

PROBLEME GEGENSEITIGER WAHRNEHMUNG  
EINIGE ÜBERLEGUNGEN ZUM DAMASKUSPAPIER\*

Für Justus Freytag

von Theodor Ahrens

*1 Ein scharfer missionarischer Wind aus dem Süden*

Die Verständigung zwischen Christen und Kirchen des Südens und denen des Nordens bleibt mühsam und spannungsvoll. Trotz jahrzehntelanger praktischer und theoretischer Bemühungen um ‚Mission als Zweibahnverkehr‘, ‚Ökumenisches Lernen‘, ‚Partnerschaft‘ und ‚Teilen in gelebter Solidarität‘, ‚Konvivenz‘ oder wenigstens eine verstehende Begegnung mit dem Fremden fallen diese Bemühungen um Verständigung immer wieder in sich zusammen und Spannungen leben wieder auf. Während im Norden die eben genannten harmonisierenden Symbole ökumenischen Miteinanders gerne beansprucht werden, um auf den Zusammenhalt der Weltchristenheit hinzuweisen, liegt es für Sprecher der Christenheit des Südens anscheinend eher nahe, die Konflikte zu betonen, die den Zusammenhalt der Weltchristenheit belasten.

Eine aktuelle Veranschaulichung dieser Verständigungsschwierigkeiten bietet das ‚Damaskuspapier‘, ein Dokument, das Christen aus sieben Ländern der sogenannten Dritten Welt im Laufe von zwei Jahren erarbeitet und vor einiger Zeit mit der programmatischen Überschrift ‚Der Weg nach Damaskus. Kairos und Bekehrung‘ veröffentlicht haben.<sup>1</sup>

\* Erhard Kamphausen und Jochen Wietzke danke ich für anregende Kritik dieses zuerst in einem Predigerseminarkurs der Missionsakademie an der Universität Hamburg im Januar 1991 vorgetragenen und seither überarbeiteten Textes.

<sup>1</sup> *Der Weg nach Damaskus. Kairos und Bekehrung*, in: *EMW-Informationen* No. 84, Hamburg 1989. Zum Ganzen vgl. H. BRANDT, *Konvivenz und Konfrontation. Missionstheologische Erwägungen zum Dokument ‚Der Weg nach Damaskus‘*. Habilitationsvortrag, Universität Hamburg, 13. Juni 1990, mimeo. Vgl. auch K. NÜRNBERGER, *Why I signed the Damascus Document. An Explanation for my Lutheran friends*, in: *Journal of Theology for Southern Africa* no. 70 (March 1990) 47–53; C. ORDNUNG, *Nachfolge Christi in Parteinahme für die Armen. „Der Weg nach Damaskus“ – ein „Kairos“-Dokument aus der Dritten Welt*, hg. vom Sekretariat des Hauptvorstandes der Christlich-Demokratischen Union Deutschlands, 1989; Evangelische Kirche im Rheinland, *Antwortbrief an die Verfasser des Dokumentes „Der Weg nach Damaskus – Kairos und Bekehrung“*, Düsseldorf, Landeskirchenamt, Oktober 1990. Zur Vorgeschichte z. B. *Schlußerklärung der Ökumenischen Vereinigung von Dritt-Welt-Theologen, Daressalam*, in: S. TORRES / V. FABELLA (Hg.), *The Emergent Gospel. Theology from the Under-side of History*, Orbis N.Y. 1978, 269. Deutsch: *Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1986*, Freiburg–Basel–Wien 1990. Ein gehaltvoller Überblick zur Diskussionslage bei: G. EVERS, *Rezeption der EATWOT-Theologie in Europa*, in: G. COLLET, *Theologien der Dritten Welt. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche*, Immensee 1990, 315–333; oder EMW (Hg.), *Minjung-Theologie – Ein Briefwechsel*, in: *Weltmission* Nr. 5, Hamburg 1989.

Es handelt sich, was die Gattung des Textes angeht, um eine Kampf- und Flugschrift, die einen schon länger schwelenden ökumenischen Streit aufgreift und ausweiten will.<sup>2</sup> Einleitend konstatieren die Verfasser – die mit Ausnahme der Vertreter des südlichen Afrika aus Sicherheitsgründen anonym geblieben sind – einen scharfen Gegensatz zwischen Kirchen und Theologien, die sich „auf die Seite der Armen und Unterdrückten“ stellen und Kirchen wie dazugehörigen Theologien auf der „Seite des Unterdrückers [...] andererseits“ (S. 1). Damit nehmen sie einen Faden der Auseinandersetzung auf, wie er schon vor Jahren z. B. von der Ökumenischen Vereinigung von Dritt-Welt-Theologen (EATWOT) angesponnen wurde.<sup>3</sup> Ein neuer, im Gesamtzusammenhang des Dokumentes allerdings eher beiläufiger Akzent liegt in der zutreffenden Feststellung, daß dieser konfliktive Gegensatz nicht nur Kirchen und Theologien des Nordens von denen des Südens trennt, sondern „in allen unseren Ländern gleich“ (S. 1) ist. Auch die Christenheit des Südens ist gespalten in Arm und Reich. Es gibt Christen, die sich mit den Mächtigen arrangieren, und andere, die Opfer der Mächtigen sind. Auch innerhalb der Kirchen des Südens ist umstritten, was angesichts dieser Gegensätze im Sinne des einen Evangeliums, das alle zu hören und mit dem alle zu leben haben, möglich und notwendig wäre. Doch die Stoßrichtung des Papiers zielt nicht zuletzt auf ein eurozentrisch befangenes Christentum, das – zusammenfassend gesagt – unfähig und unwillig scheint, sich aus seinem Arrangement mit den Mächtigen zu befreien und etwas anderes wahrzunehmen als das Leben derer, die sich in der modernen Industrie- und Konsumgesellschaft komfortabel eingerichtet haben, das aber gleichzeitig ein universales Entwicklungsethos verbreitet, dies als seine Mission versteht, als seine Mission aber nicht durchzusetzen vermag.<sup>4</sup>

Die Autoren verurteilen die Sünden derer, die der Idolatrie des Geldes als „Kern des Imperialismus“ (S. 16 Zi. 48) bzw. der Versuchung des Kapitalismus erlegen sind (S. 16 Zi. 46-48) und auf diese Weise an weltweiter Unterdrückung, Ausbeutung und Vernichtung der Armen beteiligt sind. Die Spitze der Polemik zielt auf die „Häresie“ eines rechtsgerichteten Christentums (S. 9 Zi. 22ff, S. 21 Zi. 63ff, S. 23 Zi. 71), das einerseits behauptet, für Gewaltlosigkeit und Versöhnung einzutreten, andererseits gleichzeitig den Einsatz von Waffen und Gewalt gegen die Armen im Namen ‚nationaler Sicherheit‘ billigt und christliche Befreiungspraxis diffamiert (S. 21 Zi. 63-71). Diese bedrohliche

<sup>2</sup> Das Damaskuspapier wurde während der letzten EATWOT-Generalversammlung, die im Dezember 1986 in Oaxtepec (Mexico) stattfand, in Auftrag gegeben, und zwar, wie mir E. Kamphausen aus seiner Erinnerung mitteilt, u. a. aus tiefer Beunruhigung über den anscheinend wachsenden Einfluß rechtsgerichteter, oft fundamentalistischer Bewegungen in Afrika, Asien und Lateinamerika. Zur Konferenz in Oaxtepec vgl. K. C. ABRAHAM, *Third World Theologies. Commonalities and Divergences*, New York 1990, sowie die Besprechung dieses Werkes von E. KAMPHAUSEN im *Jahrbuch für Mission*, hg. von J. WIETZKE, Hamburg 1991.

