

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	16 (1969)
Heft:	2
Artikel:	"Erneuerung in der Mission"
Autor:	Rickenbach, Hans
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-760429

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 23.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

HANS RICKENBACH

«Erneuerung in der Mission»

*Zum Sektionsbericht II der Weltkirchenkonferenz von Uppsala 1968 **

In jeder Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen wurde bis anhin von Mission gesprochen. Jede Vollversammlung hat auch nach Erneuerung der kirchlichen Strukturen und Institutionen gerufen¹. In dieser Hinsicht hat Uppsala nichts Neues gebracht, nur das Alte vielleicht drängender und vor allem praktischer.

Verändert hat sich dagegen das grundsätzliche Verhältnis von Erneuerung und Mission. Es ist in den Diskussionen von Uppsala gerade umgekehrt worden. Früher hieß es: Wir müssen uns zuerst erneuern, damit wir dadurch zur Mission wieder fähiger werden. In Uppsala aber wird Mission als *die* kirchenerneuernde Kraft angesehen. Klar formuliert ist

* Die für unsere Studie grundlegenden Dokumente werden nach folgenden Siglen zitiert:

B = *Bericht aus Uppsala 1968*. Offizieller Bericht über die vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Uppsala, 4.–20. Juli 1968, hrsg. von N. Goodall. Deutsche Ausgabe von W. Müller-Römhild, Genf, Ökumenischer Rat der Kirchen, 1968.

E = *Sektions-Entwürfe*. Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Uppsala, Schweden 1968, Genf, Ökumenischer Rat der Kirchen, o. J.

Kfa = *Die Kirche für andere* und die Kirche für die Welt im Ringen um Strukturen missionarischer Gemeinden. Schlußberichte der Westeuropäischen Arbeitsgruppe und der Nordamerikanischen Arbeitsgruppe des Referats für Fragen der Verkündigung, Genf, Ökumenischer Rat der Kirchen, 1967.

¹ Der Bericht der Sektion «Zeugnis» in Neu-Delhi zeigt auf, «wie die Kirche zur Kirche der Pilgrime werden kann, die kühn wie Abraham in die unbekannte Zukunft vorwärtsschreitet, die sich nicht fürchtet, die Sicherheiten ihrer herkömmlichen Strukturen hinter sich zu lassen, die zufrieden ist, im Zelt ständiger Wandlungsbereitschaft zu wohnen...» in: «Neu-Delhi spricht», Stuttgart 1962, 25.

dieses neue Verhältnis von Mission und Erneuerung im Kommentar zum Sektionsentwurf II: «Wenn sich eine Kirche ihrer Zaghaftigkeit und Unfähigkeit im Blick auf die missionarische Aufgabe bewußt wird, sollte sie nicht eine Erneuerung als Vorbedingung für ein erneuertes missionarisches Handeln suchen, sondern statt dessen unverzüglich im Gehorsam die vorliegende Aufgabe anpacken – als Vorbedingung für den Empfang neuer Kräfte. Eine Kirche, die ihre Verpflichtung zur Sendung aufs neue bejaht, wird durch den Heiligen Geist *eine durch die Sendung erneuerte Kirche*»². Die Umstellung des Verhältnisses von Erneuerung und Mission ist programmatisch in den Titel des endgültigen Sektionsberichtes II aufgenommen worden: «Erneuerung [d.h. der Kirche] in der [d.h. durch die] Mission»³. Falls diese Umkehrung des Verhältnisses von Erneuerung und Mission nicht bloß auf dem Papier bleibt, lässt sich eine Radikalisierung der dynamischen und funktionalen Ekklesiologie erwarten, welche die Kirchen endlich aus ihrer Selbstbespiegelung herausführen könnte⁴. Gerade in dieser Hinsicht bietet auch der römisch-katholischen Kirche die vierte Vollversammlung des Weltkirchenrates außerordentlich wertvolle Anregungen.

Die vorliegende Arbeit möchte diesem ökumenischen Gedankenaustausch dienen. Zuerst werden in einem mehr allgemeinen Kapitel Entstehungsgeschichte und Aufbau des Sektionsberichts II von Uppsala in groben Zügen skizziert. Im zweiten Kapitel werden einige interessante Einzelaspekte des Berichts beleuchtet, die zu einer Art Neudeinition des Missionsbegriffs führen. Mit dem neuen Missionsverständnis von Uppsala werden wir uns dann im dritten Kapitel auseinandersetzen.

I. Entstehungsgeschichte und Aufbau des Berichts

1. Vorarbeiten

Der Bericht ist die Frucht verschiedener Experimente und Studien, die man gleich nach der Vollversammlung von Neu-Delhi aufnahm, um die Schlüsselbegriffe missionarischer Theologie und Praxis neu zu durch-

² E (Kommentar) 43.

³ B 26.

⁴ Vgl. H. Cox, Der Christ als Rebell, Kassel 1968, 5: «Es ist Zeit, daß wir Christen unsere Aufmerksamkeit von der Erneuerung der Kirche auf die Erneuerung der Welt lenken... Wir haben über die Einheit der Kirche, die Mission der Kirche, die Erneuerung der Kirche geredet. Wir haben viel zu viel über die Kirche geredet und nicht genug über Gottes Welt.»

denken⁵. Größten Einfluß auf die Arbeit der Sektion II hatte der Studienbericht «Die Kirche für andere»⁶, obwohl sich gewisse Teilnehmer dagegen wehrten, weil der Studienbericht viele traditionelle Auffassungen von Kirche und Mission stark in Frage stellt⁷. Das Grundkonzept des Berichts, nämlich «Mission als Humanisierung», ist ansatzweise bereits in Kfa zu finden: «Gottes erlösende Mission findet ihren Höhepunkt im Kommen Christi als wahrer Mensch und Haupt der neuen Menschheit. – Wir haben die Humanisierung als das Ziel der Mission herausgestellt, weil wir glauben, daß es mehr als andere in unserer Geschichtsepoke den Sinn des messianischen Ziels vermitteln kann»⁸. – Großen Einfluß gewann diese Studie auch auf die mehr soziologischen Abschnitte über Missionsbereiche und Missionsstrukturen der Kirche⁹. Einmal verweist der Bericht sogar ausdrücklich auf Kfa¹⁰.

Der Einfluß des Missionsdekretes des II. Vatikanums scheint nicht groß gewesen zu sein. Eine nahe Verwandtschaft besteht aber zwischen Sektionsbericht II von Uppsala und der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums über die Kirche in der Welt von heute. Auf die Gründe dafür wird weiter unten eingegangen.

2. Entwürfe und Aufbau

Als Arbeitsunterlage für Sektion II lagen drei Entwürfe vor: der offizielle Entwurf einer Arbeitsgruppe aus dem Referat für Fragen der Verkündigung in Genf und zwei Gegenentwürfe aus dem deutschen und skandinavischen Bereich¹¹. Der deutsche und skandinavische Entwurf scheinen ohne größeren Einfluß auf den endgültigen Bericht geblieben zu sein.

Es fällt auf, daß der endgültige Bericht mindestens doppelt so groß ist als der offizielle Sektionsentwurf. Die Sektion II zählte in Uppsala

⁵ Diese Vorarbeiten werden in der Einführung in den Entwurf angegeben B 19.

