

Walter Klaiber

Biblisch-theologische Impulse für Mission in der Gegenwart

Das Thema Mission und Evangelisation hat Konjunktur. Die Synode der EKD zu diesem Thema hat große Aufmerksamkeit gefunden, der Konsultationsprozess der ACK zur Aufgabe der Mission und Evangelisation in Deutschland hatte einen guten Start und wird hoffentlich noch weitere Resonanz zeigen. In der Römisch-katholischen Kirche hat es in den letzten 25 Jahren eine Reihe wegweisender Dokumente zur Frage von Mission und Evangelisation gegeben, einige Landeskirchen haben sich intensiv mit dem Thema auseinandergesetzt und selbstverständlich hat es auch im Bereich der Freikirchen und der Evangelischen Allianz eine Vielzahl von Verlautbarungen und Aktionen gegeben. (Ich nenne nur ProChrist und Willow Creek, um damit auch zwei unterschiedliche Akzentsetzungen anzudeuten.)

Dabei scheint sich auch ein relativ breiter Konsens anzubahnen. Fast überall wird betont, dass die Mission der Kirche Teil der *Missio Dei* ist, der gnädigen Zuwendung Gottes zu den Menschen, wie sie schon in der Schöpfung zum Ausdruck kam, in der Erwählung Israels modellhaft dargestellt wurde und in Jesus Christus ihre tiefste Verwirklichung fand. An dieser Sendung haben die Jünger und damit die Kirche Anteil. „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch!“ (Joh 20,21), ist das Schlüsselwort für diese Konzeption, in der dann auch die Sendung des Geistes unter dem Gesichtspunkt der Befähigung und Bevollmächtigung zur Mission gesehen wird. Die neue theologische Wertschätzung der Trinitätslehre und der trinitarische Ansatz der Missionstheologie treffen sich also aufs Beste. Auf dieser Grundlage sind die bekannten Schlagworte zu verstehen: „Die Kirche *treibt* nicht Mission, sie *hat* keine Mission, sie *ist* Mission.“ Das Wesen der Kirche wird damit als Ausdruck ihrer Sendung gesehen, die sich in allen Lebensäußerungen der Kirche ausdrückt, sei es die *martyria*, das Zeugnis in Verkündigung und in der persönlichen Lebenshingabe, sei es die *diakonia*, der Dienst, der in dieser Welt geschieht, sei es die *koinonia* und die *leiturgia*, die Gemeinschaft und der Dienst vor Gott, die etwas

von Gottes Gegenwart in dieser Welt und vom Raum der Gnade, die sie schafft, in die Welt ausstrahlen.¹

Evangelisation wird in diesem Zusammenhang – falls man sich mit diesem Begriff überhaupt abgibt – als eine besondere Form der Glaubensverkündigung gesehen, in der Menschen die Botschaft des Evangeliums persönlich nahe gebracht und der Ruf zum Glauben besonders klar ausgesprochen werden soll. Das alte Verständnis von Evangelisation als Mission unter denen, die nominell Christen sind, ist allerdings weiterhin sehr verbreitet.

Dieser Konsens ist natürlich nicht unbestritten. Es gibt durchaus gewichtige Anfragen an ihn. Ich nenne drei, die teilweise miteinander zusammenhängen.

1. Ist dieser Begriff von Mission nicht zu weit, um genügend eindeutig zu sein? Versteht nicht letztlich jeder darunter, was er möchte, und hält das, was er oder seine kirchliche Gruppe tut, unhinterfragt für einen Ausdruck der Mission der Kirche?²

2. Ist diese Auffassung von Mission nicht immer noch viel zu sehr am Absolutheitsanspruch des Christentums orientiert, der angesichts der religiösen Wirklichkeit in dieser Welt nicht länger haltbar ist? So will das neueste Buch zur Mission, das ich vor kurzem auf den Tisch bekommen habe – geschrieben von einem indischen Theologen, der an einer methodistischen Universität in den USA lehrt – nicht mehr von der *missio dei* ausgehen, sondern von der *missio humanitatis*, der gemeinsamen Sendung der Menschheit zu Verantwortung, Solidarität und wechselseitigem Austausch.³

3. Ist dieser Begriff von Mission nicht zu wenig empfänger- bzw. adressatenorientiert und konzentriert sich zu sehr auf das Medium der

¹ Vgl. dazu die missionswissenschaftlichen „Klassiker“: J.C. Hoekendijk, Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft. 1964; H.J. Margull, Theologie der missionarischen Verkündigung. 1959; ders. (Hg.), Mission als Strukturprinzip, 1967; D. Bosch, Transforming Mission. 1991.

² Im Gespräch zitierte ein Teilnehmer Margull: „Wenn alles Mission ist, ist, nichts Mission“.

³ M. Thomas Thangaraj, The Common Task. A Theology of Christian Mission, Abingdon Nashville. 1999, der dann in diese gemeinsame Sendung den besonderen Akzent der christlichen Mission einzeichnen möchte. Ich gehe in diesem Vortrag auf die Frage des Absolutheitsanspruchs des Christentums nicht ein, habe aber in der Diskussion darauf hingewiesen, dass ich nicht von einem „Anspruch des Christentums“, wohl aber von dem unüberholbar einzigartigen Zuspruch der rettenden Gegenwart Gottes in der Person Jesu Christi ausgehen möchte.

Sendung, die Kirche, statt Inhalt und Ziel der Mission im Blick auf die, zu denen wir gesandt sind, ins Auge zu fassen?

Wenn ich in diesem Vortrag versuche, biblisch-theologische Impulse für unsere Mission zu geben, dann tue ich dies auf der Grundlage dieser Diskussion. Ich habe mich dazu in den letzten Jahren relativ häufig geäußert und mich dabei im Wesentlichen im Rahmen des Konsenses bewegt.⁴ Ich kann also nicht viel neues sagen. Ich werde aber versuchen, auf dem Hintergrund dieser Fragen an einigen Stellen noch einmal sehr genau und differenziert auf den biblischen Befund zu schauen und ihn ins Gespräch mit freikirchlicher missionarischer Praxis in der Vergangenheit und heute zu bringen. Und wo es um das Grundsätzliche geht, verdrießt es mich nicht, auch immer wieder dasselbe zu sagen.

Ich habe meinen Vortrag in drei Teile geteilt:

1. Die Träger der Mission und die missionarische Gemeinde.
2. Der Inhalt der Mission und die missionarische Botschaft.
3. Das Ziel der Mission und die missionarische Methode.

Dabei will ich schon jetzt darauf hinweisen, dass die Teile 2 und 3 inhaltlich teilweise ineinander übergehen, hoffe aber doch, dass deutlich wird, wo die unterschiedliche Akzentsetzung liegt.

1. Die Träger der Mission und die missionarische Gemeinde

Vom Begriff der Mission als Sendung ausgehend fragen wir in diesem Abschnitt: Wer sind die Träger der Sendung? Einfacher ausgedrückt: Wer sind die Gesandten? Wer ist gesandt?