<sup>3</sup> Vgl. die vielzitierte Schlußerklärung der EATWOT-Tagung, Daressalam 1976, in: *Herausgefordert durch die Armen*, 33-46, dort 43 und G. EVERS, *Rezeption der EATWOT-Theologie in Europa*, 204-206.

<sup>4</sup> Zu Eurozentrismus vgl. SAMIR AMIN, *Eurocentrism*, London 1989, 114ff.

Häresie nehmen die Autoren natürlich auch in ihren Ländern, vor allem aber im Norden wahr. Die Leser können und – wie mir scheint – sollen sich auch gar nicht dem überwältigenden Eindruck entziehen, insgesamt habe die lange Geschichte der Auslegung des Evangeliums in Europa nichts anderes erbracht als dessen Funktionalisierung und Ideologisierung zugunsten der Reichen und der Eliten. Was ist also im Urteil der Verfasser ökumenisch fällig?

Fällig wäre in der eurozentrisch befangenen Christenheit nicht eine Neubestimmung auf ‚Partnerschaft‘ oder auf ‚Ökumenisches Lernen‘. Geboten, notwendig und möglich ist allen Menschen, vor allem allerdings den Christen im Norden, Umkehr:<sup>5</sup> Bekehrung als Aufkündigung des Gehorsams an den Gott Mammon. Das Evangelium muß aus seiner Konformität mit dem Markt befreit werden. Erforderlich ist eine Gegenökumene von unten, in der nicht mehr Mammonsdiener und Freiheitszeugen, sondern nur noch die Menschen miteinander wirken, die in solcher ‚entweder-oder‘-Situation den Kairos erkennen, die Gelegenheit der Buße einlösen, die der in Jesus ansichtige Gott aufseiten der Armen vorstellt und fordert. Dieser Gott ist anders als der Gott der europäischen Missionare (S. 12 Zi. 30; vgl. S. 13ff Zi. 34–43, S. 20 Zi. 81ff).

Im folgenden geht es mir nicht um eine durchgehende Exegese des Papiers, sondern nur um die Bezeichnung dreier Fragen, die sich mir nach der Lektüre dieses Dokumentes aufdrängen. An ihnen werden einige der Spannungen deutlich, die die Weltchristenheit heute erfüllen:

- Können wir ‚aussteigen‘? Umkehr als Ausstieg aus dem System?
- Reicht der Lernbegriff (nicht mehr), um die Beziehungen zwischen der Christenheit des Südens und der des Nordens zu bestimmen?
- Vermögen wir einander überhaupt noch zu vernehmen und wahrzunehmen?

## 2 Umkehr als Ausstieg?

Das dualistische Weltbild des Damaskuspapiers ist ohne Zweifel zu einfach.<sup>6</sup> Auch wenn den Autoren in ihren eigenen Gesellschaften der Gegensatz von Gut und Böse, Gerech und Ungerech klar vor Augen steht, liegt in der pauschalen Projektion dieses Gegensatzes auf die Christenheit des Nordens eine

<sup>5</sup> Eine Vertauschung der Fronten, auf die mich zuerst H. Brandt aufmerksam machte.

<sup>6</sup> So auch K. NÜRNBERGER, *Why I signed the Damascus Document. An Explanation for my Lutheran friends*, 47. Über die Vorzüge und Mängel der im Damaskuspapier immer noch zugrundegelegten Dependenztheorie, ihre Monokausalität, das Abblenden endogener Faktoren, die Überschätzung ihrer Reichweite und Erklärungstiefe, ihre nichttheologische Wirklichkeitssicht und schließlich ihre selektive Anwendung können wir nicht im einzelnen handeln. Vgl. die Orientierung bei A. BOECKH, *Abhängigkeit, Unterentwicklung und Entwicklung: Zum Erklärungswert der Dependenzansätze*, in: *Handbuch der Dritten Welt*, Bd. I, Hamburg 1982, 133–151; sowie W. J. MOMMSEN, *Imperialismustheorien*, Göttingen 1980; U. MENZEL / D. SENGHAAS, *Europas Entwicklung und die Dritte Welt. Eine Bestandsaufnahme*, Frankfurt 1986; M. M. HEIMBACH, *Die Rezeption entwicklungstheoretischer Ansätze in der Theologie der Befreiung – Eine problemorientierte Fallstudie zum Verhältnis von Theologie und Sozialwissenschaften*, Hamburg 1990, mimeo.

pauschale Vereinfachung, die ich der Gattung einer Kampf- und Streitschrift zuschreibe. Wer freilich solche dualistischen Dämonologien für bare Münze nimmt, zerstört nicht nur andere, sondern letztlich auch sich selbst. Dennoch wirft die Forderung des Papiers die Frage auf: Können wir Umkehr als ‚Ausstieg aus dem System‘ praktizieren? In der Tat sind ja auch bei uns viele Christen beunruhigt von der Angepaßtheit des europäischen Christentums, das immer wieder versucht ist, sich den Bedingungen des religiösen Marktes zu unterwerfen und seine Mission auf Überlebensstrategien zu reduzieren. Es kehren im Norden ja keineswegs nur solche Menschen der Großkirche den Rücken zu, denen sie zu fromm ist, sondern auch solche, denen sie in Fragen des Teilens mit den Armen und der Gerechtigkeit zu unentschieden vorkommt. Was bedeutet in diesem Zusammenhang die Zumutung, Umkehr als ‚Ausstieg aus dem System‘ zu praktizieren? Können wir aussteigen?

Einfache Antworten auf diese Frage sind nicht möglich. Denn die Kirche hat sich in ihrer Geschichte nicht nur in alle Erdteile, in nahezu alle Staaten, in alle Kulturen und in alle gesellschaftlichen Schichten und Enklaven hinein ausge dehnt. Sie hat im Zuge dieser Ausdehnung auch alle Spannungen, die die Welt heute erfüllen, in sich aufgenommen.<sup>7</sup> Ein pluralistisches, polyzentristisches Weltchristentum braucht man nicht zu fordern.<sup>8</sup> Es ist eine Gegebenheit. Es hat nicht nur eine Germanisierung, sondern auch eine Hinduisierung, Afrika nisierung, Melanesierung und Sinisierung des Christentums gegeben, in den jeweiligen Regionen auch schichtenspezifische Ausprägungen. Das waren in der Regel ungeplante Prozesse. Ja, manchmal will es scheinen, als würden die Beziehungen zwischen Kirchen nur die Beziehungen zwischen ihren Gesell schaften in abgemilderter Form widerspiegeln, und nicht Kontextualisierung, sondern Kontextdistanzierung sei das Gebot, und zwar nicht nur in der Christenheit des Nordens.