⁶ Vgl. die Literaturangabe in Anm. *. Der westeuropäische Bericht in Kfa ist mehr theologisch-allgemein gehalten. Die nordamerikanische Arbeitsgruppe hat unter Bezug von Soziologen und in praktischen Experimenten ein ganz neues Konzept einer missionarisch strukturierten Kirche entwickelt.

⁷ Vgl. das Arbeitsprotokoll B 24.

⁸ Kfa 88–89.

⁹ Vgl. B II, 2 a-g, S. 29–31 mit Kfa 96–97.

¹⁰ B III, 1, S. 32.

¹¹ Vgl. die Charakterisierung dieser Entwürfe in der Stellungnahme B 36–37.

die meisten Diskussionsteilnehmer und hat sehr intensiv gearbeitet. Diese intensive Überarbeitung des Entwurfs hatte allerdings zur Folge, daß der Bericht, – von der großen, klaren Dreiteilung abgesehen – sehr uneinheitlich wurde. Es scheint, daß drei getrennte Arbeitsgruppen ohne gegenseitige Koordination die drei Hauptteile redigierten.

Vom Entwurf wurde hauptsächlich das Grundkonzept «Mission als Bringen der neuen Menschheit in Christus» übernommen. Auch der theologische und praktische Gedankengang blieb weitgehend der gleiche. Der endgültige Bericht zeigt eine klare, folgerichtige Dreiteilung:

- I. «Der missionarische Auftrag» = Missionstheologie
- II. «Bereiche der Mission» = Missionsbereich
- III. «Freiheit für die Mission» = Missionspraxis

Besondere Aufmerksamkeit verdient der erste Teil. Mit ein paar knappen Strichen ist eine völlig neue Konzeption von Mission entworfen ¹²:

1. Frage der Menschheit nach sich selber.
2. Das wahre Menschenbild der Gotteskindschaft ist verschüttet.
3. Christus bringt in sich selber den erneuerten wahren Menschen.
4. Die Hinwendung zum wahren Menschen Jesus Christus.
5. Das Leben in dieser neuen Menschlichkeit.
6. Weitergabe dieser neuen Menschheit in Dialog und Zeugnis.
7. Diese neue Menschheit erfaßt den Menschen in seiner Ganzheit.

Die Parallelen dieser theologischen Gedankenfolge (wenigstens in den ersten drei Abschnitten) zum ersten Kapitel der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums sind unverkennbar ¹³.

Dieser erste theologische Teil zeigt im Entwurf noch viel weniger Profil. Man hat in die endgültige Fassung einen großen Teil der missions-theologischen Konzeption, wie sie John C. Taylor in seiner Einführung des Entwurfs entwickelt hatte, eingearbeitet ¹⁴.

Der dritte Teil des Entwurfs, der sehr mager ausfiel und eine Art eschatologischer Ausblick sein sollte, wurde einfach als Schlußabschnitt zum dritten Teil des endgültigen Berichts geschlagen. Das ist von mehr als nur redaktionellem Interesse. Damit wurde nämlich das eschatologi-

¹² B I, 1–7, S. 26–28.

¹³ Vgl. Pastoralkonstitution «Gaudium et Spes» Nr. 1–22 mit B I, 1–3, S. 26.

¹⁴ Vgl. B I, 1–4, S. 26–27 mit der Einführung in den Entwurf B 20–22.

sche Moment im Bericht noch mehr zurückgestellt. Es muß auffallen, daß heute in einem offiziellen Dokument des Weltkirchenrates das eschatologische Moment, das in der protestantischen Missionsbewegung immer eine große Rolle spielte, nur noch am Rande erscheint¹⁵.

Der endgültige Bericht erfuhr noch einige andere Einschübe und Erweiterungen, die nicht direkt dem Entwurf entnommen wurden. Die Angabe aller Quellen und redaktionellen Abänderungen würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

3. Die Sprache

Im Unterschied zum II. Vatikanum versuchte man in Uppsala, die Dokumente in einer Sprache zu verfassen, die auch der Nichtfachmann in der heutigen Kirche verstehen kann. Man findet zum Beispiel im ganzen Bericht II nur drei bruchstückhafte Bibelzitate. Dagegen erscheint das Missionsdekret des II. Vatikanums geradezu mit Schriftstellen gespickt. Auch der entsprechende Bericht «Zeugnis» von Neu-Delhi redet noch viel unbefangener in traditionell biblischen und theologischen Begriffen wie «Heiland», «frohe Botschaft», «guter Hirt» usw. Im Bericht von Uppsala ist man damit sparsam umgegangen. Das Wort «Buße» etwa hat man ersetzt durch «Entscheidung», «Wendepunkt», «Veränderung»¹⁶. Von «Mission» und «missionarisch» redet man im endgültigen Bericht allerdings wieder unbefangener als im Entwurf (hier nur 3 Mal!), obwohl auch dieser Begriff grundsätzlich in Frage gestellt wurde¹⁷.

Der Bericht vermeidet aber nicht bloß eine traditionelle Theologensprache, sondern auch gewisse soziologische Fachausdrücke wie «Subkulturen», «zone humaine» usw., die ja nur wieder zu einer neuen Geheimsprache führen würden. Jedermann soll die Berichte der Kirchenkonferenz verstehen können. Man will sich nicht in einer esoterischen Fachsprache, weder in einer altertümlich-theologischen noch in einer modern-wissenschaftlichen, verkapseln.

¹⁵ Vgl. dazu die Studie von L. WIEDENMANN: Mission und Eschatologie. Eine Analyse der neueren deutschen Evangelischen Missionstheologie, Paderborn 1965.

¹⁶ B I, 4, S. 27.

¹⁷ Vgl. die Kritik von J. ALTHAUSEN im Protokoll B 25.

II. Einzelaspekte des Berichts

1. «Neue Menschheit»

Wie die Pastoralkonstitution des II. Vatikanums setzt auch der Bericht II von Uppsala bei den Humanisierungsbemühungen und brennenden Existenzfragen der heutigen Menschen an. Wohl noch nie so radikal wurde in einem offiziellen Dokument christliche Mission ganz vom Menschen her und auf den Menschen hin verstanden. In einem faszinierenden Versuch wird die Missio Dei, an der die missionarische Kirche teilhat, als «Gabe einer neuen Schöpfung»¹⁸, als Herbeiführen einer neuen Menschheit und Menschlichkeit in Christus gedeutet.

Was ist mit dieser «neuen Menschheit» gemeint? Nicht nur eine innerliche «Herzenserneuerung», auf die der Erneuerungsprozeß in Christus oft eingeengt wird. Auch nicht eine bloß individuelle «Erweckung» und «Bekehrung». Der Mensch als ganzer, als Einzelmensch und Gesamt-menschheit, als physisches, geistiges und nicht zuletzt soziales Wesen ist von der erneuernden Mission anvisiert: «Botschaft und Dienst, die uns aufgetragen sind, haben mit mehr als nur materiellen Bedürfnissen zu tun; gleichwohl können wir uns niemals damit zufrieden geben, unsere Sorge für physische und soziale Bedürfnisse als nur zweitrangig zu behandeln. – Der Mensch ist ein unteilbares Ganzes... Wir müssen alle erfolgreichen Bemühungen um größere Gerechtigkeit, Freiheit und Würde als Teila-spekte der Erneuerung des wahren Menschseins in Christus verstehen»¹⁹.