Die Antwort darauf scheint zunächst einfach: Gesandt sind die Jünger, insbesondere die Zwölf. Gesandt sind – und das zu sagen, ist fast eine Tautologie – die Apostel, die „Gesandten“; denn dieser Name, der ja keine wirkliche Entsprechung im hellenistischen Sprachbereich und nur partiell im hebräisch-aramäisch sprechenden Judentum hat, wird zum *termi-*

⁴ Ich verweise auf meine Veröffentlichungen: Ruf und Antwort. Biblische Grundlagen einer Theologie der Evangelisation, Stuttgart/Neukirchen-Vluyn 1990; Unsere Verkündigung im Spannungsfeld gegenwärtiger Hoffnung und Grenzerfahrungen, Theol. Gespräch 2/1994, 2-10; Heil als zentrale Botschaft; in: Gemeinschaft am Evangelium, in: FS für Wiard Popkes, 1996, 77-96; Missionarische Ökumene – ökumenische Mission. ÖR 47, 1998, 291-306; Hintergrund und Ziele des ACK-Konsultationsprozesses. In: Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene. EMW Hamburg 1999, 115-134. Hier finden sich für die folgenden Überlegungen ausführlichere Begründungen und auch die Nachweise aus der exegetischen und missionswissenschaftlichen Literatur. Ich verweise im folgenden Vortragsmanuskript nur in Ausnahmefällen auf diese Belege.

mus technicus für die, die mit der kirchengründenden missionarischen Verkündigung der Urkirche beauftragt sind.⁵

Es ist bemerkenswert, dass in den Evangelien die Beauftragung und Sendung der Jünger fast immer an einen klar umgrenzten Kreis geht. Das gilt besonders für die Aussendung während der irdischen Wirksamkeit Jesu (die 12 in der Markustradition und die 70 bzw. 72 in der Q-Tradition; vgl. Mk 6,7ff. par. Lk 10,1ff.), aber auch bei der nachösterlichen Aussendung (Mt 28,16; tendenziell wohl auch in Joh 20,21). Lukas hat hier die eindeutigste Linie, insofern er nur die Zwölf Apostel nennt. Allerdings beschränkt er gerade den missionarischen Auftrag nicht auf die Apostel, sondern kennt in Paulus, dem „Zeugen“ für die Mission unter den Heiden, oder Philippus auch noch einen weiteren Kreis missionarischer Mitarbeiter.

Paulus selber sah in seinem Missionsauftrag eine ganz spezielle, an ihn persönlich gerichtete Beauftragung, den Kern seiner Berufung zum Apostel, entdeckte zugleich aber auch sehr grundsätzlich in seiner Berufung zum Heidenmissionar die ekklesiologische Konsequenz der Rechtfertigung des Gottlosen (vgl. Gal 1,15f.; Röm 1,1-17).⁶

Auffällig ist, dass es in den Briefen des NT so gut wie keinen missionarischen Imperativ an die Gemeinde gibt. Eine Stelle wie 1. Petr 3,15 („Seid allezeit bereit, zur Verantwortung vor jedermann, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch ist“) ist eine große Ausnahme. Und gerade der 1. Petrusbrief zeigt, wie man sich die missionarische Wirksamkeit der Gemeinde vorstellte. Durch vorbildliches Verhalten, gerade auch im Leiden, strahlen die Christen etwas aus, was andere aufmerksam macht und für die Botschaft öffnet. So spricht Paulus davon, dass der Glaube der Thessalonicher „an allen Orten bekannt geworden“ sei (1.Thess 1,8) und verbindet das ebenfalls mit der vorbildlichen Treue auch im Leiden (1,6f.; 2,14; vgl. auch Röm 1,8).

Von daher ist es keineswegs ausgemacht, dass sich die frühchristliche Gemeinde als ganze mit dem Missionsauftrag Jesu an seine Jünger identifizierte. Und es ist auch nicht von vorne herein klar, ob sie sich mit dem im apostolischen „wir“ formulierten evangelistischen Dienst des Apostels mitgemeint wusste (vgl. 2.Kor 3 und 4 bzw. 5,18ff.). Ich erinnere mich, welchen Schock es für mich bedeutete, als ich in meinem Studium bei

⁵ Vgl. F. Hahn, Art. Apostel I. NT, RGG⁴ I, 636-8.

⁶ Die missionarische Funktion der Rechtfertigungslehre wird meist nicht genügend gewürdigt; vgl. W. Klaiber, Gerech vor Gott. Rechtfertigung in der Bibel und heute, 2000.

Heinrich Schlier, dem zum Katholizismus konvertierten Bultmann-Schüler, zum ersten Mal las, dass dieses „wir“ zunächst nur den Apostel und dann die in seiner Sukzession stehenden Amtsträger meine. Ich hatte als freikirchlich sozialisierter Christ immer angenommen, „wir“ seien mitgemeint, wenn Paulus „wir“ sagt. Und es ist gar nicht so leicht zu sagen, wer denn nun genau Recht hat.

In diesem Zusammenhang ist auch darauf hinzuweisen, dass in den Schriften des NT, die in die zweite oder dritte Generation hinüberreichen, keine „apostolische Sukzession“ im evangelistischen Auftrag des Apostels vorgesehen ist. Es gibt sehr klare Anweisungen, wem die Sorge für die Weitergabe und Bewahrung der Lehre anvertraut ist, aber es gibt keine Hinweise zur Weiterführung der kirchengründenden Mission der Apostel.⁷ Gerade in den Pastoralbriefen ist das missionarische Element nur sehr indirekt aufgenommen. Der Spitzensatz, dass Gott „will, dass alle Menschen gerettet werden“ (1.Tim 2,4) führt zur Mahnung, für die Obrigkeit im Gebet einzustehen. Und die Aussage, dass Gottes Menschenliebe und Freundlichkeit allen Menschen erschienen ist (Tit 3,4), begründet die Aufforderung, sich gegenüber der Obrigkeit und allen anderen Menschen vorbildlich zu verhalten.

Man mag einwenden – wie in der Diskussion geschehen –, dass man über das Selbstverständliche nicht reden muss. Methodisch gesehen ist das ein problematisches Argument. „Selbstverständlich“ war vermutlich weniger die missionarische Aktion (die ja auch mit zunehmender Aufmerksamkeit der Behörden schwieriger wurde), sondern das Zeugnis von Mensch zu Mensch – gerade auch unter den einfachen Leuten –, wie es z. B. der heidnische Philosoph Celsus in kritischer Absicht schildert.⁸

Dem entspricht ja auch das Bild von der alten Kirche, in der es keine missionarischen Ämter und keine evangelistischen Aktionen gab, sondern in der die Mission der Gemeinde im vorbildlichen und religiös unangepassten Verhalten ihrer Glieder ihren Ausdruck fand.⁹

So ist es gar nicht verwunderlich, dass die Kirche der Reformation trotz ihrer intensiven Berufung auf die Bibel keine Beziehung zum mis-

⁷ H.W. Gensichen, Art. Missionsgeschichte, EKL³ III, 446.

⁸ Vgl. Origenes, *Contra Celsum* 3.52 (GCS 1.248; engl. Übersetzung H. Chadwick 1965).

⁹ Ich nenne auch hier die Standardwerke: A. v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 1924; H. Frohnes u.a. (Hg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I. Die alte Kirche*, 1974; E.G. Hinson, *The Evangelization of the Roman Empire*, 1981; R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire AD.100-400*, 1984.

sionarischen Auftrag der Kirche fand. Sie war der Meinung, dass diese Sendung nur den 12 Aposteln galt und von ihnen auch zu ihren Lebzeiten erfüllt worden sei.¹⁰ Liest man die Bibel mit den Augen dieser Zeit, ist das nicht unverständlich.

