWME Sitzung in Porto Alegre Mai 88) In der Tat ist es, um mit Donald Dayton zu sprechen, die Frage, warum man diesen christlichen Proleten eigentlich nicht die ökumenische Tür öffnet und sich mit ihnen am ökumenischen Tisch einfindet (Donald Dayton, *Yet another layer of the onion: or to let the ecumenical riff-raff in:* ER 1,89).

Das wird freilich nicht einfach zu bewerkstelligen sein; denn diese volksreligiösen Bewegungen fordern die Mittelstandskirchen nicht nur als erfolgreiche missionarische Konkurrenzunternehmen und als sozial interessante Phänomene heraus. Die Pfingstkirchen, die schwarzen unabhängigen Kirchen, die anderen religiös motivierten Protest- und Anpassungsbewegungen wollen nicht nur kirchenpolitisch und als soziale Bewegung, sondern auch als theologische Herausforderung ernst genommen werden.

Theologisch gesehen entwinden sie den Mittelstandskirchen das Thema der Rechtfertigung. Sie wenden sich nicht an die ‚outcasts‘, sie selbst sind die outcasts. Sie sind die, die in ihrer Existenz von niemandem, und von keiner Stelle in Kirche und Gesellschaft gerechtfertigt werden. Das ist die Grunderfahrung ihres Lebens. Das Pfingstlertum der kleinen Leute eröffnet diesen den einzigen Weg zurück – nämlich den über eine machtvolle, emotional tiefgehende und symbolisch vermittelte Erfahrung der Reintegration, einer Annahme in die Familie Gottes, der so seinen Namen als Gott, der die Armen rechtfertigt (1. Kor 1,26ff), bewahrheitet.