Es ist begreiflich, daß viele in diesem Verständnis von Mission einen Rückfall in bloßen immanenten Humanismus befürchteten. Das Gespenst des Säkularismus und Horizontalismus wurde in den Sektions-diskussionen immer wieder beschworen. Besonders die orthodoxe Kirche scheint sich scharf gegen eine solche «Veräußerlichung» und «Verdies-seitigung» des Heilswerkes und der Bekehrungsaufgabe der Kirche in der Mission gewandt zu haben²⁰. Trotz der heftigen Kritik hielt man

¹⁸ B I, 1, S. 26.

¹⁹ B I, 1 und 7 S. 26, 28. Dieses Gesamtziel der Mission hat vor allem J. C. HOEKENDIJK wieder ins Licht gestellt. Er nennt diese Gesamtwirklichkeit «Schalom» und dementsprechend die Mission «Schalomisierung». Vgl. J. C. HOEKENDIJK, Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft, Stuttgart 1965, 96–108.

²⁰ Heftige Kritik hat der orthodoxe Theologe S. S. VERHOVSKOY vom St. Vladimirs Seminar in New York schon gegenüber dem Entwurf geäußert: Die

aber am Grundansatz der «Mission als Humanisierung» fest. Es blieben sogar einige ganz radikale Formulierungen im endgültigen Text des Berichtes stehen.²¹

Von der Opposition wurde vor allem immer wieder ein biblisches Verständnis der Mission gefordert. Man wird aber nicht behaupten können, das Reden von der «neuen Schöpfung» und vom «neuen Menschen» sei nur «Trendtheologie». Wenn Uppsala damit auch dem modernen Weltverständnis entgegenkommt, so hat es doch eine reiche bibeltheologische Tradition hinter sich, angefangen im AT vor allem bei Isaias, weiter im NT über Paulus bis hin zur Apokalypse.²² Die heftige Diskussion um diese Begriffe läßt jedoch vermuten, daß im Konzept «Bringen der neuen Menschheit in Christus» nicht das Ganze der missionarischen Wirklichkeit zu fassen ist. Uppsala fand hier den Mut zur bewußt einseitigen Akzentsetzung, wie man es sonst bei Verlautbarungen des Weltkirchenrates nicht gewohnt war.²³ Wohl am meisten überrascht, daß gerade bei diesen biblischen Begriffen von «neuer Schöpfung» und «neuer Menschheit» kaum auf deren eschatologischen Aspekt eingegangen wird. Wie schon gesagt, hat doch die protestantische Missionstheologie bis anhin das eschatologische Moment stark hervorgehoben, im Gegensatz etwa zur katholischen Missiologie, die unbefangener

letzte Lösung der Konflikte und Kämpfe der Menschen sei nicht im Sozialen, Ökonomischen oder Politischen zu finden, sondern im Religiösen, d. h. Geistlichen. – Die Idee des Schalom sei im Grunde genommen eine Utopie. Ökonomische Prosperität, Freiheit und auch die höchsten Formen technischen Fortschritts, all das könne die Menschheit nicht vor der geistigen und moralischen Korruption retten, die schließlich auch die großartigsten Zivilisationen der Welt zerstören werde. – Der Mensch könne nie die höchste und letzte Realität sein... Vgl. S. S. VERHOVSKOV, Drafts for sections, Uppsala 68, an Orthodox Point of View, [polykopierte Studie]. Unsere Referenz stützt sich auf die französischen Zitate von J. M. TILLARD, La Mission de l'Eglise dans les discussions d'Uppsala, in: Spiritus, Cahiers de spiritualité missionnaire 10 (1969) 67–68.

²¹ Z. B. die stark nach «religionslosem Christentum» tönende Behauptung B I, 4, S. 27: «Oft erscheint der Wendepunkt [= der Bekehrung] überhaupt nicht als religiöse Entscheidung.» – Oder der immanentistisch-evolutiv mißdeutbare Passus B II, 3, S. 32: «... in der Geschichte auf das Kommen der neuen Menschheit zuzugehen.»

²² Vgl. etwa Is 65, 17; Ez 11, 19; 2 Kor 5, 17; Eph 4, 24; 2 Petr 3, 13; Apk 21, 1.5 usw.

²³ Vgl. H. THIELICKE, Leiden an der Kirche, Hamburg 1965, 90: «Warum wirken die Kundgebungen des Ökumenischen Rates... so blaß? Warum kommen sie nicht an? Weil sie zuviel bringen wollen, weil sie allzu abgesichert zu reden wünschen und darum den Mut zu Schwerpunkten nicht aufbringen.» – Dies wird man mindestens dem Sektionsbericht II von Uppsala nicht mehr vorwerfen können.

von Vorwegnahme und Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden im Kirchenwerk sprach. Vielleicht sah Uppsala ganz einfach den «armen Lazarus» Menschheit vor der Türe liegen und vergaß darüber die spitzfindigen Sophistereien um Schon und Noch-nicht, um vertikales und horizontales Christentum.

2. *Der Missionsbegriff von Uppsala*

Mission hat auch nach Uppsala ihren *Ursprung* in Gott. Der alles tragende Anfang ist die Missio Dei, die als «Gabe einer neuen Schöpfung», als Einstiftung Jesu Christi, des neuen Menschen und Hauptes der neuen Menschheit, in die Welt verstanden werden müsse²⁴.

Was hat die Mission der Kirche an diesem Heilsgeschehen der Missio Dei auszurichten? Was ist *Inhalt und Auftrag* kirchlicher Mission? Der Bericht zeigt zwei wesentliche Aspekte der Mission: Mission als solidarisch-dialogischer Dienst an der Menschheit und Mission als Verkündigung und Proklamation der Herrschaft Christi: «Unsere Teilnahme an der missionarischen Verkündigung läßt sich so beschreiben, daß wir dem Menschen Gelegenheit geben, Christus zu antworten»²⁵. – «Botschaft und Dienst, die uns aufgetragen sind, haben mit mehr als nur materiellen Bedürfnissen zu tun; gleichwohl können wir uns niemals damit zufrieden geben, unsere Sorge für physische und soziale Bedürfnisse neben unserer Verantwortung für geistliche Bedürfnisse als nur zweitrangig zu behandeln»²⁶.

Das Engagement für physische und soziale Bedürfnisse wird also voll zur missionarischen Verantwortung gerechnet. Eine Wertung dieses Einsatzes als zweitrangig wird ausdrücklich abgelehnt. Ja, man muß sogar sagen, daß die missionarische Verkündigung hinter dem Engagement im Dienst an der neuen Menschheit weit zurücktritt.

Das Missionsdekret des II. Vatikanums zeigt dagegen noch die gewohnte Beschränkung des eigentlichen missionarischen Engagements auf die sogenannten «geistlichen Bedürfnisse»; alles andere ist irgend-

²⁴ Vgl. B I, 1 und 3, S. 26, 27.

²⁵ B I, 4, S. 27.