Dazu noch eine letzte Beobachtung. Im Grunde ist das NT kein ausgesprochen missionarisches Buch. Seine Schriften sind für die Gemeinde geschrieben. Natürlich fehlt der missionarische Aspekt nicht. Alle vier Evangelien schließen mit einem Missionsbefehl; die Apostelgeschichte schreibt die Geschichte der jungen Kirche als Geschichte ihrer Mission. Und die missionstheologischen Akzente am Anfang und Ende des Römerbriefes sind noch keineswegs genügend gewürdigt. Aber all das ändert nichts daran, dass wohl alle Schriften des NT an Christen gerichtet sind. Es ist nicht ohne merkwürdige Ironie, dass im Johannesevangelium, dessen vorläufiger Schluss in 20,30f. am ehesten eine missionarische Zielsetzung eines Evangeliums dokumentieren könnte, die Textüberlieferung völlig gespalten ist, so dass nicht zu entscheiden ist, ob zu übersetzen ist, „Diese [Zeichen] aber sind geschrieben, damit ihr zum Glauben kommt“ (Konj. Aor) oder „... damit ihr im Glauben bleibt“ (Konj. Praes.).¹¹

Allerdings habe ich mich gelegentlich gefragt, ob wir, seitdem die klassische Formgeschichte entdeckt hat, dass die Schriften des Neuen Testaments Gemeindeliteratur sind, diese Zeugnisse nicht doch zu sehr „binnenchristlich“ lesen, gewissermaßen durch die volkscirchliche Brille, so wie dies in der ganzen Theologie mehr oder weniger der Fall ist. M. Hengel schreibt dagegen aus historischer Perspektive: „Geschichte und Theologie der Urchristenheit sind ‚Missionsgeschichte‘ und ‚Missionstheologie‘.“¹² Gleichzeitig müssen wir uns aber auch warnen lassen, einfach unser freikirchliches Vorverständnis in diese Schriften hineinzulesen, als sei vorfindliches freikirchliches Gemeindeleben von vorne herein der passende hermeneutische Schlüssel für das Verständnis der neutestamentlichen Botschaft und ihrer missionarischen Weitergabe durch die frühchristlichen Gemeinden.

Ich fasse diesen ersten Teil zusammen. Wenn wir nach den Trägern der Sendung der Kirche fragen, sind vom NT her zwei Elemente vorgegeben: – Da ist zunächst das Element der missionarischen Verkündigung durch besonders beauftragte Boten. Sie prägen das missionarische Geschehen

¹⁰ H.W. Gensichen aaO.. 451.

¹¹ Zur Diskussion vgl. U. Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, ThHK.NT 4, 1998, 312.

¹² M. Hengel, Ursprünge christlicher Mission, NTS 18, 1971, 15-38 (hier: 38).

insbesondere in der ersten und zweiten Generation. Ihr Prototyp ist Paulus. Aber gerade für ihn gilt, dass der Inhalt seines missionarischen Auftrags zutiefst in seiner Soteriologie verwurzelt ist und damit über seine persönliche Beauftragung hinaus durch die Weitergabe der Heilsbotschaft weiterwirken sollte.

– Da ist weiter das Element der Gemeinde, die ohne besondere missionarische Aktivitäten eine missionarische Ausstrahlung besitzt, sei es durch ihre Treue im Leiden (1.Petr. 3; 1.Thess 1), sei es, dass Menschen aufmerksam werden auf ihren Glauben (Röm 1,8), sei es, dass Menschen bei einem Besuch im Gottesdienst der Gemeinde unter dem Eindruck prophetischer Verkündigung zum Bekenntnis geführt werden: „Gott ist wahrhaftig unter euch“ (1.Kor 14,23-25). In der Bergpredigt ist diese selbstverständliche missionarische Existenz der Jüngergemeinde mit dem Bildwort vom Salz und Licht ausgedrückt. Der missionarische Imperativ ist nur implizit in den kritischen Rückfragen nach der eigentlich unmöglichen Unwirksamkeit von Salz oder Licht enthalten. Tragend ist der missionarische Indikativ: „Ihr seid ...“! Exemplifiziert wird das aber nicht an der Verkündigung, sondern daran, dass die Leute „eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen“ (Mt 5,13-16).¹³

Es wäre interessant, in der Geschichte von Evangelisation und Mission das Wechselspiel der Kräfte zwischen diesen beiden Kräften zu verfolgen. Es gab Zeiten, in denen eines von beiden dominierte, und gelegentlich das andere fast verschwand. Für das Erwachen eines neuen missionarischen Bewusstseins und die „Erweckung“ von Menschen waren oft die von Gott

¹³ In der Diskussion ist von Andrea Strübind zu Recht darauf verwiesen worden, dass es im paulinischen Gemeindeverbund ein Bindeglied zwischen den beiden Elementen gibt, und zwar in Gestalt der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, die sich aus den Gemeinden zur Mithilfe in der missionarischen Arbeit des Apostels zur Verfügung stellten. W.-H. Ollrog, dessen Buch „Paulus und seine Mitarbeiter“ (WMANT 50, 1979) für diese Einsicht grundlegend ist, schreibt unter der Überschrift „Die Mitarbeitermission als Gemeindemission“ (aaO., 119): „Die Gemeinden wurden durch ihre Delegierten in der Missionsarbeit bei Paulus vertreten und dokumentierten damit ihre Mitverantwortung und Teilhabe am paulinischen Missionswerk. Sie bekundeten damit, das die Mission überhaupt und die des Paulus speziell ihre Sache und Aufgabe war – nicht etwa ein abseits von ihnen geschehendes, auch ohne sie funktionierendes Unternehmen des (dazu berufenen) Apostels. Die Mission ist hier nicht als eine Angelegenheit der Apostel verstanden, sondern als Funktion der gesamten Gemeinde“ (aaO., 121). Aber auch Ollrog stellt fest, dass „sooft Paulus auf die missionarische Verkündigung zu sprechen kommt, ... niemals eine Gemeinde als Ganze Subjekt des Handelns“ ist (130), und sich auch „bei Paulus sonst keine grundsätzlichen Ausführungen über den Zusammenhang von Mission und Gemeinde [finden]; auch und gerade nicht in solchen Passagen, in denen er seine Mission zum Thema macht“ (132).

in besonderer Weise berufenen Evangelisten entscheidend, für die Dauer einer Bewegung und die stetige Ausbreitung dagegen die Existenz von missionarischen Gemeinschaften mit ihrer Ausstrahlung und Integrationskraft maßgebend.

Paradebeispiel in der Missionsgeschichte dafür ist das Wirken von George Whitefield und John Wesley. George Whitefields Arbeit war evangelistisch gesehen die wesentlich eindrucksvollere, aber sie blieb in ihrer Wirkung im wesentlichen auf den unmittelbaren Einfluss seiner Predigtstätigkeit beschränkt, während Wesley die Erweckten in Gemeinschaften und Klassen sammelte und somit nicht nur den Suchenden und den Glaubenden eine geistliche Heimat gab, sondern auch Keimzellen weiteren, intensiven missionarischen Wirkens schuf.

Es ist übrigens bemerkenswert, dass in der Berufung dieser Evangelisten die klassischen Missionsbefehle der Bibel keine herausragende Bedeutung hatten. Dies mag eher bei denen der Fall gewesen sein, die zu einem neuen Aufbruch in die Heidenmission aufriefen. Die evangelistische Predigt unter den Zeitgenossen war viel eher die Konsequenz des neuen Verständnisses der Botschaft von der Rechtfertigung aus Gnaden, das dazu antrieb, dieses Evangelium anderen Menschen nahe zu bringen. Die grenzüberschreitende Kraft des Evangeliums, die Paulus in seinem Weg von den Juden zu den Heiden erfuhr, war für Whitefield oder Wesley in der inneren Nötigung spürbar, nicht mehr nur in den Kirchen zu predigen, sondern unter freiem Himmel z.B. zu den entkirchlichten Arbeitern auf den Plätzen Londons oder vor den Bergwerken um Bristol. Aber 50 Jahre nachdem Wesley selbst den Schritt nach draußen zu den Menschen getan hatte, mahnte er seine Anhänger leidenschaftlich, sich nicht ihrerseits in ihren Kapellen zu verstecken, sondern hinauszugehen zu den Menschen, die nicht von sich aus in die Versammlungen kamen.¹⁴

Vielleicht hätten sich die so gescholtenen Gemeinden auch auf die stille Leuchtkraft ihres Zeugnisses berufen können. Wesley war hier anderer Meinung. Die Frage ist auch heute virulent. Wie sehr muss eine Gemeinde „aus sich herausgehen“, um ihren missionarischen Auftrag zu erfüllen? Wir haben in den letzten Jahren sehr stark auf die missionarische Kraft der Gemeinde gesetzt, weil die Zeit der Starevangelisten vorüber zu sein schien. Können wir auf die Dauer auf solche Rufer verzichten? Oder brauchen wir auch die Billy Grahams und Ulrich Parzanys? Wie viel Ak-

¹⁴ Vgl. die eindrucksvollen Mahnungen in „Minutes of Several Conversations between the Rev. Mr. Wesley and Others; From the Year 1744 to the Year 1789“, The Works of John Wesley, Third Edition, rp. 1984, Vol. VIII, 300.

tion braucht die missionarische Gemeinde? Das ist eine kontroverse Frage in unserer Kirche, insbesondere zwischen Ost und West. Viele in Ostdeutschland weisen auf die missionarische Kraft der unspektakulären Gemeindegemeinschaft in der DDR hin, wo man treu seinen Gottesdienst hielt, die Bläser auf dem Vorplatz spielten und das konsequente Zeugnis derer, die bereit waren, für ihre Überzeugung auch Nachteile in Kauf zu nehmen, die deutlichste missionarische Stimme war. Genügt das auch heute in einer ganz anderen Zeit?