In ihren jeweiligen Kontexten sehen sich die Kirchen immer wieder deutlichen Erwartungen der allgemeinen Öffentlichkeit ausgesetzt, eine erkennbare Grundloyalität mit den übergeordneten Interessen ihrer Gesellschaft zu zeigen, ja, darüber hinaus den Grundkonsens ihrer Gesellschaft zusammen mit anderen gesellschaftlichen Kräften zu vertreten. Dies kann in Indien beispielsweise bedeuten, daß die dortigen Minderheitenkirchen, um zu überleben, die Ideologie des Kastenwesens internalisieren, während ihre intellektuellen Wortführer ihr Sendungsbewußtsein nach innen in moderne Menschenrechtsvorstellungen fassen und die politische, ökonomische und kulturelle Kritik ihrer Gesellschaften am Westen im Blick auf ihre Beziehung zum westlichen Christentum geltend machen. Analoge Prozesse kontextueller Geprägtheit vollzogen sich bei uns. Das Staatskirchentum der Großkirchen gehört in vielen Ländern der Vergangenheit an, doch der konstantinische Bewußtseinsüberhang

<sup>7</sup> *EMW Informationen* No. 30: *Arme und Reiche in der Mission*, „Ob auch Reiche im seligen Stande sein können“. Arbeitsbericht der Theologischen Kommission des EMW Hamburg 1981, 11ff.

<sup>8</sup> Vgl. P. ROTTLÄNDER, *Die eine Welt: Chance oder Gefahr für die Weltkirche?*, in: *Concilium* 25 (1989) 355–361 und J. B. METZ, *Einheit und Vielfalt: Probleme und Perspektiven der Inkulturation*, in: *Concilium* 25 (1989) 337–342.

ist nicht so leicht abgetan. Die Selbstverständlichkeit, mit der die Großkirche sich als Volkskirche mit gesamtgesellschaftlichem Anspruch versteht und entsprechende Finanzierungsarrangements für gerechtfertigt hält, steht in keiner Relation zu ihrem faktischen Rückhalt an der Basis, wohl aber zu ihrer finanziellen und sozio-politischen Reichweite in der Ökumene.

Infolgedessen sind die Beziehungen zwischen den Kirchen – nicht nur den Kirchen des Nordens und des Südens, sondern auch des Südens untereinander – nicht weniger komplex als die Beziehungen zwischen Nationalstaaten und Gesellschaften. In der spannungsvollen Gleichzeitigkeit dieses Beziehungsgefüges schlagen die Phasenverschiedenheiten gesellschaftlicher Entwicklung erschwerend auf die Verständigungsbemühungen auch in der Weltchristenheit durch.

Von einer ökumenisch-missiologischen Hermeneutik, die diesem komplexen Beziehungsgeflecht von Kirchen und Gesellschaften ebenso gerecht wird wie dem einen Evangelium, das alle jeweils an ihrem Ort zu hören haben, sind wir noch weit entfernt.<sup>9</sup>

Die Grundforderung des Damaskuspapiers lautet Umkehr als Aufkündigung des Gehorsams an den Gott Mammon, Umkehr als Ausstieg aus dem kapitalistischen System, aber auch Umkehr als Ausstieg aus der Legitimation von Machtgebrauch und Machtmißbrauch im Namen des Christentums. In welchem Sinne wäre es denn überhaupt möglich ‚auszusteigen‘?

Das große Vorbild dieses Lösungstyps sind die Orden. Die gewählte Armut dieser Minderheiten als dauernde Infragestellung der Verweltlichung und speziell des Mammonismus in Kirche und Gesellschaft war und bleibt ein christliches Zeichen; dies Zeichen hat die symbiotische Beziehung beispielsweise des Bettelmönches zu den Bürgern und anderen Mächtigen zwar nicht aufgehoben; wohl aber hat es allen verdeutlicht, daß für die Ordensleute Mammon seine Autorität verloren hat.

Manche Aktionsgruppen scheinen mir in dieser Tradition zu stehen. Mögen sie die Umkehrzumutung als Ausstiegsforderung geltend machen, so bewegen sich die Konkretionen derartiger Forderungen doch weitgehend auf der Ebene des Zeichenhandelns. Wir können nicht arm werden mit den Armen in São Paulo; wir können nicht kastenlos werden mit den Kastenlosen. Wir können Solidarität mit den fernen Nächsten – um das vielbemühte Wort einmal aufzugreifen fast nur als Zeichenhandeln darstellen. Faktisch bleiben die Berührungspunkte mit den fernen Nächsten, die ihre Armut nicht gewählt haben, sondern als Verhängnis erleiden, eher zufällig und geringfügig. Dennoch mögen solche Zeichen, je nachdem, worauf sie deuten, wichtig, ja sogar unverzichtbar sein. Sie besorgen nicht den Ausstieg, aber sie machen das Thema ‚Gerechtigkeit für alle‘ zu einem Thema, an dem sich vorbeizudrücken zwar nicht unmöglich, aber ihretwegen schwieriger geworden ist. Damit ist viel erreicht.

Dennoch bleiben mit dem prophetisch gemeinten Zeichenhandeln selbst einige Schwierigkeiten verbunden: Zunächst die, daß ökumenische Prophetie an

<sup>9</sup> *EMW Informationen* No. 30, 11ff.

den inflationären Erscheinungen der prophetischen Hochkonjunktur leidet, die der Krisenmarkt unserer Zeit produziert. Sie leidet natürlich auch an der Unzahl angeführter prophetischer Legitimationen. Doch der Verweis auf die ‚Eindeutigkeit der Lage in der Dritten Welt‘ kann die eigene Prophetie nicht ihrer unentrinnbaren Zweideutigkeit und begrenzten Reichweite entheben und das in unserem Kontext Erforderliche eindeutig bezeichnen. Dort wie hier ist umstritten, was im Namen des Evangeliums erforderlich wäre. Bei uns wird dies deutlich, wo den Anwälten des ökumenisch eindeutig Erforderlichen jene gegenüber treten, die mit der Frage nach dem (volks)kirchlich Zumutbaren gegenhalten.<sup>10</sup> Beide Seiten reiben sich aneinander. Hier und da hat sich das Gegenüber der Anwälte des ökumenisch eindeutig Erforderlichen und der besorgt nach dem (volks)kirchlich Zumutbaren Fragenden zur Vorhersagbarkeit eines schlichten Rollenspiels eingeschliffen (beispielsweise in ökumenischen Seminaren oder zwischen Stäben und Vorständen dritt-welt-bezogen arbeitender Institutionen, auch zwischen Aktionsgruppen und Kerngemeinden). Wenn nicht alles täuscht, ist es während der vergangenen Jahre aber zunehmend gelungen, derartige Auseinandersetzungen in die Ortsgemeinden zu verlegen und beide Fragen dort miteinander ins Spiel zu bringen.

Dabei wird deutlich, daß die idealtypische Gegenüberstellung – hier die Anwälte des ökumenisch eindeutigen Christentums, dort die volkskirchlichen Kompromißler – nur begrenzte Deutekraft hat und die Komplexität der Aufgabe, das Evangelium in unserer Gesellschaft zu re-kontextualisieren, eher verbirgt als erhellt. Natürlich wird die Frage nach dem volkskirchlich Zumutbaren allzuoft benutzt, um unbequeme ökumenische Herausforderungen abzublocken; und prophetische Kritik im Namen des authentischen Christentums in der Ferne wird benutzt, um die Gemeinde, wie sie ist, wo sie ist – also mit jenem beklagenswerten Mangel an Glaubwürdigkeit und utopischem Minimum – zu delegitimieren. Man könnte ja auch beiden Fragen, wenn sie miteinander ins Spiel kämen, eine positive Hinsicht abgewinnen, nämlich die Überlegung, wie es um die Kontextualisierung bzw. Re-Kontextualisierung des Evangeliums bei uns bestellt ist. Daß die europäische Christenheit vor der enormen missionarischen Herausforderung steht, ein weitgehend dekontextualisiertes Evangelium neu zu kontextualisieren, wird man kaum bestreiten wollen.