²⁶ B I, 1, S. 26. Dieses missionarische Engagement im sozial-ökonomischen Bereich wird an andern Stellen praktischer formuliert: «um des neuen Menschseins willen die Machtlosen ihre Macht ausüben lehren» (B II, 2 a, S. 30); «für eine gerechte Gesellschaft kämpfen, ohne die das neue Menschsein nicht voll verwirklicht werden kann» (B II, 2 b, S. 30); oder wenn B II, 2 g, S. 31 Städteplaner als zeitgemäße Missionare gefordert werden.

wie nur Präevangelisation, der eigentlichen Evangelisation untergeordnet²⁷. Auch der deutsche evangelische Missionsrat betonte noch kurz vor Uppsala eindeutig den Vorrang der Verkündigungsarbeit gegenüber dem Welteinsatz im missionarischen Bemühen: «Wenn auch in der Öffentlichkeit das Handeln der Kirchen weithin nach seinen sozialen Auswirkungen allein beurteilt wird, so müssen doch die Kirchen gemeinsam ihre *eigentliche* Motivation und ihr *wichtigstes* Ziel darin sehen, die von Gott in Jesus Christus gewirkte Erlösung den Völkern zu verkünden. – Weil wir uns zur Zeit und zur Unzeit zur Bezeugung des Evangeliums aufgefordert wissen, muß, was auch immer in Zusammenarbeit möglich und nötig werden wird, dem Auftrag untergeordnet bleiben, daß der Name Christi unter den Völkern verherrlicht werde»²⁸. Auf dem Hintergrund dieses Textes sehen wir, welch bedeutende Akzentverlagerung Uppsala im Verhältnis von Welteinsatz und Verkündigungsaufrag gebracht hat.

Als *Frucht* der Mission betrachtet Uppsala die Integrierung des Menschen in den Leib Christi, ins Leben der Kirche, der Sakamente usw.²⁹. In diesem Zusammenhang wird sehr vorsichtig vom Wachstum der Kirche gesprochen. Dieser Abschnitt (I,5) steht irgendwie als Fremdkörper im Gesamt des Berichts. Es findet hier eine unerwartete Horizontverengung vom Umfassenden der Schöpfung und Gesamt menschheit auf den engeren Kreis des Kirchenvolkes statt. Aus dem Grundkonzept des Berichts läßt sich nämlich nicht schließen, daß die Menschen nur durch den Einzug in die Kirche zur neuen Menschheit gelangen können; wenn auch umgekehrt die Kirche ganz und gar als zum Dienst an dieser neuen Menschheit verpflichtet dargestellt wird.

Uppsala kennt keinen geographischen Missionsbegriff mehr. Es ist schon auf früheren Missions- und Kirchenversammlungen zur Selbstverständlichkeit geworden, von der «Mission auf sechs Kontinenten» zu sprechen. Ganz praktisch hat der Bericht diese universale Mission

²⁷ Vgl. Missionsdekret «Ad Gentes» Nr. 7: «Ihr [= der missionarischen Tätigkeit] nachzugehen werden die Glieder der Kirche durch die Liebe getrieben, mit der sie Gott lieben und durch die sie mit allen Menschen in den *geistlichen* Gütern des gegenwärtigen wie des zukünftigen Lebens Gemeinschaft zu haben verlangen.» (Die Konzilsdokumente des II. Vatikanums werden hier und im Folgenden zitiert nach: K. RAHNER/H. VORGRIMLER, Kleines Konzilskompendium, Freiburg 1966.)

²⁸ Vgl.: Unser Verhältnis zur römisch-katholischen Mission. Promemoria des deutschen Evangelischen Missions-Rates vom 4. Januar 1967, abgedruckt in: Ordenskorrespondenz 8 (1967) 367–372. Unser Zitat 368.

²⁹ Vgl. B I, 5, S. 27–28.

am Anfang des II. Teils über die *Bereiche* der Mission dargestellt: In einer Aufzählung von Typen missionarischen Engagements steht da «der reformierte Bankier in Zürich» mit seinem «römisch-katholischen Kollegen in Buenos-Aires» Schulter an Schulter im missionarischen Dienste³⁰.

Uppsala hat versucht, in dieser weltweiten Vielfalt missionarischer Situationen gewisse Schwerpunkte zu setzen und Prioritäten aufzuzeigen³¹. Von größter Bedeutung ist dabei, daß auch die Kirchen selbst als Bereiche der Mission angesehen werden³². Theologisch gesehen, ist dies ein ur-reformatorisches Anliegen: *ecclesia semper reformanda!* Die Kirche selber ist bleibendes Objekt des Heilswerkes Gottes, der *Missio Dei*. Schon der Entwurf hatte diese dialektische Spannung einer missionierenden und doch selbst auch immer missionsbedürftigen Kirche betont: «Er [der Verkünder des Evangeliums] wird, nachdem er das Evangelium auf seine Weise berichtet hat, wieder zuhören, um zu prüfen, inwieweit seine Zuhörer und *er selber* das Evangelium verstanden oder mißverstanden haben»³³. Es erscheint da eine Kirche, die zwar als Gesandte Gottes das Evangelium ausrichten muß, aber doch immer wieder selber bescheiden in die Reihe der Hörenden, Betroffenen, Bekehrungsbedürftigen zurücktreten muß.

Praktisch aber steckt hinter diesem Abschnitt über «die Kirche als Bereich der Mission» ein ganz aktuelles Problem, nämlich die wachsende Entfremdung vieler durchaus christusgläubiger Menschen gegenüber den konfessionell verengten Kirchen. Sehr brennend wird dieses Problem vor allem in den sogenannten Freikirchen und Pfingstbewegungen in Amerika und Afrika empfunden. Der Entwurf benützt für dieses Phänomen der Abwanderung aus den traditionellen Kirchen in Sekten und Erweckungsbewegungen den soziologischen Fachausdruck

³⁰ Vgl. B II, 1, S. 29. Diese Aufzählung ist dem Kommentar zum Entwurf entnommen (E 39), allerdings unter völlig anderem Vorzeichen: Im Kommentar steht die Aufzählung noch unter dem Vorzeichen «Bekehrungssituationen», hier im Bericht aber unter dem Vorzeichen «Orte missionarischen Engagements».

³¹ Bereiche, die Priorität beanspruchen, sind z. B.: Machtzentren, revolutionäre Bewegung, Universitätsreformen, Verstädterung und Industrialisierung, Vorstädte und Landgebiete, Beziehungen der Industrienationen und Entwicklungsländer, die Kirchen selber. (B II, 2 a-g, S. 29–31.)

³² B II, 2 g, S. 31.

³³ E I, 5, S. 30. Ähnlich der Bericht, zum Dialog: «Als Christen glauben wir, daß Christus in diesem Dialog zu Worte kommt, daß er sich hier denen offenbart, die ihn nicht kennen, und daß er hier *das begrenzte und verzerrte Wissen derer korrigiert, die ihn kennen.*» (B I, 6, S. 28.)