Das Neue Testament gibt in dieser Frage keine direkte Entscheidungshilfe, denn es kennt sowohl die missionarische Aktivität, die bewusst Grenzen überschreitet, als auch das stille Zeugnis der Gemeinde. Die Entscheidung, wozu wir berufen sind und was dem Evangelium in unserer Situation entspricht, wird uns nicht abgenommen.

2. Der Inhalt der Mission und die missionarische Botschaft

Die Frage, der wir uns hier stellen, lautet: Was haben wir weiterzugeben? Was haben wir zu sagen? Was ist unsere Botschaft?

Merkwürdigerweise ist diese Frage in der missionstheologischen Diskussion der vergangenen Jahre gar nicht so sehr im Mittelpunkt gestanden, wie das eigentlich zu erwarten wäre. Es scheint eben auch viel einfacher zu sein, schlicht zu sagen, dass das Evangelium von Jesus Christus, die gute Nachricht, dass Gott alle Menschen liebt, Inhalt allen missionarischen Redens und Tuns sei, als zu versuchen, etwas genauer zu bestimmen, was das im Einzelnen heißt.

Es kommt dazu, dass das NT selber keine einheitlichen und einlinigen Aussagen über den Inhalt der Sendung der Jünger bzw. der christlichen Gemeinde macht. Es gibt mindestens drei Schwerpunkte des Verständnisses von Evangelium:

– Jesus predigt das „*Evangelium vom Reich*“. Mittelpunkt seines Wirkens ist die Gewissheit, dass Gottes Herrschaft ganz nahe herbei gekommen ist. Die Not der Menschen, die in ihrer Entfremdung von Gott und ihrer Versklavung unter die zerstörerischen Mächte des Bösen besteht, wird aufgehoben durch Gottes rettendes Herrschen, das im Handeln und in der Verkündigung Jesu schon jetzt das Leben der Menschen berührt. Diese Botschaft in Wort und Tat weiterzutragen, ist auch die Sendung der Jünger, die mit der Ansage der nahen Gottesherrschaft betraut und zu befreiendem und heilendem Handeln bevollmächtigt werden. *Heil geschieht in der Begegnung mit der hereinbrechenden Herrschaft Gottes in der Gestalt Jesu Christi.*

– Paulus stellt das „*Wort vom Kreuz*“ in den Mittelpunkt seiner missionarischen Verkündigung. Es ist die frohe Botschaft, dass Gott in Jesus Christus das Gericht über die Schuld der Menschen auf sich genommen und so seine heilvolle Gerechtigkeit erwiesen hat. Im Christusgeschehen hat sich diese Gerechtigkeit ein für alle Mal manifestiert und sie offenbart sich deshalb als Kraft zum Heil für alle Menschen in der Verkündigung des Evangeliums. Die Not der Menschen liegt in ihrer bewußten oder unbewußten Auflehnung gegen Gott, die in ihrer Unfähigkeit, Gottes Willen wirklich zu tun, begründet liegt. Heil erfahren die Menschen in Rechtfertigung und Versöhnung, im Frieden einer erneuerten Gemeinschaft mit Gott und in der Freiheit vom Gesetz der Sünde und des Todes. *Heil geschieht in der Begegnung mit der Gerechtigkeit Gottes in Jesus Christus.*

– In der Mitte der johanneischen Verkündigung steht die Aussage, „*Das Wort ward Fleisch*“, oder anders ausgedrückt, die Zusage: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben“ (Joh 3,16). Traditionsgeschichtlich gibt es von diesen Aussagen viele Verbindungen zu vergleichbaren Themen bei Paulus, sie sind also im Kern nicht nur johanneisches Sondergut. Das Heilsgeschehen gründet im Kommen Jesu in diese Welt als Gesandter des Vaters und als Bild des unsichtbaren Gottes, in dem Gottes Herrlichkeit in einer gottfernen Welt aufscheint und durch den die Menschen das geschenkt bekommen, was das Wesen Gottes im Letzten kennzeichnet: Leben, ewiges Leben. Die Not, die hier angesprochen wird, ist die Gefangenschaft in einer gottfeindlichen Welt, der sich die Menschen selber ausgeliefert haben und aus der sie nur der Anruf von Gottes Fleisch gewordenem Wort befreien kann, das in Jesus Christus sich in diese Welt hineinbegibt und gerade dadurch über diese Welt und ihr widergöttliches System hinausführt. Diese Tradition spricht von einer „Verlorenheit“, die sich nicht nur auf den Ausgang eines letzten Gerichtes bezieht, sondern die existenzielle Verlorenheit eines Lebens in einer Welt ohne Gott meint und in ihrem ganzen gegenwärtigen Elend und ihrer tiefen Verfinsterung umfasst. Vom Wort Jesu gefunden zu werden und ihm zu glauben, bedeutet deshalb Heil, und dieses *Heil ist Leben aus Gott, gegenwärtiges ewiges Leben.*

Mir selber scheint es nicht zu schwer zu sein, in diesen unterschiedlichen Entwürfen der Heilsbotschaft eine gemeinsame Mitte zu erkennen. In der Begegnung mit Jesus und mit seiner Botschaft begegnet der rettende Gott, begegnet *Gottes Herrschaft, Gottes Gerechtigkeit, Gottes Herrlichkeit* – alles Begriffe, die sowohl *Gottes Gottheit* als auch *seine heil-*

volle Zuwendung zu den Menschen kennzeichnen. Menschen dürfen in Jesus Christus erfahren, dass Gott Ja zu ihnen sagt, obgleich ihr Leben vom Nein eigener und fremder Schuld, vom Nein der Begrenzung und Vergänglichkeit des Geschöpfes, vom Nein gottwidriger Mächte umstellt und bestimmt scheint. Gottes Ja kommt den Menschen in Person und Werk Jesu ganz persönlich nahe und beansprucht zugleich, das letzte Wort über das Geschick der ganzen Welt zu sein.

Es wäre auch nicht schwierig aufzuzeigen, dass auch im Alten Testament gerade dort, wo sich ein missionarischer Horizont auftut, die Offenbarung von Gottes Gerechtigkeit und Gottes Königsherrschaft und das Aufscheinen seiner Herrlichkeit vor allen Völkern tragender Inhalt der Verkündigung ist (vgl. Deuteronomus). Dass der wahre Gott der „Gott für uns“ ist, das ist Kern der biblischen Heilsbotschaft, und dass der „Gott für uns“ immer auch „Gott für die anderen“ sein will, ist Motor und Motivation für missionarisches Handeln in der ganzen Bibel.