Brächte man beide Fragen im Blick auf diese Aufgabe ins Spiel, dann könnten sich folgende Schritte einer Re-Kontextualisierung des Evangeliums ergeben:

Das Bedenken des (volks)kirchlich Zumutbaren weist auf die Notwendigkeit, die Leute dort aufzusuchen, wo sie sind und wie sie sind, die Sprache, die sie tatsächlich sprechen zu lernen und sich mit der ‚Geschichte der Leute‘ zu identifizieren – nicht der Geschichte, wie sie ‚objektiv‘ gewesen sein soll, son-

<sup>10</sup> Auf diese Konstellation hat mich vor Jahren zuerst J. FREYTAG aufmerksam gemacht. Zum Problem vgl. G. MÜLLER-FAHRENHOLZ (Hg.), *Prophetisches Amt in der Volkskirche*. Dokumentation eines theologischen Seminars in der Evangelischen Akademie Nordelbien vom 9.–12. Februar 1981 in Bad Segeberg.

dem der von den Leuten erinnerten, beklagten, eingeklagten, aber auch gefeierten Geschichte.

Die ökumenische Kritik schärft unsere Augen für die Wahrnehmung der Opfer unserer Gesellschaft. Mission heißt: An die Seite der Opfer treten, die Opfer erinnern – und glauben, daß die Opfer erinnert werden (Offb 7,9–17), aber auch fragen, warum sie zu Opfern wurden und warum uns mit anderen Christen der Weg an die Seite der Opfer so schwer erscheint.

Wo Menschen an die Seite der Opfer treten, werden sie unter Umständen mit den Konsequenzen dieser Entscheidung behaftet. Einige Koautoren des Damaskuspapiers leben deswegen nicht mehr; andere hätten mit ihrer Unterschrift unter dies Papier ihr Leben zusätzlich gefährdet. Daß man dies in der Bundesrepublik beispielsweise nicht fürchten muß, markiert einen ins Gewicht fallenden Unterschied der Situationen.

Dennoch kommt es auch bei uns, wenn wir die beiden scheinbar gegenläufigen Herausforderungen der Re-Kontextualisierung des Evangeliums, nämlich der Identifikation und der Kritik zusammenhalten, unter Umständen zu erheblicher Reibungshitze. Wir können nicht aussteigen, aber auch keine Sachzwänge anerkennen. In der Reibungshitze, die das gegenläufige Miteinander dieser beiden Fragen produziert, bleibt auch die Wahrheit des Evangeliums virulent – die dritte, in jedem Kontextualisierungsprozeß unverzichtbare Komponente, nämlich, daß der in Jesus erkennbare Gott Grund und Sinn des Lebens ist und als solcher überall Glauben finden soll.

Es wäre schön, wenn die Wahrheit des Evangeliums so durchschlüge, daß wir das Reich Gottes leicht vom Reich der Mammonsdienner unterscheiden könnten. Das ist nur selten der Fall. Wir bleiben angewiesen auf die provisorischen Bewahrheiten des in Jesus erkennbaren Gottes in den kleinen Alltäglichkeiten.

### *3 Reicht der Lernbegriff (nicht mehr), um die Beziehungen zwischen der Christenheit des Südens und des Nordens zu bestimmen?*

Die Umkehrforderung des Damaskuspapiers legt wichtige Inkongruenzen in den Beziehungen der Christenheit in Nord und Süd frei.

Zunächst: Die Zumutung der Umkehr aus dem Heidentum der Götzenanbetung zur Erkenntnis des im Evangelium ansichtigen Gottes als unserem Gott erging während der vergangenen vier Jahrhunderte vor allem aus dem Norden nach dem Süden. Jetzt hat sich, wie gesagt, der missionarische Wind gedreht und trifft den Protestantismus in Deutschland, der sich als pluralistische Großkirche und ‚ökumenische Lerngemeinschaft‘ versteht,<sup>11</sup> einigermaßen unvorbereitet. Beziehungen zur Christenheit der Dritten Welt haben allgemein

<sup>11</sup> J. HANSELMANN / H. HILD / E. LOHSE (Hg.), *Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 21984, 76ff. Vgl. die differenzierteren Überlegungen in *Christsein gestalten. Eine Studie zum Weg der Kirche*, hg. vom Kirchenamt der EKD, Gütersloh 1986, 38ff, 48ff, 73ff.

gesprochen einen hohen Stellenwert, doch Themen wie Umkehr, Bekehrung, gar Mission finden sich auf die Plätze verwiesen.

Die kirchliche Rechte bestätigt dies auf ihre Weise. Sie meldet ihre Ansprüche auf Alleinvertretung des in der traditionellen Mission zentral verankerten Umkehrthemas an – als dürften wir so weitermachen wie bisher.<sup>12</sup>

Die kirchliche Linke hat zwar anscheinend einen Horror vor Mission, besonders Bekehrung, und will statt dessen Ökumenischem Lernen die Top-Priorität einräumen, doch betreibt sie ihre eigene Mission, jedenfalls dort, wo in der Subkultur der Betroffenheit vorausgesetzt wird, daß ein Engagement für Gerechtigkeit und Frieden den Neuen Menschen oder, was dasselbe ist, ein Neues Bewußtsein voraussetzt. Wenn es sich wirklich so verhielte, dann müßte ein entschiedenes Eintreten für Gerechtigkeit und Frieden nicht nur als politische Auseinandersetzung, sondern auch als geistlicher Kampf inszeniert und Schicht um Schicht, Enklave um Enklave vorangetrieben werden, bis der Neue Bund steht. Der Bekehrungsdruck ergibt sich, indem Dritt-Welt-bezogene Information in dependenztheoretische Erklärungszusammenhänge eingebettet, die Vorstellung der Einheit der Welt aus ihrem Bedrohungscharakter gewonnen und die Vorstellung des Heils als gewonnenem Leben ebenfalls aus der Zukunft bezogen wird. Biblische Arbeit spielt in diesem Zusammenhang eine allenfalls nachgeordnete Rolle.

Was die kirchliche Mitte angeht, scheint es, daß ihr das Thema Umkehr, Bekehrung tatsächlich weitgehend abhanden gekommen ist. Die Großkirche versteht sich als pluralistische Lerngemeinschaft in pluralistischer Gesellschaft. Wo das Thema Mission versuchsweise kultiviert wird, wie z. B. im Zusammenhang von ‚Neu anfangen‘, findet sich auch nicht der Hauch eines Niederschlagendes von Dritt-Welt-Bezogenheit oder ‚ökumenischem Lernen‘. Dennoch wird Dritt-Welt-Beziehungen in anderen Zusammenhängen ein hoher Stellenwert zugeschrieben. Wo sich Dritt-Welt-bezogene Bildungsarbeit auf die sogenannten Kerngemeinden richtet, vertraut sie gern auf die Wirkung aufklärender Information, eingebettet in die Sprache ökumenischer Geschwisterlichkeit. Latente Bereitschaft für die Belange des Fernen Nächsten soll in kontinuierliche Anteilnahme verwandelt werden. Der Effekt war und ist häufig eine Monetarisierung der Dritt-Welt-Beziehungen der Kerngemeinden.