«religiöse Subkulturen». Die Pfingstbewegung ist hier sogar ausdrücklich mit Namen genannt³⁴. Im endgültigen Bericht ist leider mit dem soziologischen Begriff auch die Sache bis auf zwei Sätze verschwunden: «Zu viele traditionelle Kirchen lehnen es ab, zu unabhängigen, schnell wachsenden einheimischen christlichen Bewegungen in Beziehung zu treten. Die christliche Gemeinde bedarf dringend der Erneuerung, wenn sie nicht zu einem geistlichen Ghetto werden soll...»³⁵

Warum haben die Kirchen der Vollversammlung von Uppsala dieses Problem übergangen? – Vielleicht weil verschiedene Pfingstbewegungen gegenwärtig mit dem Weltkirchenrat sympathisieren? Vielleicht aber auch deshalb, weil der Kommentar zum Entwurf die traditionellen Kirchen direkt als schuldig erklärte für die Separationsbewegungen im Christentum. Die Kirchen selber seien zu eng und immobil, als daß sie offen sein könnten für die ganze Breite christlich möglicher Lebensstile. Die Kirchen krankten damit selber an «häretischen Strukturen»³⁶. Natürlich gibt keine Kirche gern zu, daß sie selber «häretisch» sei und damit wiederum andere in die entgegengesetzte «Häresie» und Separation treibe. Aus diesem Grund wurde wohl dieses brennende Problem wieder zugedeckt. Nur wer den Kommentar zum Entwurf studiert, kommt bei den knappen Andeutungen des Berichts noch darauf, daß dahinter eine der brennendsten Fragen der heutigen kirchlichen Situation steckt³⁷.

³⁴ Vgl. E II, 10, S. 31–32, ebenso Kommentar E 46–49.

³⁵ B II, 2 g, S. 31.

³⁶ Vgl. E (Kommentar) 47: «Was der Soziologe als Subkulturen beschreibt, das nennt der Theologe, wenn er diesen Ausdruck auf die Kirche anwendet, ‘häretische Strukturen’. Dieser Begriff ist eine verkürzte Ausdrucksweise für konfessionelle, gemeindliche und interkonfessionelle Organisationen, für Finanzhaushalte, Liturgien, Formen des geistlichen Amtes und der Ausbildung für das kirchliche Amt, die Menschen von anderen trennen oder das Evangelium von seinen sozialen Implikationen abschneiden».

³⁷ Vgl. zu diesem Problem den Artikel: Mangelnde Liebe. Vorwurf afrikanischer Sekten gegen christliche Kirchen. In: Ruhrwort 10 (17. Dez. 1968), 3: «In der Novemberausgabe der in Uganda erscheinenden Monatszeitschrift «Nile Gazette» berichtet ein Artikel unter dem Titel «Schisma in Afrika» über die stetig anwachsende Anzahl von Afrikanern, die die christlichen Kirchen verlassen und den zahlreichen Sekten beitreten. – In den vergangenen 50 Jahren, so führt «Nile Gazette» aus, haben sich über 7 Millionen afrikanischer Christen von ihren überkommenen Muttergemeinden getrennt und sich in über 5000 Sekten neu gruppiert. Wie Fachsoziologen wissenschaftlich er härten, wird diese schismatische Bewegung zwangsläufig weiterwachsen. Folglich wird binnen 30 Jahren die Anzahl der Menschen außerhalb der herkömmlichen christlichen Kirchen größer sein als die Gesamtheit aller Katholiken und Protestanten zusammengerechnet».

3. Wandel kirchlicher Strukturen und Institutionen

«Das Volk Gottes... muß von hemmenden Strukturen in der Kirche befreit und auf sehr viel mannigfältigere Weise für die Welt, in der es lebt, geöffnet werden»³⁸. Damit beginnt der dritte Teil des Berichts. Hier wird eindringlich zu Reform, Spezialisierung, Neuschaffung und Koordination kirchlicher Institutionen aufgerufen. In erster Linie geht es um die Schaffung neuer Instrumente zur Bewältigung der von nun an viel weiter aufgefaßten kirchlichen Mission im sozialen, wirtschaftlichen und politischen Bereich. Aber auch die traditionellen Grundstrukturen des kirchlichen Lebens werden in Frage gestellt. Allerdings bleibt hier eine unüberbrückbare Diskrepanz der Meinungen stehen: «Während einige glauben, die Grundstrukturen des kirchlichen Lebens seien gegeben und daher unwandelbar, sind andere überzeugt, daß alle institutionellen Formen kirchlichen Lebens vorläufig sind und sich ändern müssen»³⁹. Praktisch werden in diesem Zusammenhang vor allem das sich monopolistisch gebärdende Parochialsystem und die alten Missionsgesellschaften in Frage gestellt⁴⁰.

Hinter all diesen detaillierten Vorschlägen zur Erneuerung kirchlicher Institutionen steht aber eine ganze Philosophie und Theologie des Wandels, wie sie erst in unserer Zeit wieder entdeckt wurde. Vor allem Kfa hat hier schöpferische Vorarbeit geleistet: «Bis ins 17. Jahrhundert hinein hat der Mensch im angenehmen Horizont eines geschlossenen, ausmeßbaren und geordneten Kosmos gelebt. Durch die neuen Entdeckungen wurde das unmöglich. Die Struktur der Welt konnte nicht mehr als zeitliche Reflexion eines ewigen Originals gedacht werden ... Nun wird Geschichte verstanden als Erfahrung des Wandels»⁴¹. – Kfa

³⁸ B III, 32.

³⁹ B III, 33. Die gleiche Meinungsverschiedenheit ist auch in den Diskussionen der Sektion I aufgetaucht, wo es um eine dynamisch verstandene oder ein für alle Male gegebene Katholizität ging (B 17). Leider haben die Sektionen sehr wenig Kontakt und Austausch miteinander gepflegt.

⁴⁰ B III, 33. Vgl. Kfa 33–34 über die relative Bedeutung der Paroche: «Solange die Kirchen dabei verharren, die Paroche oder die Ortsgemeinde als die normative Struktur zu betrachten, werden sie dem Leben in seinen wichtigsten Aspekten nicht begegnen. Die Ortsgemeinde kann immer noch einigen Lebensbereichen dienen... Wenn sie dazu gebracht wird, die neue Situation, der sie gegenübersteht, zur Kenntnis zu nehmen, dann würde sie dazu frei, ihren besonderen begrenzten Arbeitsbereich anzunehmen, d. h. ihren Platz als eine Form von Gemeinde unter anderen zu erkennen».

⁴¹ Kfa 15.

hat auch die Beziehung von Gott, Kirche und Welt neu überdacht und das traditionelle Schema Gott-Kirche-Welt gerade umgekehrt in: Gott-Welt-Kirche⁴². Die Welt steht im Brennpunkt des göttlichen Heilswillens, nicht die Kirche. Da die Kirche also ganz für die Welt da ist, «haben sich die Kirchen auf eine sich fortwährend verändernde Welt einzurichten, deren einzig unveränderliches Kennzeichen der ständige Wandel ist»⁴³. Damit muß es der Welt gleichsam erlaubt sein, «die Tagesordnung der Kirchen aufzustellen»⁴⁴. «Im Vertrauen auf die Treue Gottes wagen es die Christen, auch die überkommenen Formen der Kirche dem Test der Geschichte zu unterwerfen»; das darum, «weil unsere Kenntnis Gottes in Christus uns zu dem Bekenntnis nötigt, daß Gott sein Ziel mitten in der Welt und ihren geschichtlichen Prozessen verwirklicht». – «Dann wird die Frage zentral: wieweit dient das, was wir ererbt haben, noch der Mission Gottes?»⁴⁵

Neben diesen mehr abstrakten philosophisch-theologischen Gründen für Veränderung kirchlicher Apparaturen wird auch die schlichte Tatssache der Evangelien angeführt, daß der Herr zu seinen irdischen Lebzeiten recht unbefangen mit religiösen Institutionen und Gesetzeswerken umsprang: «Sein [des Laien Jesus von Nazareth] Menschsein durchbricht die üblichen Kategorien aller übrigen Menschen. Er war heilig und doch dem Sünder näher als alle Sünder. Er war Gott, und doch mißachtete er die religiösen Traditionen. Er übertrat die frommen Gebote seiner Zeit, und doch war er kein Anarchist»⁴⁶.