Die Tatsache, dass die Heilsbotschaft des Neuen Testaments eine letzte Einheit darstellt und doch nicht uniform ist, sondern in unterschiedlichen Kontexten auch unterschiedliche Ausprägungen annimmt, scheint mir eine große Hilfe und Ermutigung für die Kontextualisierung der Botschaft heute zu sein. Gerade auch dass die Not, für die diese Botschaft Hilfe bringen will, mit unterschiedlichen Akzenten gesehen wird, kann der heutigen Verkündigung helfen, auf die wirkliche Not der Adressaten zu reagieren und nicht durch die Verkündigung die Notlage erst schaffen zu müssen, aus der wir die Menschen dann retten wollen. Dabei bleibt freilich offen, inwiefern Menschen die letzte Not ihres Lebens wirklich kennen, so lange sie noch nicht die Dimension des lebendigen Gottes in ihrem Leben erfahren haben, und ob sie nicht vielmehr durch die Verkündigung des Evangeliums und das Wirken des Geistes auf sie aufmerksam gemacht werden müssen. Aber in jedem Fall ist deutlich – um etwas plakativ zu reden –, dass man einer allein stehenden Mutter, die von der Sozialhilfe lebt, und einem Banker in Frankfurt – wenn man denn dazu kommt, ihm etwas zu sagen – das Evangelium nicht unbedingt mit den gleichen Worten und Begriffen sagen muss (oder darf), und es doch das selbe Evangelium bleiben kann.

Nun ist es für mich interessant, gerade mit Kirchengeschichtlern das Phänomen zu diskutieren, dass im Verlauf der Geschichte der Kirche aus diesen unterschiedlichen Gestalten der Botschaft auch sehr unterschiedliche Schwerpunkte herausgegriffen wurden. In der alten Kirche (und im Grunde genommen bis heute auch in der östlichen Orthodoxie) ist die erlösende Kraft der Inkarnation Grundlage der Heilsbotschaft. Das gab

den trinitarischen und christologischen Streitigkeiten ihre Schärfe, denn hier stand ja wirklich das Heil der Menschen auf dem Spiel, und das war dann auch die Botschaft, die man an die Zeitgenossen weitergab. Irenäus formulierte: „Dazu nämlich ist das Wort Gottes Mensch geworden und der Sohn Gottes zum Menschensohne, damit der Mensch das Wort in sich aufnehme und, an Kindesstatt angenommen, zum Sohn Gottes werden. Denn anders konnten wir nicht die Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit empfangen, als indem wir mit der Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit vereint würden.“¹⁵ Athanasius brachte dies auf die klassische Formel: „Er wurde Mensch, auf dass wir vergöttlicht würden“.¹⁶

Demgegenüber geht die ganze abendländische Theologie sehr viel stärker von dem verantwortlichen Gegenüber zwischen Gott und Mensch aus – und so unterschiedlich dann auch die Rechtfertigungs- und Gnadenlehre im Einzelnen gestaltet wird, so bleibt die Grundkategorie des Heils die gnädige Annahme durch Gott. Tendiert die römisch-katholische Heilsverkündigung dazu, die durch Gottes Gnade ermöglichte Mitwirkung der Menschen zum Heil in den Mittelpunkt zu stellen, war es vor allem die lutherische Rechtfertigungslehre, die den bedingungslosen Freispruch der Menschen im Gnadenurteil Gottes in Jesus Christus zu befreienden Grundlage christlicher Existenz machte, und damit – vor allem bei Luther selbst – trotz aller Begrenzung eine zutiefst kongeniale Neuinterpretation der Verkündigung des Paulus erreichte. (Allerdings gab es schon in der Reformationszeit evangelische Kreise, die auf Grund des Studiums der Evangelien, insbesondere der Bergpredigt, fragten, ob nicht angesichts dessen, dass wir durch Christus teuer erkaufte sind, auch vom Preis der Nachfolge geredet werden müsse.)¹⁷

Bemerkenswert ist in jedem Fall, dass in der Folgezeit dort, wo die missionarische Verkündigung der Rechtfertigungsbotschaft wieder in den Mittelpunkt tritt, also in der methodistischen (und wohl auch der pietistischen) Erweckungsbewegung, die Rechtfertigungsverkündigung einge-

¹⁵ Adv Haer III, 19,1 (Nach BKV. Irenäus I, 1912, 293).

¹⁶ De incarnatione 54. Vgl. dazu und zum Folgenden: O.H. Pesch/A. Peters, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung² 1989; M. Seils, Art. Heil und Erlösung IV. TRE 14, 1985, 622-637.

¹⁷ Zum missionarischen Ethos der Täuferbewegung, das so gut wie nie in den einschlägigen Darstellungen berücksichtigt wird, vgl. H. Fast, Der linke Flügel der Reformation, KlProt IV, 1962 (1988), XXI: Die Täufergemeinde als erste protestantische „Freikirche“ „besaß die Freiheit, neben sich die Existenz einer anders denkenden ‚Welt‘ anzuerkennen. Nicht dass sie deren Existenz und d.h. die Existenz des Unglaubens, hätte rechtfertigen wollen! Vielmehr setzte sie alles daran, die ‚Welt‘ durch das Evangelium wachzurufen (Mission).“

bettet wird in die Verkündigung von Wiedergeburt und Heiligung. Die Neugestaltung des Lebens aus der Gnade heraus wird wichtig, und dies ist – gerade auch im Gegenüber zur Aufklärung und zur auf Weltbewältigung ausgerichteten Moderne – offensichtlich die zukunftsweisendere Konzeption.

Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts ist es dann zu einem verstärkten Wahrnehmen der ursprünglichen Verkündigung Jesu gekommen – zunächst mit einem antidogmatischen Effekt und somit auch im Gegensatz zur herkömmlichen soteriologischen Verkündigung von Schuld, Gericht und Vergebung, dann allerdings auch durchaus mit einem „volksmissionarischen“ Anliegen, das „Wesen des Christentums“ gerade auch den kirchlich Entfremdeten zu erschließen.¹⁸ Und in der Tat haben in unserem zu Ende gehenden Jahrhundert viele Menschen den Zugang zur christlichen Botschaft über die – wie immer verstandene – Bergpredigt und die sich in den Evangelien manifestierende „Menschlichkeit“ Jesu gefunden, wobei allerdings für eine freikirchlich geprägte Perspektive die Frage offen bleibt, wie viel hier noch von der Erfahrung von Heil gesprochen werden kann.

Umgekehrt hat dann die wohl erfolgreichste missionarische Bewegung dieses Jahrhunderts, die Pfingstbewegung und der sich an sie anschließende charismatische Aufbruch, auf eine sehr eigenständige und eigentümliche Weise auf die Verkündigung Jesu zurückgegriffen und sehr stark den durch Pfingsten gegenwärtig gemachten Sieg des Gekreuzigten als Weiterführung der Bevollmächtigung der Jünger zu heilendem und befreiendem Handeln ausgelegt und danach gelebt. Und es wäre sicher interessant – wenn auch vielleicht noch verfrüht – zu analysieren, warum gerade diese Form der Heilsverkündigung die Nöte und Sehnsüchte vieler Menschen, vor allem in der so genannten dritten Welt, angesprochen hat.¹⁹

Aus der herkömmlichen abendländischen Perspektive heraus stellt sich dabei allerdings sofort die Frage, wo die Grenzen sind, die einem solchen Eingehen auf die Sehnsüchte der Menschen von Evangelium her gesetzt sind, und damit auch die Frage nach der Identifizierbarkeit des Evangeli-

¹⁸ Beispielhaft dafür A. v. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 1900 (Neuedition mit Kommentar durch T. Rendtorff, Gütersloh 2000).