Wo zeichnen sich vor dem Hintergrund dieser nur grob skizzierten Lage nun die einleitend behaupteten Inkongruenzen ab? Zunächst: Ungeachtet der schweren Dosen dependenztheoretisch inspirierter Ideologie, die die Autoren ihrem Text injiziert haben, läßt das Damaskuspapier durchaus erkennen, daß die Wirklichkeit für sie nicht einfach eine Summe sozio-politischer Informationen und Erkenntnisse ist. Sie deuten an, daß es sich bei der christlichen Beteiligung an den Befreiungsbewegungen der Dritten Welt zuerst um eine geistliche Aufbruchsbewegung, genauer, um eine neue Art Gott wahrzunehmen und nicht um eine bestimmte politische Theorie handelt. Ja, es wird geltend gemacht, daß keine noch so sorgfältige Analyse der Situation uns den Kontext in Wahrheit zu erschließen vermag (Zi. 5). Das Damaskuspapier versucht, die

<sup>12</sup> Vgl. N. N., *Weltmission nach San Antonio und Manila*, Tübingen 1990, o. D.

politische Analyse in einen biblisch-theologischen Gesamtrahmen zurückzuholen, und macht so – freilich nicht unmißverständlich – deutlich, daß Ökumene nicht auf einem politischen Konsens aufrufen kann. Eine gemeinsame politische Plattform, welcher Art auch immer, als Schwimmer über den Abgründen des Nicht-Verstehens, hätte keine ausreichende Tragkraft und wäre das Ende der ökumenischen Bewegung. Das Damaskuspapier besteht darauf, den Gott der Bibel und unsere Wirklichkeit zusammenzuhalten. Trotz eines Stranges selbstgerechter Polemik kann man dieses m. E. zentrale Anliegen der Autoren nicht überhören. Der Bedeutung der Bibel in den christlichen Aufbruchs- und Widerstandsbewegungen des Südens fehlt der entsprechende Stellenwert in der entwicklungsbezogenen Bildungsarbeit bei uns.<sup>13</sup> Man mag das mit einer Phasenverschiedenheit der jeweiligen Kontexte erklären wollen; aber dabei kann man es nicht bewenden lassen. Denn der Rekurs auf die Bibel benennt nicht nur den effektiv einzigen gemeinsamen Nenner, auf den die in der Ökumenischen Bewegung zusammengeführten Christen sich gegenseitig ansprechen können; vielmehr wird mit diesem Rückbezug auf die theologische Seite eines ökumenischen Streits abgehoben. Der Streitpunkt, um den es geht, läßt sich als Frage formulieren: Wer spricht mit Anhalt am Evangelium? Das Damaskuspapier führt den Gott der Bibel gegen den Gott der Missionare ins Feld (Zi. 30–32, 36). Theologien in Süd *und* Nord müssen darauf bestehen, daß in ihren Beziehungen nicht nur eine politische Krise ihren Niederschlag findet, die eine politische Antwort erfordert, und um eine sozialetische Krise, die eine Neuordnung sozialetischer Prioritäten in Nord *und* Süd erfordert, sondern grundlegend auch um eine Krise des Glaubens, der im Anblick weltweiten Unrechts und Elends Gott, Welt und Mensch nicht mehr zusammenbringt. Wir bringen die Wirklichkeit dieser Welt theologisch nicht zur Sprache, wenn Betroffenheit nicht vertieft wird zum Bekenntnis unser aller Schuld und unser aller Versöhnung. Denn weder können wir unsere Vorstellungen von Heil und Unheil ausschließlich aus Gegenwart und Zukunft beziehen, noch sind die Beziehungen zwischen der Christenheit in Nord und Süd eine Sache nur des Lernens. Der Mensch ist nicht nur ein homo discens. Der erbitterte Umkehrruf des Damaskuspapiers bringt angesichts des bei uns sehr hoch angesiedelten ökumenischen Lernbegriffs neu zu Bewußtsein, daß unser Vertrauen in die Lernfähigkeit des Menschen vielleicht ähnlich optimistisch wie bei den Aufklärern des 18. Jahrhunderts ist.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Vgl. z. B. C. MESTERS, *In unserem Alltag finden wir dein Wort. Die Bibel, wie sie wurde – wie sie wirkt*, Erlangen 1991.

<sup>14</sup> Wenn ich die Umkehrzumutung des Damaskuspapiers gegen einen zu hoch und zu exklusiv angesiedelten Begriff ökumenischen Lernens setze, ist damit nicht ein Rundumschlag gegen Ökumenisches Lernen geführt. Im übrigen hat, wenn ich recht sehe, der ökumenische Lernbegriff seine Wurzeln vor den Anfängen der modernen ökumenischen Bewegung selbst im aufgeklärten, positiv verstandenen Eurozentrismus des späten 18. Jahrhunderts. Damals haben z. B. J. G. Herder (1744–1803) und andere vor ihm die verwirrend vielfältigen, manchmal irritierenden und nicht selten verunsichernden neuen Nachrichten und Bilder der außereuropäischen Welt in ihren Enzyklopädien ordnend zusammengefaßt. Herder z. B. versuchte in seinen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der*

#### 4.1 Macht und Wahrnehmung

Die Autoren des Damaskuspapiers ähneln verblüffend manchen europäischen Missionaren des 19. Jahrhunderts, deren Mischung aus Biblizismus, mittelalterlich verwurzeltem heilsgeschichtlichem Denken und Sozial-Darwinismus wenig Raum für das Recht anderer Kulturen und Ausprägungen des Christlichen zu lassen schien. Analog verbindet sich im Damaskuspapier eine biblisch anmutende Armentheologie mit fundamentalistisch gehandhabten Resten der Dependenztheorie. Diese Mischung schafft nicht nur die oben besprochene Vorstellung von ‚Umkehr als Ausstieg‘, sondern auch den für das Damaskuspapier spezifischen Belehrungsdruck. Über alle Apostaten und Häretiker, vor allem im Norden, ergeht das Ketzengericht. Eine späte ‚Rache‘ für manche missionarische Predigt des vorigen Jahrhunderts, die die Sünde der Heiden in deren ‚Sittenlosigkeit‘ erblickte und insofern eine gemeinsame Identifikationsbasis von Verkündigern und Hörern geradezu verweigerte (vgl. Vorwort S. 1).