In diesen Abschnitten, wo viele Formen kirchlichen Lebens in Frage gestellt werden, trägt nun die «Theologie der Revolution» auch innerkirchlich ihre ersten Früchte⁴⁷. Die Kirchen können sich ja nicht zu Anwälten der Veränderung in der Welt machen, bevor sie zuerst ihre eigene Wandlungsbereitschaft unter Beweis gestellt haben.

Dieser Teil des Berichts über Reform und Neuschöpfung kirchlicher Verfassung und Institution hätte gewiß noch an Aktualität gewonnen,

⁴² Kfa 19–20.

⁴³ Kfa 15.

⁴⁴ Kfa 23–24.

⁴⁵ Kfa 16.

⁴⁶ E I, 1, S. 29.

⁴⁷ Vgl. etwa T. RENDTORFF/H. E. TÖDT, Theologie der Revolution. Analysen und Materialien, edition suhrkamp 258, 1968. – C. E. BRAATEN, Theologie der Revolution, in: Lutherische Monatshefte 7 (1968) 215–220. Ebenso Evangelische Theologie 27 (1967), Heft 12, das dem theologischen Problem der Revolution gewidmet ist.

wenn das Problem der «religiösen Subkulturen» mutiger angepackt worden wäre. Das Mißtrauen und die Skepsis vor allem unter der jungen Christengeneration ist groß: man zweifelt, daß die traditionellen Kirchen einer grundlegenden institutionellen Reform fähig sind und bleiben, und sieht als mögliche Folge solchen Versagens, daß der aktuelle Christenglaube sich nur am Rande oder außerhalb der Kirche entfalten kann.

III. Hat Uppsala ein neues Verständnis von Mission gebracht?

Wir finden nirgends im Bericht eine eigentliche Definition kirchlicher Mission. Die Reflexion in unserem zweiten Kapitel über einzelne interessante Aspekte im Bericht II von Uppsala hat aber doch gezeigt, daß hier eine tiefgreifende Umwandlung des Missionsverständnisses stattfand.

1. Ausweitung des traditionellen Missionsbegriffs

Nach dem traditionellen Missionsverständnis ist es «eigentliche» (ob nun direkt oder indirekt anvisierte) Absicht der kirchlichen Mission, zum vertrauenden Glauben an den einen wahren Gott und zu einer personalen, expliziten Beziehung zum Welterlöser Jesus Christus zu führen. Diese «Bekehrung» wird stark individuell und vertikal verstanden. Als Konsequenz der Bekehrung ergibt sich dann selbstverständlich, wenn auch sekundär, eine neue soziale Einstellung des Bekehrten zu seiner Mitwelt. Die traditionellen «Missionen» haben sich natürlich auch immer wieder caritativ betätigt, wo sozial-ökonomische Notstände das erforderten. Diese Caritas blieb aber stets in einem ungeklärten Spannungsverhältnis zur «eigentlichen» Aufgabe der Verkündigung und Bekehrungsarbeit. Einerseits nützte man die sozial-ökonomische Bedürftigkeit der missionierten Menschen sehr oft aus, um sie durch die physische Unterstützung auch für den christlichen Glauben, oder besser gesagt für die jeweilige christliche Konfession, zu gewinnen. Diese Art Missionsmethode wird heute mit andern unlauteren Motiven menschlicher Hilfeleistung im Schimpfwort «Neukolonialismus» zusammengefaßt. Anderseits drohte die «Mission» auch immer wieder, sich in «reine» Entwicklungshilfe aufzulösen. Der Wert der Verkündigung und Bekehrung wurde dann ob dem sozial-ökonomischen Engagement weitgehend aus den Augen verloren⁴⁸.

⁴⁸ Dies scheint vor allem in der nordamerikanischen Missionsbewegung eine Gefahr zu sein. Missionarische Bemühung scheint sich hier weitgehend mit der

Uppsala scheint in dieses Spannungsverhältnis von Diakonie und Martyrie eine Art Synthese gebracht zu haben. Indem sich kirchliche Mission nun wieder an den *ganzen Menschen* wendet, und die Heilung und Erneuerung dieses *ganzen Menschen* (mit Leib und Geist, als Einzelmensch und menschliche Gesellschaft) zum Missionsziel erklärt wird, löst sich die Missionstheologie von einer individualistischen und spiritualistischen Missionsauffassung. Die Kirche hat sich nicht nur um Einzelbekehrungen zu bemühen, sondern muß ebenso sehr versuchen, ganze Strukturen der menschlichen Gesellschaft zu humanisieren und so mit christlichem Geist zu durchdringen. Es geht in der Mission nicht bloß um Herzensbekehrungen, Vermittlung von Herzensfreude und innerem Frieden, sondern ebenso sehr um die recht materielle Seligkeit einer sozial-ökonomischen Weiterentwicklung der gesamten Menschheit⁴⁹. Kurz: Kirchliche Diakonie in Caritas, Entwicklungshilfe, politischer Aktion usw. wird nun voll und ganz zum Missionsauftrag der Kirche

Vermittlung des «American way of life» zu decken. Dieses nordamerikanische Missionsverständnis habe sich in letzter Zeit so stark entwickelt, «daß heute die Gefahr besteht, daß die übrige evangelische Christenheit dem dort herrschenden Missionsverständnis verfällt», meint G. VICEDOM, Mission im ökumenischen Zeitalter, Gütersloh 1967, 28. Daß das Gleiche für die katholische Mission gilt, zeigt ein angeblicher Ausspruch Kardinal SPELMANS: «Durch die Gnade unseres Herrn Jesus Christus ist eine neue Lebensform auf Erden geboren: der American way of life, den auf der ganzen Welt zu verbreiten wir die Sendung erhalten haben.» Zit. bei Erich PILZ, Taiwan, in: Orientierung 32 (1968) 241.

⁴⁹ Auch das II. Vatikanum kennt neben der eigentlichen Verkündigungs- und Bekehrungsarbeit einen weitergefaßten missionarischen Einsatz in der Humanisierung und Durchdringung der sozialen und kulturellen Bereiche mit christlichem Geist. Bezeichnenderweise wird dieser durchwegs als Aufgabe der Laien angesehen. Die Amtskirche engagiert sich in diesem Bereich nicht direkt. Sie liefert nur die allgemeinen Prinzipien und bildet die Gewissen dafür aus. Schließlich wird aber doch wieder gesagt, daß alles Gute (also auch das «weltliche»!), das das Volk Gottes der Welt erweise, aus dem Wesen der Kirche als «allumfassendes Heilssakrament» fließe. (Vgl. Pastoralkonstitution «Gaudium et Spes» Nr. 45.) Der wichtigste Text zu dieser Thematik steht im Missionsdekrete «Ad Gentes» Nr. 21: «Es muß in ihnen [= in den Laien] der *neue Mensch* erscheinen, der nach Gottes Bild in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit geschaffen ist. Diese Neuheit des Lebens aber müssen sie im Bereich der heimatlichen Gesellschaft und Kultur ausdrücken... Sie müssen diese Kultur kennen, sie heilen und bewahren, sie müssen sie im Zug der modernen Entwicklung entfalten und endlich in Christus vollenden, so daß der Christus-glaube und das Leben der Kirche der Gesellschaft, in der sie leben, nicht mehr äußerlich sei, sondern sie zu durchdringen und zu verwandeln beginnen...» Zur gleichen Thematik vgl. auch: Kirchenkonstitution «Lumen Gentium» Nr. 36; Dekret über das Laienapostolat «Apostolicam Actuositatem» Nr. 5, 7, 13; «Gaudium et Spes» Nr. 42, 43; «Ad Gentes» Nr. 12.