¹⁹ Ein Versuch einer solchen Analyse findet sich bei W. Hollenweger, *Charismatisch-pfingstliches Christentum*, 1997. Ich bin aber nicht sicher, ob seine sehr emanzipatorische, sozialkritisch und interkulturell orientierte Interpretation der Pfingstbewegung das Selbstverständnis der Mehrzahl ihrer Anhänger trifft. Vgl. die ganz anders akzentuierte Analyse von R. Hempelmann, *Kontinuität und Wandel der Pfingstbewegung*, MD EZW 61, 1998, 33-46 (hier: 41f).

ums in solch unterschiedlicher Gestalt. Es wird wohl z. B. sowohl einem mennonitischen als auch einem lutherischen Theologen schwer fallen, in der Verkündigung der brasilianischen Igreja Universal do Reino de Deo das wieder zu erkennen, was er selbst unter evangelischer Heilsbotschaft versteht.²⁰ Und doch scheint diese Verkündigung gerade auch unter der armen, der Kirche ganz entfremdeten Bevölkerung mehr Menschen anzusprechen als irgend eine andere missionarische Bewegung im Lande. Wie verhalten sich inhaltliche Kriterien zum Kriterium der Wirkung und des Erfolgs?

Oder um ein ganz anderes Beispiel zu nennen: Es gibt eine sehr berührende Erzählung von der Übernahme des Christentums durch den Kiewer Rus im 10. Jahrhundert. Man hatte dort eingesehen, dass das Land eine neue Religion brauchte. Darum sandte Großfürst Vladimir Gesandte zu den muslimischen Bulgaren und zu den katholischen Deutschen; aber sie fanden nicht, was sie suchten. Erst nachdem sie die Pracht und Schönheit des byzantinischen Gottesdienstes erlebt hatten, war die Entscheidung klar, denn – so sagten die Gesandten – „wir wissen ..., dass Gott wahrhaftig unter den Menschen weilt“.²¹ Der Bericht ist ein beredtes Zeugnis für die orthodoxe Überzeugung von der missionarischen Ausstrahlung der Liturgie der Kirche, die gerade auch in Zeiten der Verfolgung und Unterdrückung heilvoll erfahren wurde, eine Überzeugung, die die orthodoxen Kirchen so empfindlich und auch wehrlos angesichts westlicher Evangelisationsmethoden in ihren Ländern macht. Aber wie verhält sich diese Auffassung von Gottes Gegenwart im Gottesdienst zu dem, was das Neue Testament als heilvolle Offenbarung Gottes in Christus unter den Menschen bezeugt?

All das sind Fragen, die in den Umkreis des Projektes einer Konsultation über die gemeinsame Aufgabe von Mission und Evangelisation in Deutschland gehören. Hier werden wir uns fragen müssen, ob uns das neutestamentliche Zeugnis hilft, die vielfältige Gestalt missionarischen Lebens und Handelns von Kirchen zu respektieren und zugleich auf die entscheidende Mitte auszurichten, die darin besteht, Jesus Christus das Heil der Menschen zu verkündigen?²²

Und das scheint mir allerdings der entscheidende biblisch-theologische Impuls für die Mission der Gegenwart zu sein, dass die biblische Theolo-

²⁰ Zu dieser Bewegung vgl. J. Eber in MD EZW 55, 1992, 302 f.

²¹ Ich zitiere nach K.H. Bieritz, Erlebnis Gottesdienst, WzM 48, 1996, 488 f.

²² Vgl. die Dokumentation „Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene“, EMW-Hamburg 1999.

gie deutlich macht, wie die Botschaft des Evangeliums in ihrer Vielfalt *und* in ihrem Bezug auf die letzte Mitte des Christusgeschehens auch in die vielfältigen Notsituationen heutigen Lebens hineinspricht und Menschen das rettende Wort Gottes zuspricht und so christliche Gemeinden befähigt, diese rettende Botschaft mit anderen Menschen zu leben. Die differenzierte Entfaltung der Botschaft führt nicht in die Beliebigkeit und die Ausrichtung auf die Adressaten nicht zu einer rein erfolgsgesteuerten Kundenorientierung. Die unverwechselbare Mitte der Schrift, wie sie durch Rechtfertigungsbotschaft und Kreuzestheologie gekennzeichnet ist, wird zur Triebfeder, „den Griechen ein Grieche und den Juden ein Jude“ zu werden und gerade so mit ihnen die Identität des Evangeliums, das „Gott ist für uns“, zu leben.

3. Das Ziel der Mission und die missionarische Methode

In diesem Abschnitt fragen wir danach, was das Ziel der Sendung der Kirche ist, wozu sie gesandt ist und was sie erreichen soll. Damit hängt eng die Frage nach der Methode zusammen; je nach der Zielsetzung werden auch die Wege gewählt werden müssen, auf denen dieses Ziel erreicht werden soll.

Um das mit einigen einfachen Vergleichen zu illustrieren: Ist die Botschaft, die wir weiterzugeben haben, eher eine Postwurfsendung, durch die alle informiert werden sollen (vielleicht mit Ausnahme derer, die sich ausdrücklich verbitten, Werbematerial zu erhalten) oder gleicht sie vielmehr einem Einschreiben mit Rückschein, auf das in jedem Fall Antwort erwartet wird?

Oder noch präziser gesagt: Haben wir eine Botschaft weiterzugeben, die unabhängig von der Reaktion des Empfängers gültig und wirksam ist, oder löst erst die Annahme dieser Botschaft ihre positive Wirkung aus (bzw. ihre Verweigerung entsprechende negative Sanktionen)? Ist also die Weitergabe der Botschaft eher mit der Ankündigung zu vergleichen, dass nach einer langen Regenperiode bald wieder dauerhaft die Sonne scheinen werde, oder vielmehr mit der Ankündigung einer Amnestie, der alle die teilhaftig werden, die rechtzeitig zum festgesetzten Termin ihr Gnadengesuch einreichen? Wer die Diskussion der letzten Jahrzehnte kennt, wird zugeben, dass diese Beispiele keineswegs künstliche Alternativen sind, sondern durchaus ihr Pendant im theologischen Gespräch um Mission und Evangelisation haben. Und auch hier wird man zunächst einmal feststellen müssen, dass auch das neue Testament in der Frage unterschiedliche Ak-

zente setzt. Ich nenne drei, auch wirkungsgeschichtlich relativ wichtige Varianten:

a) In den Aussendungsreden der synoptischen Evangelien erhalten die Jünger den Auftrag, die unmittelbare Nähe der Gottesherrschaft anzusagen und diese Nähe durch vollmächtige Taten der Heilung und Dämonen-austreibung zeichenhaft darzustellen. Obwohl der Auftrag der Jünger teilweise auch den Ruf zur Umkehr umfasst, spielt die Reaktion der Betroffenen nicht die entscheidende Rolle. Ziel der Sendung ist, in Wort und Tat Zeichen der Gottesherrschaft aufzurichten, indem Kranke geheilt, Besessene befreit werden und die Armen die frohe Botschaft hören, dass ihnen besonders Gottes Verheißung gilt. „*Einführung in die Gottesherrschaft*“ hat das der methodistische Theologe William Abraham genannt und damit seine Zielsetzung von Evangelisation umschrieben.²³

b) Im klassischen Missionsbefehl des Neuen Testaments, Matthäus 28,16-20, steht die Sendung der Jünger unter einem ekklesiologischen Vorzeichen. Ihr Auftrag besteht darin, alle Völker zu Jüngern zu machen, und zwar durch die Taufe und durch die Unterweisung in den Geboten Jesu. In dieser fast schon im Ansatz „volkskirchlich“ zu nennenden Konzeption ist das Ziel der Mission die *Einfügung in die Gemeinschaft der Kirche* und die Hinführung zur Ethik Jesu. In Taufe und Katechetisierung sah man dann auch im katholischen Bereich die Aufgabe der Christianisierung von Völkern; aber auch die klassische Volksmission bzw. innere Mission der evangelischen Kirche in Deutschland konnten sich in diesem Konzept wiederfinden.

c) In der Tradition der Missionstheologie des Paulus und der Apostelgeschichte sind die zentralen Aussagen der missionarischen Verkündigung der Zuspruch der Vergebung der Sünden bzw. der Rechtfertigung und der Rettung im Endgericht für alle, die Gottes Heil in Jesus Christus für sich im Glauben annehmen. Ziel der Mission ist, dass die Hörer und Hörerinnen der Botschaft sich zur Umkehr bewegen lassen und dass ihnen zugesagte Heil im Glauben annehmen, oder mit anderen Worten: Der Ruf und die *Einladung zum Glauben*. Das ist die Grundlage der evangelistischen Predigt in der ganzen evangelikalen Bewegung.