Eben das geschieht im Damaskuspapier. Was dort eigentlich angesprochen ist, ist wie Gerhard Sauter in anderem Zusammenhang feststellt, „eine kaum verhüllte Machtfrage“,<sup>15</sup> ja ein kaum verhüllter Machtkampf in der Ökumene. Im Süden wird dieser Machtkampf durch den Verweis auf die Kontextualität von Kirchen und Theologien verschleiert, während gleichzeitig ein weltweiter Anspruch geltend gemacht wird, im Norden wird er verschleiert hinter der Sprache der Geschwisterlichkeit.<sup>16</sup> ‚Partnerschaft‘ beispielsweise ist nicht mehr, wie es noch 1947 auf der Weltmissionskonferenz in Whitby verstanden worden war,<sup>17</sup> an der bleibenden, gemeinsamen Verpflichtung auf die Notwendigkeit missionarischen Zeugnisses orientiert, sondern zu einem Entlastungsbegriff geworden, der konfliktive Auffassungen zum Kolonialismusvorwurf beispielsweise eher verbirgt als klärt, andererseits aber auch auf die

*Menschheit* (hg. B. SUPHAN 1877–1913, 1985, Berlin) Raum zu lassen für die Vielfalt der Kulturen, für ihre Phasenverschiedenheiten und doch den Gedanken der Einheit der Menschheit festzuhalten, und zwar in dem Vertrauen, daß alle Menschen mit Vernunft und Gewissen begabt mit gleicher Würde und gleichen Rechten geboren werden und daß diese Humanität zunehmend Platz greifen werde, weil sie der Schöpfungsabsicht Gottes wie der Vernunftbegabtheit des Menschen entspreche. Die interkulturelle Strittigkeit solcher aufklärerisch-westlicher Vorstellungen ist gegenwärtig allzu offensichtlich. Dennoch: Herder zeigt uns, daß es eine ernsthafte, natürlich eurozentrische Lernanstrengung lange vor Beginn der modernen ökumenischen Bewegung gegeben hat.

<sup>15</sup> Vgl. dazu G. SAUTER, *Zum Kontext deutscher evangelischer Theologie in den dreißiger Jahren – und zum Problem seines kontextuellen Verständnisses heute*, in: F. HAUSCHILDT (Hg.), *Text und Kontext in Theologie und Kirche*, Hannover 1989, 64–87, hier 77 und passim.

<sup>16</sup> Dazu H.-G. STOBBE, *Konflikte um die Identität. Eine Studie zur Bedeutung von Macht in interkonfessionellen Beziehungen und im ökumenischen Prozeß*, in: P. LENGSELD (Hg.), *Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart 1980, 190–237.

<sup>17</sup> W. FREYTAG / K. HARTENSTEIN / C. IHMELS, *Der große Auftrag. Weltkrise und Weltmission im Spiegel der Whitby Konferenz des Internationalen Missionsrates*, Stuttgart 1948, hier 11–16, 72–95.

Autoren des Damaskuspapiers die Frage zurückwirft, welchen Anhalt sie mit ihrer Absage an jegliche Partnerschaftsvorstellung (vgl. Phil 1,5) bei ihrer eigenen Basis haben.

Die Fragen, um die es geht, haben wir schon angedeutet: Wer spricht in den Konflikten, die die Weltchristenheit befassen, mit Anhalt am Gott Jesu Christi? Wer verfügt über den Neuen Menschen bzw. das Neue Bewußtsein, hat also die Basis, mit der über die Zukunft der Ökumenischen Bewegung entschieden ist?<sup>18</sup>

In diesem Machtkonflikt wird auf beiden Seiten mit Projektionen gearbeitet. Wir im Norden machen uns Bilder von uns selbst, von unseren ‚Partnern‘ im Süden, von den Armen und von der Mission dort. Wir transportieren diese Bilder über unsere Medien zu Bedingungen, die zum Teil von den Bedürfnissen unserer Zielgruppen hier bestimmt sind, dem Bedürfnis nämlich, den Mangel an einem utopischen Minimum im eigenen Kontext mit Bildern authentischer Christen und Freiheitszeugen in der Ferne zu kompensieren. Beide Seiten partizipieren an der Einseitigkeit der produzierten Bilder in den Medien und insofern auch an deren Korruption. Wer Bilder des Nächsten produzieren und transportieren kann, hat Macht. Das ganze Problemknäuel gehört zu den nicht-theologischen Faktoren, die tendenziell kirchentrennende Wirkung haben.<sup>19</sup> So sieht es das Damaskuspapier.

Muß es dabei bleiben? Können wir in den Konflikten, in denen Kirchen miteinander ringen und weiter ringen werden, Bilder voneinander zeichnen, die Fremdheit nicht leugnen, unterschiedliche Identitäten nicht eibebnen wollen und doch christliche Konvivenz<sup>20</sup> bzw. Koinonia<sup>21</sup> gestalten? Oder werden wir zusammengenötigt nur durch die Ausbreitung der technokratischen Weltzivilisation, durch die Wertvorstellungen und die Rationalität, die diesen Prozessen innewohnen, während die christliche Ökumene den Phasenverschiedenheiten und Kontextdifferenzen, in die hinein die Weltkirche sich aufgefächert hat, zum Opfer fällt? Das Ergebnis wäre die Endgültigkeit der Ökumene der Ökonomen, wie sie das Damaskuspapier beklagt – ohne Wege gegenseitiger Wahrnehmung. J. B. Metz und P. Rottländer haben in Anlehnung an J. Habermas für ein polyzentrisches und multikulturelles Christentum plädiert und Recht wie Raum für eine kommunikative Vernunft neben der Wirksamkeit instrumenteller Vernunft gefordert.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Mit G. SAUTER, *Zum Kontext deutscher evangelischer Theologie in den dreißiger Jahren – und zum Problem seines kontextuellen Verständnisses heute*, 77ff.

<sup>19</sup> Dazu H.-G. STOBBE, *Konflikte um die Identität. Eine Studie zur Bedeutung von Macht in interkonfessionellen Beziehungen und im ökumenischen Prozeß*, 196ff.

<sup>20</sup> Dazu T. SUNDERMEIER, *Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute*, in: *Ökumenische Existenz*, München 1986, 49–100.

<sup>21</sup> Manas Buthelezi, vgl. N. A. HJELM, *I have Heard the Cry of My People, Proceedings Eighth Assembly Lutheran World Federation, Curitiba, Brazil, 1990*, Genf 1990, 33–43.

<sup>22</sup> J. B. METZ, *Einheit und Vielfalt: Probleme und Perspektiven der Inkulturation*; P. RÖTTLÄNDER, *Die eine Welt: Chance oder Gefahr für die Weltkirche?*; sowie J. HABERMAS, *Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen*, in: *Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken (Mercur)* 42 (1988) 1–14.

Kommunikative Vernunft käme dort zum Tragen, wo wir trotz der Phasenverschiedenheiten unserer Lebenswelten und der relativen Abgeschlossenheit regionaler Kontexte die narrative Durchlässigkeit unserer Sprachwelten erproben, um einander über Grenzen und Gräben hinweg jene Gottesgeschichten zu vermitteln, in denen wir uns mit unseren Erfahrungen untergebracht sehen, und dann abzuwarten, ob dies zu einem Einverständnis hinsichtlich der Wahrheit des Evangeliums führt, die uns alle angeht. Theologie muß grundsätzlich an der Vorstellung festhalten, daß es möglich ist und bleiben muß, das Evangelium auf Deutsch, Hindi oder Hebräisch zu sagen, und daran, daß die Wahrheit des Evangeliums sich im Überschreiten kultureller, sozialer und politischer Grenzen immer wieder selbst erweist. Darin liegt der antifundamentalistische Grundzug christlichen Glaubenszeugnisses und seine virtuell gegebene Offenheit für eine multikulturelle Auffächerung des Christentums.