gerechnet. Damit aber wird der traditionelle Missionsbegriff gesprengt. Bisher stand der Begriff fast ausschließlich für die «eigentliche» Verkündigungsarbeit. Jetzt wird Verkündigung wieder eine unter andern missionarischen Tätigkeiten. «Mission» rückt wieder zum Oberbegriff auf für das gesamte kirchliche Engagement an Welt und Menschheit in Diakonie, Koinonie und Martyrie. Hätte Uppsala eine Definition seiner Missionskonzeption verfaßt, so würde sie wohl etwa folgendermaßen lauten:

Mission ist solidarisch-dialogische Verwirklichung und explizierende Proklamation der neuen, wahren, ganzheitlichen Menschheit und Menschlichkeit, wie sie in Jesus Christus der Welt ein für alle Mal eingestiftet worden ist.

2. Berechtigung dieses Missionsverständnisses

Ist diese Ausweitung des Missionsbegriffes neu? Ist sie theologisch berechtigt? – Wenn das Kommen des Gottessohnes und sein ganzes Leben in dieser Welt *die* Mission schlechthin ist, an der sich alle kirchliche Mission immer wieder zu verifizieren hat, dann erscheint diese Ausweitung des Missionsbegriffs geradezu selbstverständlich. Christus ist nicht bloß gekommen, den Armen die frohe Botschaft in leeren Worten zu verkünden, sondern er kam und hat Kranke gesund gemacht, Hungrige gespiesen, die Solidarität mit sozial Benachteiligten und in der Gesellschaft Verachteten aufgesucht. Kurz: Im Leben des Herrn begann sich die alttestamentliche Verheibung des Schalom in seiner ganzen Fülle zu realisieren⁵⁰. Und so kann auch «das Ziel der Evangelisation nichts Geringeres sein als die Erfüllung dessen, was Israel vom Messias erhofft hatte: die Aufrichtung des Schalom»⁵¹. Man hat zu lange den

⁵⁰ Vgl. Lk 4, 17–19; Is 61, 1–2. H. Cox, Der Christ als Rebell, 38: «Es gibt ein Wort, das gewissermaßen alles zusammenfaßt, was Gott uns mit Jesus von Nazareth sagt, und das ist der alte hebräische Ausdruck Schalom... Gewöhnlich übersetzen wir dieses Wort mit «Frieden», aber das sagt bei weitem nicht genug. Für den Juden bedeutete das Wort Schalom einen Zustand persönlichen und gemeinsamen Lebens, der umfassender war als Frieden im Sinne des Nichtkampfes, wie wir das Wort verstehen, und mehr als der verwässerte «innere Friede» oder «Seelenfriede», den manche Leute so gerne im Munde führen. Schalom ist keine individualistische Angelegenheit, keine immaterielle oder im flachen Sinne geistliche Sache...» Vgl. dazu auch E (Kommentar) 35.

⁵¹ J. C. HOEKENDIJK, Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft, 96.

«heilenden Dienst» des Herrn als theologisch irrelevant der Volksfrömmigkeit überlassen⁵². Die Mission Christi erfüllt sich aber gerade darin, daß er *für alle* und *für den ganzen Menschen* gelebt hat, gestorben und leibhaftig auferstanden ist⁵³. Diese umfassende Mission des Herrn geht nun aber im Heilungs- und Verkündigungsauftrag der Kirche weiter⁵⁴. Man darf in dieser Mission nicht den heilenden Auftrag als zweitrangig zurückstellen, nur weil er oft bruchstückhaft, fragwürdig und politisch heikel zu erfüllen ist. Der Auftrag der Glaubensverkündigung bleibt ja nicht weniger bruchstückhaft und ständig von fragwürdigen Geistesverirrungen bedroht⁵⁵.

In der urkirchlichen Situation mag sich der heilende Dienst mit Recht in «Wunderheilungen» und passiver Solidarität mit den sozial Unterdrückten verwirklicht haben. In der heutigen Welt- und Kirchensituation sieht dieser heilende Dienst entsprechend anders aus: qualifizierte sozial-ökonomische Entwicklungsarbeit und Formation kirchlicher «pressure groups», um auf demokratische Art und Weise das Wirtschafts- und Gesellschaftssystem umzustrukturieren für eine gerechtere Welt. Hier taucht natürlich sofort die Frage nach christlichem Engagement in revolutionären Bewegungen auf. Uppsala verhält sich in dieser Frage überraschend vorsichtig⁵⁶.

⁵² Hauptschuld an dieser Vernachlässigung des «heilenden Dienstes» Jesu trug sicher eine überspitzte Apologetik, welche die Wunder Jesu vorschnell zu «Beweisen» seiner Gottessohnschaft machte. Die Aushöhlung dieser «Beweise» durch die moderne Weltanschauung und Bibelkritik läßt uns den «Wundertäter» Jesus wieder unbefangener als das sehen, was er in erster Linie war: ein liebender Mensch, ein «Mensch für andere», und so gerade die Epiphanie der «Menschenfreundlichkeit Gottes» (Tit 3, 4).

⁵³ Allerdings zeichnet sich bereits im NT die Spannung zwischen Diakonie und Martyrie ab. Vgl. etwa Lk 4, 40–44; Jo 6, 15. 26–27; Apg 6, 2–4.

⁵⁴ Bezeichnenderweise sind in den Sendungsbefehlen des Herrn immer Verkündigung und heilender Dienst zusammen aufgetragen: Mt 10, 1–8; Mk 16, 15–18.

⁵⁵ Vgl. 1 Kor 13, 8–12.

⁵⁶ «Da viele Christen tief im Status quo verwurzelt sind, neigen sie dazu, in erster Linie auf die Aufrechterhaltung von Gesetz und Ordnung bedacht zu sein. Wo die Aufrechterhaltung der Ordnung einer gerechten Ordnung im Wege steht, werden einige sich für ein revolutionäres Vorgehen gegen diese Ungerechtigkeit entscheiden und für eine gerechte Gesellschaft kämpfen, ohne die das neue Menschsein nicht voll verwirklicht werden kann. Die christliche Gemeinde muß darüber bestimmen, ob sie die Gültigkeit der Entscheidung dieser Menschen anerkennen und unterstützen kann.» (B II, 2b, S. 30.) Vgl. auch Sektionsbericht IV, Nr. 30, B 70.