Es ist unschwer zu sehen, dass diese unterschiedlichen Zielbestimmungen auch auf die verschiedenen missionarischen Konzeptionen unserer Zeit durchschlagen und sich in befreiungstheologischen, charismatischen, volkskirchlichen oder evangelikalen Ausformungen missionarischer Praxis und Theorie auf die eine oder andere Weise wiederfinden.

²³ W.J. Abraham, *The Logic of Evangelism*, 1989.

Ich denke, es ist aber auch das gemeinsame Grundanliegen dieser verschiedenen Zielbestimmungen missionarischen Handelns zu erkennen. Es geht in der Sendung der Kirche darum, den Menschen Gottes rettende Gnade nahe zu bringen und ihr Leben davon heilvoll bestimmen zu lassen. Missionarisches Handeln und missionarische Verkündigung leben und reden von dem, was Gott zum Heil der Menschen getan hat und tut; sie zielen aber zugleich darauf, diejenigen, denen Gottes Heilshandeln gilt, in den Wirkungsbereich dieses Handelns einzubeziehen und die Wirklichkeit des rettenden Gottes zu ihrer Lebenswirklichkeit werden zu lassen.

Für mich hat Paulus das Verhältnis zwischen dem, was Gott ein für alle Mal in Christus zum Heil der Welt getan hat, und dem, was unter der Verkündigung der Botschaft noch geschehen soll, in 2.Kor 5,19f. in unübertroffener Klarheit zusammengefasst: „Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung. So sind wir nun Botschafter an Christi statt, denn Gott ermahnt durch uns; so bitten wir nun an Christi statt: Lasst euch versöhnen mit Gott!“

Gott hat die Welt versöhnt, sein Ja zu jedem Menschen ist ein für alle Mal gesprochen. Aber weil es nicht um Zwangsbefriedung geht, sondern um echte Versöhnung und wahren Frieden, kommt Gottes Handeln erst dann zum Ziel, wenn sich der Mensch auf Gottes Frieden einlässt und dieses Ja Gottes für sich selber gelten lässt, sich mit seinem bescheidenen, vielleicht zaghaften Ja in Gottes umfassendes Ja einschließt. Das schließt auch die Kehrseite ein, dass der Mensch dann nicht zu seiner Bestimmung findet und von Gott und damit auch vom wahren Leben entfremdet bleibt, wenn er sich Gottes versöhnendem Handeln verweigert. Oder das Ganze vielleicht noch einmal in einem anderen Vergleich ausgedrückt: Wenn einer unter Wassermangel leidenden und dürstenden Bevölkerung mitgeteilt wird, dass wieder Wasser da ist, so weist diese Aussage auf eine gültige und von der Entscheidung der Einzelnen unabhängige Wirklichkeit hin. Aber gegen den Durst hilft dies Botschaft nur denen, die sie glauben und sich Wasser geben lassen.

Diese Aussagen sind manchen Theologen, insbesondere im lutherischen Bereich, suspekt, weil sie in ihnen doch so etwas wie eine „Mitwirkung“ des Menschen zum eigenen Heil befürchten.²⁴ Gerade in der neuer-

²⁴ Symptomatisch dafür ist die Diskussion zwischen der „Arbeitsgemeinschaft Missionarischer Gemeindeaufbau in Lippe“ und der „Theologischen Sozietät in der Lippischen Landeskirche“, die in epd-Dokumentation 11/00 vom 28.2.2000 dokumentiert wird. Die „grundsätzliche Anfrage“ der Sozietät an die Arbeitsgemeinschaft lautet: „Wenn man die ‚erstmalige Umkehr‘, die ‚grundsätzliche Entscheidung‘, das ‚persönliche,

lichen Diskussion um die Rechtfertigungslehre ist deutlich geworden, dass das *sola fide* oft als eine reine Negativbestimmung gesehen wird (ohne Vorbedingung, ohne eigenes Zutun) und daher gerade in der Abwehr eines Verständnisses von Glaube als einzubringender „Eigenleistung“ eher dazu tendiert, um des *sola gratia* willen ein *sine fide* zu werden.²⁵ Es ist richtig, wenn O. Hofius vom Versöhnungsruf als dem „heilbringenden Wort Gottes“ spricht, „das die Versöhnten zum Glauben an die vollzogene Versöhnung einlädt und befreit“.²⁶ Wenn er aber dabei den Eindruck erweckt, darin sei letztlich auch schon die Antwort des Menschen eingeschlossen, verfehlt er die Pointe des Textes. Dass diese Antwort bewirkt werden soll, hängt nicht an einer Theorie vom freien Willen, sondern liegt an der Grundüberzeugung der Bibel vom Menschen als einem Gott antwortenden Gegenüber.

Umgekehrt stellt sich freilich an diejenigen, die eher einem evangelikal-missionarischen Verständnis nahe stehen, die Frage, ob ihre Form, die Antwort des Glaubens zu fassen und dann auch anzuerkennen, nicht oft zu eng ist. Wie eindeutig lässt sich sagen, ob ein Mensch Gottes Versöhnung für sich angenommen hat? Zunächst würde es in der Natur der Sache liegen, davon auszugehen, dass er das selber am besten wissen muss. Aber die Art wie das bejaht wird, kann je nach kirchlicher Sozialisation sehr unterschiedlich ausfallen und daher für andere sehr fremd klingen.

Das führt zu dem für Freikirchen in Europa seit Anfang ihres Wirkens so heiklen Problem der Mission unter Christen bzw. unter Menschen, die zu einer Kirche gehören, aber sehr unterschiedliche Beziehungen zu dieser Kirche und ihrer Botschaft haben.

John Wesley hat in einer Kontroverse über diese Fragen den Satz geprägt: „None is a true Christian till he experiences it.“²⁷ Als er diesen Satz 1745 an „John Smith“ schrieb, war er sich auch im Klaren, was er unter einer solchen „Erfahrung“ meinte. Er verstand darunter das Zeugnis des

entschiedene Ja² des Menschen zum Dreh- und Angelpunkt des christlichen Lebens und der kirchlichen Verkündigung erklärt – wird der Glaube nicht zu einem Werk des Menschen?“ (S. 12; vgl. auch die instruktive Gegenüberstellung der beiden Standpunkte aaO., S. 5).

²⁵ So G. Wainwright, Rechtfertigung: Lutherisch oder katholisch? Überlegungen eines methodistischen Wechselwählers, KuD 45, 1999, 182-206 (hier: 206).

²⁶ O. Hofius, Erwägungen zu Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens, in: ders., Paulusstudien, WUNT 51, 1989, 13 f. (vgl. auch S. 9: „Das Evangelium ist – weil es das Wort Gottes ist – ein schöpferischer Ruf, der schafft, was er gebietet, und wirkt, wozu er einlädt“).

²⁷ Letter to „John Smith“, 30.12.1745 § 13 (in: The Works of John Wesley, Bicentennial Edition, Abingdon Nashville, Band 26: Letters II, 1740-1755, ed. F. Baker, 1982, 182).