Es handelt sich dabei, wie gesagt, nicht um Fragen nur der Lern- und der Hörbereitschaft. In der Wahrnehmung der Fremden geht es in einem theologischen Sinne um deren und um unsere Identität. Ein einschlägiger biblischer Text findet sich bei Paulus in 1 Kor 9,19–23. In diesem Abschnitt sagt Paulus, er habe sich, wiewohl ein freier Mensch, allen zum Diener gemacht, um einige (oder die Mehrzahl) zu gewinnen. ‚Gewinnen‘ (kerdainein) ist hier bedeutungsgleich mit retten (sozein). Paulus führt aus, daß er den Juden wie ein Jude, den Griechen wie ein Grieche, denen unter dem Gesetz als ob unter dem Gesetz und denen ohne Gesetz wie ein Gesetzloser geworden sei. Das distanzierende ‚wie‘ und ‚als ob‘ fehlt in der Bezugnahme auf die Schwachen. Den Schwachen ist er ein Schwacher geworden (V. 22). Das von einigen Handschriften dort eingefügte ‚wie‘ dürfte eine die Pointe zerstörende Erleichterung sein. Von diesem Schluß her, scheint mir, kann man den Zusammenhang deuten: Wir dürfen bezweifeln, daß die Schwachen sich selbst als Schwache bezeichnet haben. Tatsächlich dürften die von Paulus als schwach Beurteilten sich für Starke gehalten haben. Sie hielten sich vom Genuß des Götzenopferfleisches fern. Er beurteilt sie vom Standpunkt des Glaubens aus.

Aber er durchbricht auch seine eigenen Festgelegtheiten, seine alten Identitätsmarkierungen und macht sich ‚allen zum Diener‘. Das ‚Gewinnen‘ und ‚Retten‘ meint gerade nicht eine Vereinnahmung, noch eine opportunistische Anpassungspragmatik. Vielmehr stößt Paulus vor zu der Festung, zum Identitätskern, zu der vermeintlichen Stärke der jeweiligen Gruppe. Die Juden sucht er auf in ihrem Judesein, die Gesetzesfreien in ihrer Freiheitspraxis usw. und erkennt deren vermeintliche Stärke als Schwäche. Er stellt sich in die Kontinuität Jesu, der unsere Schwachheit trug, nicht um uns alle bei den jeweils vermeintlichen Stärken zu belassen, sondern um mit allen in der Freiheit des Glaubens, daß Gott sich als Heiliger und Heilender Geist erweisen wird, den Kreuzweg anzutreten. Darin liegt das Kriterium seiner Wahrheit. Darin liegt die sachliche Verbindung zum Jesus der Evangelien (Mk 10,42). Paulus ist hingeraten in diese Jesustradition, eine Worttradition, aber auch eine Lebens-tradition. Kreuzestheologie ist Wort (1 Kor 1,18ff). Sie wird aber auch neu Wort, indem sie gelebt wird. Der Zusammenhang von Kreuz und Leben wird

geradezu gelehnet, wenn das Wort vom Kreuz nicht stets die Freiheit stiftet, sich in den Dienst anderer zu stellen.

Die strittigen Bilder bleiben bestehen. Die unterschiedlichen Identitäten werden nicht zur Deckung gebracht. Trotzdem soll etwas ‚rüberkommen‘ – nämlich der Glaube und die Freiheit des Dienstes. Zur ‚Identifikation‘ kommt es, zusammenfassend gesagt, wo wir konfrontiert mit den Stärken der Leute an der Ohnmacht Gottes in der Welt beteiligt werden. ‚Identifikation‘ bringt also die Überforderung auf den Punkt, die ‚Ökumenisches Lernen‘, ‚Solidarität‘, ‚Partnerschaft‘, ‚Teilen in ökumenischer Gemeinschaft‘ und andere Symbolbegriffe der Ökumene kaum je ausdrücklich verbalisieren. Diese Identifikation durch das Wort für die Freiheit des Dienstes gewährt Kontinuität in der Mission und mit der Mission Jesu.

Überall auf der Welt leben Christen mit der Zumutung, dies neu zu vollziehen. Wo immer das geschieht, glauben wir, daß Gott heute als Heiliger Geist den lebendigen Zusammenhang in dem Machtgefüge und in den Machtkämpfen der Ökumene stiftet. Es gibt keine unmittelbare, sondern immer nur narrativ und sakramental vermittelte Konvivenz.

#### 4.2 Überprüfung

Es liegt nahe, diesen Verweis auf die Identitätsproblematik als Kern einer theologischen Wahrnehmung des Fremden eigener Praxis auszusetzen. Ich wähle als Beispiel aus meiner Erfahrung die Volksreligion, die ‚Religion der kleinen Leute‘, wie sie im melanesischen Cargoismus, im Pfingstlertum, in den Schwarzen Unabhängigen Kirchen, kurz, in der vom Reichs-Gottes-Virus infizierten ‚Religion des Gartens‘ greifbar wird<sup>23</sup> und markiere damit natürlich nur einen kleinen und zufälligen Ausschnitt der facettenreichen ökumenischen Gesamtlage. In diesem Milieu wird sicher eine andere Sprache gesprochen als beispielsweise im norddeutschen Protestantismus oder auch im Damaskusdokument. Doch auch diese Leute wollen den Großkirchen etwas sagen und haben uns, wie mir scheint, etwas zu sagen. Ich notiere einiges von dem, was bei mir angekommen ist.

Sie gaben mir zunächst einen neuen, kulturspezifischen bzw. schichtenspezifischen Zugang zum Thema Rechtfertigung. Den physischen, den sozio-kulturellen Tod vor Augen, ohne einen Weg zurück in die verlorene oder auch zerstörte Heimat haben sie den in der Geschichte Jesu Christi anschaulich-unanschaulichen Gott als *ihren* Gott und das Evangelium im wörtlichen Sinne als Brot des Lebens ergriffen. Was bedeutet das im Blick auf das Thema ‚Umkehr als Ausstieg‘? Zunächst, daß der Einstieg in die Missionskirche vielleicht ein Akt der Unterwerfung, aber nicht selten zugleich auch ein Akt der Selbstbehauptung und subtilen antikolonialen Widerstandes gewesen ist. Haben nicht Menschen Jesus trotz seiner Gefangenschaft in einem religiös-zivilisatorischen Sendungsbetrieb als den Jahwe-Immanuel (Mt 1,23) erkannt und geglaubt und gehofft, er werde diesen Namen auch bei ihnen im Gottesdienst

<sup>23</sup> Vgl. T. AHRENS, *Unterwegs nach der verlorenen Heimat. Studien zur Identitätsproblematik in Melanesien*, Erlangen 1986.

wie auf der Ebene alltäglichen Lebens einlösen? D. h. Menschen wählen sich eine Geschichte und erproben, ob ihre eigenen Erfahrungen in den Paradigmen der biblischen Tradition angemessener als in bisher vertrauten Überlieferungen untergebracht sind – und sie verabschiedeten alte Götter.