3. Kritik am Missionsverständnis von Uppsala

Es war zu erwarten, daß die neue Konzeption der Mission scharfe Kritik und ängstliche Besorgnis hervorrufen werde. Die Kritik setzt vor allem an zwei Punkten an:

Erstens ist Uppsala die Frage zu stellen: Steckt hinter dem «Panmissionismus», wie ihn Sektionsbericht II propagiert, nicht wieder die alte Kompetenzüberschreitung der Ecclesia gegenüber der Polis? Sollten die theologischen Bemühungen um den Begriff einer mündigen weltlichen Welt alle umsonst gewesen sein? Wagt sich da die Kirche mit ihrem Engagement im sozial-ökonomischen Bereich nicht auf das gefährliche Parkett rein natürlicher Einsichten, wo sie keineswegs kompetenter ist als die nichtkirchliche Welt? Könnte sie sich da nicht gewaltig täuschen und so blamieren?⁵⁷

Zweitens wird man fragen müssen: Stimmt es nicht doch ein wenig, wenn P. Dürrenmatt der Kirchenversammlung von Uppsala den Vorwurf macht, sie wage nur noch «verschämt und am Rande von der Mission [nun im engeren Sinne als Verkündigung!] zu sprechen»?⁵⁸ Könnte man nicht den Missionsbericht mit einigen geringfügigen Abänderungen als theologische und ekklesiologische Einleitung zu den zwei folgenden Sektionsberichten III und IV über Entwicklung und Frieden schlagen? Ist aber mit einem solchen Bericht die Aufgabe der Sektion II für Verkündigung und Evangelisation gewahrt? Muß nicht das primäre Anliegen der Sektion II sein, wie man dem heutigen Menschen ein personales, explizites Verhältnis zum Gott des Neuen Testamentes und zum menschgewordenen Sohne Gottes, Jesus Christus, vermitteln kann? Tritt dieser Primat im Bericht genügend hervor?

Christus, der Herr, läßt sich nicht zur bloßen Funktion für die Be-

⁵⁷ H. GOLLWITZER, *Die reichen Christen und der arme Lazarus*, München 1968, hat sich bereits ausführlich mit dieser von Uppsala aufgeworfenen Problematik auseinandergesetzt. Er verweist in dieser Schrift auch auf katholische Arbeiten, vor allem auf J. B. METZ, *Das Problem einer «politischen Theologie» und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit*, in: *Concilium* 4 (1968) 403–411. Auch K. RAHNER beschäftigt sich mit dieser Problematik, vgl. K. RAHNER, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, Schriften VIII, Einsiedeln 1967, 637–666, besonders 648–655.

⁵⁸ P. DÜRRENMATT, *Christen, Kirchen und Entwicklungshilfe*, in: *Basler Nachrichten* Nr. 89 (1./2. März 1969) S. 3. P. DÜRRENMATT greift in diesem Artikel scharf die weltzugewandte Haltung von Uppsala an. Man wird aber bei ihm die liberale Welt- und Kirchenanschauung beachten müssen.

mühungen um eine neue Schöpfung und Menschheit machen. Die Gab^e seiner selbst übersteigt all das. Er ist uns zuerst als er selbst gegeben, und gerade so um all der Dinge willen, die uns erst durch ihn und in ihm möglich werden⁵⁹. Und wenn schon in funktionaler Christologie geredet werden soll, muß man sich da nicht fragen, ob denn die Menschen zum heute verlangten intensiven Engagement im Dienst an der neuen Menschheit gebracht werden können, bevor sie sich radikal zum Herrn bekehren? Wir brauchen heute Menschen, die ganz für andere da sind. Pläne, Expertisen und große Worte sind genug gemacht worden. Was uns fehlt, das sind Menschen, Menschengruppen, ja ganze Nationen, die sich wirklich ehrlich und selbstlos für andere einsetzen⁶⁰. Können aber Menschen in der geforderten Weise «allen alles werden», wenn sie nicht zuerst zum expliziten Glauben an den Herrn gelangen und so, von sich selber abgekehrt, nur noch ihm leben, der sein Leben dahingegeben hat für das Leben der Welt⁶¹?

Vielleicht trauen wir der Christusbotschaft diese aufsprengende Macht nicht mehr zu. Es sollte die Gewißheit des christlichen Glaubens sein, daß wir dem Mitmenschen Gott in Jesus Christus zusagen können, daß sich Gott selber in unserer Verkündigung wirkmächtig und herrscherlich zur Sprache bringt. Ist die Vollversammlung von Uppsala in dieser Gewißheit verzagt geworden, sei es nun durch Zweifel an der Tragfähigkeit des menschlichen, kirchlichen Wortes oder durch das berechtigte Mißtrauen, daß gar oft in vergangenen Zeiten eine unnahbare Gott-

⁵⁹ Vgl. dazu J. MARGULL, Art. Mission III A, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 1960, IV, 979: «Mission ist einzige und allein Sendung zur Bezeugung der Liebe Gottes im gekreuzigten und auferstandenen Herrn Jesus Christus... Richtpunkt kann folglich nicht im entferntesten die Verbesserung der Welt sein, wiewohl die jeweilige Mission in der Konsequenz ihrer Botschaft für die Änderung bestimmter Verhältnisse einzutreten hat.»

⁶⁰ W. A. VISSER'T HOOFT hat das in seiner beschwörenden Rede in Uppsala deutlich genug gesagt: «Es ist nicht etwa so, daß wir nicht wüßten, was getan werden muß. Fachleute haben Pläne ausgearbeitet. – Doch diese Pläne werden nicht verwirklicht. Warum nicht? – Die Regierungen sind gegenwärtig nicht in der Lage, eine Erhöhung der Hilfe zu versprechen oder weiterreichende Abkommen zu treffen, weil sie dabei nicht von einer genügend klar und kräftig vernehmbaren öffentlichen Meinung getragen werden... Was können die Kirchen dagegen tun? Sie können Resolutionen und Berichte annehmen. Aber was ändert das? Wir befinden uns in einer Motivationskrise, einer Krise der grundlegenden Einstellungen. Die eigentliche Schwierigkeit liegt tiefer als die politische und wirtschaftliche Ebene. Sie hat ihre Wurzel darin, daß angesichts der Forderung der Geschichte nach einer einzigen, verantwortlichen Weltgesellschaft die Menschen sich immer noch weigern, für ihre Mitmenschen Verantwortung zu tragen.» B 336.

⁶¹ Vgl. 1 Kor 9, 22; Gal 2, 20; 2 Kor 5, 14–15.

heit und ein allzu jenseitiger Christus auf Kosten des Menschen verkündigt wurde? Dann wäre die radikale Hinwendung zu den sozial-ökonomischen Nöten der Menschen nur die notwendige Folge dieses Zweifels und dieses Mißtrauens. Aber braucht eine Kirche, die den Mut und die Selbstlosigkeit findet, sich radikal auf die Sorge an der Menschheit einzulassen, um Gottes wirkmächtiges Wort zu bangen? Hat sie nicht gerade die Verheibung, daß ihr in solchem Engagement das Gespür für den richtigen Zeitpunkt und der Mut zum expliziten und erfüllten Zeugnis für den Herrn geschenkt wird? ⁶²

⁶² Vgl. G. EBELING, Gott und Wort, Tübingen 1966, 73: «Wer erfaßt hat, was ‘Wort Gottes’ meint, kann überhaupt nicht von Sorge um das Wort Gottes und somit letztlich gar um Gott umgetrieben sein, sondern nur angetrieben sein zur Sorge für den Menschen und für die Welt.»