Heiligen Geistes, dass wir Gottes Kinder sind, das uns damit unserer Annahme durch Gott gewiss macht. Er hat an dieser Meinung zwar grundsätzlich festgehalten, aber die Lebenserfahrung späterer Jahre ließ ihn doch fragen, ob man diese Grenze immer so scharf sehen könne.²⁸ (So hat er in der Erstfassung seines Tagebuchs festgehalten, dass er vor der Erfahrung der Heilsgewissheit in seiner so genannten Bekehrung am 24.5.1738 kein Christ gewesen sei, hat aber dann in einer späteren Ausgabe angemerkt: Ich bin mir dessen nicht mehr so sicher. Und im hohen Alter findet er in einer Predigt „Über den Glauben“ ermutigende Worte auch für die, die noch nicht zum gewissen Glauben eines Gotteskindes durchgedrungen sind und ist vorsichtiger als zu Beginn seiner evangelistischen Tätigkeit, den „Beinahechristen“ jedes Christsein abzusprechen.²⁹) Für seine Gemeinschaften hatte Wesley von vorne herein ein sehr viel weiteres Aufnahmekriterium. Die sollten zugelassen werden, die „danach suchen, dem ewigen Zorn zu entinnen“; die Begründung dafür war, dass der gewisse Glaube immer Geschenk sein würde und nicht eingefordert werden konnte.³⁰ Ohne dass dies ekklesiologisch genauer reflektiert worden wäre, waren diese Gemeinschaften eine Gemeinschaft von Glaubenden und Suchenden, und damit auch eine Lerngemeinschaft auf dem Weg der Nachfolge und in die Gotteskindschaft, die als Ziel des Weges zum Heil immer im Auge gehalten wurde. Angesichts des biblischen Befundes wäre zu fragen, ob wir nicht auch im freikirchlichen Bereich eine breitere Perspektive brauchen und das Ineinander von Ruf und Antwort nicht auf ein akustisches, sehr stark von Verstehen und Willen geprägtes Ereignis begrenzen dürfen, sondern ihm sehr viel breitere Ausdrucksform zugesehen müssten. Eine Glaubensgeschichte, wie die von der Heilung der blutflüssigen Frau, zeigt ja noch andere Dimensionen auf. Es könnte aber auch umgekehrt bedeuten, dass wir das Christsein eines orthodoxen Christen sehr viel stärker respektieren müssten, auch wenn uns die Art, wie er seinen Glauben begründet, eher fremd scheint. Zugleich wäre zu überlegen,

²⁸ Zu dieser Entwicklung vgl. M. Weyer, Die Bedeutung von „Aldersgate“ in Wesleys Leben und Denken. In: M. Weyer u.a., Im Glauben gewiß. Die bleibende Bedeutung der Aldersgate-Erfahrung John Wesleys, Beiträge zur Geschichte der Emk 32, 1988, 7-38 (hier: 36 ff.); W. Kläiber, Aus Glauben, damit aus Gnaden. Der Grundsatz paulinischer Theologie und die Gnadenlehre John Wesleys. ZThK 88, 1991, 313-338.

²⁹ Sermon 106: On Faith (1788), WJW 3, 1986, 492-501.

³⁰ Einzige Bedingung zur Aufnahme in die wesleyanischen Gemeinschaften: „A desire to flee from the wrath to come, to be saved from their sins“ (The Nature, Design and General Rules of the United Societies, 1743, § 4; in: WJW 9, 1989, 70). Zur heutigen Diskussion vgl. K.H. Voigt, Kirche mit Gemeinden aus Glaubenden und Suchenden, EmK-Forum 11, 1998.

ob eine solche, sehr viel ganzheitlichere „Einführung“ in die Gemeinschaft mit Gott und sein Heil uns auch Wege eröffnen, auf denen wir mit nicht religiös sozialisierten Zeitgenossen, die unsere klassischen Predigtthemen kaum verstehen, besser kommunizieren können und mit ihnen das Evangelium leben, bis sie verstehen und glauben.

Es gibt dafür auch bei Paulus, der ja eher dem Verkündigungsparadigma zuzurechnen ist, eine hilfreiche Anregung. In 1.Thess 2,7f. beschreibt er sein missionarisches Wirken mit den Worten: „Wir sind unter euch mütterlich gewesen: Wie eine Mutter ihrer Kinder pflegt, so hatten wir Herzenslust an euch und waren bereit, euch nicht allein am Evangelium Gottes teilzugeben, sondern auch an unserem Leben; denn wir hatten euch liebgewonnen.“ Damit werden Aspekte einer ganzheitlichen persönlichen Evangelisation berührt, die so etwas wie eine gelebte Hermeneutik der frohen Botschaft darstellen.

Von den Thessalonicern wird dann freilich gesagt, dass sie „das Wort der göttlichen Predigt, das ihr von uns empfangen habt, nicht als Menschenwort aufgenommen habt, sondern als das, was es in Wahrheit ist, als Gottes Wort, das in euch wirkt, die ihr glaubt“ (V. 13). Dass irgendwann einmal festzustellen ist, dass das Wort gewirkt hat und das Leben eines Menschen neu gestaltet, bleibt die klare Zielvorstellung. Wie das freilich geschieht und wie das dann auch öffentlich gemacht wird, das bleibt eine offene Frage. Wir sehen uns z.B. in unserer Kirche hier in einem merkwürdigen Dilemma. Wir haben über viele Jahre daran gearbeitet, dass unter Bekehrung nicht nur ein Vorgang zu verstehen sei, für den man Tag und Stunde angeben kann. Zugleich aber müssen wir feststellen, dass nun die Frage, wie entschieden jemand zu Christus und zur Gemeinde gehört, eher schwimmt und wir in die Gefahr geraten, Vertreter einer „Religion ohne Entscheidung“ zu werden. Oder dürfen wir uns die Sorge, wie unsere Botschaft ankommt, doch abnehmen lassen, auch wenn wir als Freikirche soziologisch gesehen nur von Entschiedenem leben können? Dürfen wir umgekehrt darauf vertrauen, dass die Botschaft des Evangeliums immer wieder zu von Gott geschenkten Entscheidungen führt, die sich dann auch ekklesiologisch gestaltend auswirken? Wir stehen vor der Aufgabe, wie wir Leben und Evangelium mit Nichtchristen in unsren Gemeinden teilen können, die damit ja nicht nur den missionarischen Zielbahnhof für die Glaubensreise darstellen, sondern Lebensraum für „Mühselige und Beladene“, Suchende und Fragende, und dabei doch die neutestamentliche Eindeutigkeit, wer zur Gemeinde gehört, nicht aus den Augen verlieren.

Ich lasse diese Fragen offen und nenne noch einmal, was ich für den wichtigsten biblisch-theologischen Impuls für die Mission der Gegenwart halte. Die biblische Botschaft ist keine Wegbeschreibung für Gottsucher, sondern das Zeugnis von dem Gott, der sich aufgemacht hat, verlorene Menschen zu suchen. Das bedeutet, dass wir in unserer immer mehr säkularisierten Welt nicht auf die Menschen warten müssen, die religiöse Fragen stellen, sondern immer wieder neu versuchen dürfen, religiösen und nichtreligiösen Menschen den Gott nahe zu bringen, der sie in Jesus Christus aufgesucht hat und sie durch das Wirken seines Wortes und die Kraft seines Heiligen Geistes in ihrem Leben auch heute besucht, um diesem Leben den Grund, den Inhalt und das Ziel zu geben, das jedes menschliche Leben braucht.

So bleibt es das Ziel unserer Mission, dass Gottes Liebe Menschen ganz persönlich trifft und sie von dieser Liebe berührt und erfüllt werden. Von dieser Grundlage aus suchen wir nach den missionarischen Methoden, die geeignet sind, Menschen dieses Nahekommen Gottes zu vermitteln, das in Jesus Christus ein für alle Mal geschehen ist und im Leben und in der Verkündigung der christlichen Gemeinde als einladende Wirklichkeit Gestalt gewinnt. Dass Gott im Leben eines Menschen ankommt, das bleibt freilich das unerzwingbare Wunder, das sein Geist bewirkt.