Gleichzeitig beweisen die Paradigmen vorchristlicher Religion in diesem Prozeß eine erhebliche Stabilität. Sie ragen weit hinein nicht nur in den chiliastischen Nativismus, sondern auch in die Pfingstkirchen und in die Großkirchen, dort freilich meist verborgen unter dem Anschein ihrer Verwestlichung. Die Religion des Gartens wurde zwar infiziert mit dem Virus der Reichs-Gottes-Verheißung: aber als Religion des Gartens bildet sie weiter das religiöse Sedi-ment der gesamtgesellschaftlich veränderten Lage. So gesehen erscheinen Religion und Entwicklung, Mission und Dialog nicht als getrennte Unternehmungen, sondern als zwei Seiten des synkretistischen Prozesses, der sich auf der Ebene des Lebens der Leute selbst vollzieht, inhaltlich gesehen als Religionsvermischung aber nur unzureichend beschrieben wäre. Er zielt auf Identität, d. h. auf Antwort auf die Frage, wer man von den ins Schwimmen geratenen Identitäten des Gestern abspringend morgen sein will.

Davon wird erzählt. In virtuosen Collagen werden Fetzen eigener Überlieferung, geschichtlicher Erinnerung und das Material der Evangelien miteinander verwoben. Es war zwar merkwürdig, verfehlte aber den entscheidenden Punkt, daß ich mich und meine Vorgänger in den Rekonstruktionen ihrer und unserer gemeinsamen Geschichte nur mit Mühe wiedererkennen konnte, wie auch sie Mühe hatten, sich in unseren Zusammenfassungen ihrer Geschichte wiederzuerkennen.<sup>24</sup> Entscheidend war, daß ihre Rekonstruktion der Christentums- und Kolonialgeschichte im Grunde kein Versuch war, den Hergang der Dinge so zu erzählen, ‚wie es wirklich gewesen war‘,<sup>25</sup> sondern eine Form, ihre Selbstbehauptung geltend zu machen und diese in der Christusgeschichte zu verankern. Sie ‚ertappten‘ mich bei der scheinbar nur in der Abgeschiedenheit akademischer Zirkel verhandelten Frage, welche Version der Christusstory denn nun gelten solle. Das simple Schema, nach dem der Text, das Evangelium wie eine invariable, feststehende Größe verstanden und dem Kontext, der Situation, aus der Sicht der Betroffenen der ‚Heimat‘, als variable und in Kritik gestellte Größe kontrastiert wurde, war unakzeptabel. Strittig war zugleich mit seiner Beanspruchung auch der Inhalt des Evangeliums selbst. Zu diesem Streit nahmen die Leute im Weiterspinnen mündlicher Tradition selber Stellung und dokumentieren so einmal, daß sie nicht nur Opfer, sondern auch Akteure und Regisseure waren, zum andern, daß Religion allgemein und das Evangelium speziell aus ihrer Sicht einen weit höheren Stellenwert im sozio-politischen und interkulturellen Konflikt hatten, als dies in der Perspektive vieler Beteiligten der Fall zu sein scheint.

<sup>24</sup> Vgl. z. B. SACC, Institute for Contextual Theology, *Speaking for ourselves. Members of African Independent Churches report on their pilot study of the history and theology of their churches*, Braamfontein 1985. Vgl. Lit. Anm. 21, 11–179.

<sup>25</sup> Vgl. K. NEUMANN, *Not the Way it Really Was: Constructing the Tolai Past*, Diss. ANU Canberra 1988.

Hier wird eine theologische Initiative und durchaus auch Leistung greifbar, die Bedeutung für den Lernbegriff der Großkirchen hat. Es bleibt die Versuchung der Großkirche und ihrer Intellektuellen, sich gegenüber der chiliastisch inspirierten Volksreligion einfach als die Institution mit der besseren Moral und mit einem der Moderne entsprechenden Bewußtsein zu präsentieren. Statt dessen sollten sie sich prüfen, ob sie eine bessere Art mit den Fragen von Tod und Leben umzugehen, anzubieten haben.<sup>26</sup> Natürlich hat – vor allem informelle – Bildungsarbeit auch auf der Ebene der Volksreligion einen Beitrag zu leisten. Dieser Beitrag wird allerdings nur produktiv sein, wenn er die geistlichen Vorentscheidungen wie die theologischen Vorleistungen, die auf der Ebene der Volksreligion erbracht wurden, berücksichtigt. Das ist m. E. wohl im Damaskuspapier, sehr viel weniger aber im Alltagsbetrieb ökumenischen Lernens der Fall.

Letztlich kommentieren die Variationen des volksreligiösen Christentums in besonders eindrücklicher Weise die oben angeschnittene Identitätsfrage. Für Leute, die unschlüssig waren, wer sie morgen sein wollten oder konnten, lag das Thema Homo Novus in der Luft. Die charismatischen Figuren lokaler Evangelisten, Propheten und Missionare ließen freilich nur undeutlich erkennen, was das Bild des Neuen Menschen, auf das sie hinwiesen, in Wirklichkeit besagen mochte.<sup>27</sup> Aber sie vergegenwärtigten dennoch das in diesem Bild bzw. in dieser Geschichte gesetzte Kriterium – ein Gott ganz für den Menschen und ein Mensch ganz für Gott. Anders gesagt: Sie haben die Vorgabe des biblischen Paradigmas nicht einfach nachgelebt, sondern in ihrem Leben kommentiert. Mit diesem Kommentar eröffneten sie den Vielen, die ungewiß waren, wer sie morgen sein konnten, die Möglichkeit, ihr Leben an ihrem Ort und zu ihrer Zeit in gewähltem Bezug zu jener Geschichte zu leben.<sup>28</sup> Ob der Neue Mensch Gottes in einem neuen Lebensstil abbildbar oder nur in träumender Vergegenwärtigung geglaubt werden konnte, blieb umstritten. Ökumenisch relevant ist das Ergebnis, nämlich, daß die Suchbewegungen der Volksreligion in der gewiß nicht unwiderruflichen Option für das Evangelium mündeten, auf das auch wir uns in unseren lebensgeschichtlichen Kommentierungen als Kriterium beziehen. In diesem gemeinsamen Rückbezug brauchen wir die strittigen Identitäten, unsere Bilder christlichen Lebens nicht zur Dekkung zu bringen. Wir können und müssen mit Differenzen leben. Christliche Identität wird nur auf der Ebene einer Metakultur greifbar, also jener Story, die in vielen legitimen Variationen überliefert wird, aber erkennbar und unverwechselbar eine ist; also jene Geschichte der Versöhnung, in der Gott seinen Namen nicht nur provisorisch bewahrt, sondern für deren Zukunft er sein Leben verpfändet hat (2 Kor 5,19ff).

<sup>26</sup> Zu dieser Frage und allgemein zur Beziehung ‚Volksreligion – Kirche‘ vgl. J. FREYTAG, *The Church in Villages in Taiwan. The Impact of Modern Society and Folk Religion on Rural Churches*, Tainan, Taiwan 1969, bes. 50ff, 73ff.

<sup>27</sup> Dazu K. BURRIDGE, *Mambu. A Melanesian Millennium*, London 1960, 179ff, 246ff.

<sup>28</sup> Vgl. dazu T. AHRENS, *Bethlehem, Jerusalem und die Wahrnehmung des eigenen Körpers. Zum Beitrag polynesischer Missionare in der Christianisierung Ozeaniens*, in: T. AHRENS / H.-J. KOSMAHL / J. WIETZKE (Hg.), *Vom Gehorsam des Glaubens*, Hamburg 1991, S. 17–27.