

**MISSION UND NEUEVANGELISIERUNG IN EUROPA
GRUNDLINIEN KONTEXTUELLER MISSIONSKONZEPTE (1979 - 1992)
(MISSION AND NEW EVANGELISATION IN EUROPE
OUTLINES OF CONTEXTUAL CONCEPTS OF MISSION [1979 – 1992])**

by

FRIEDEMANN WALLDORF

submitted in accordance with the requirements
for the degree of

DOCTOR OF THEOLOGY

in the subject

MISSIOLOGY

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

PROMOTER: PROF. DR. W. A. SAAYMAN

JOINT PROMOTER: PROF. DR. J. REIMER

MAY 1999

Zum Geleit

Viele Faktoren haben zum Entstehen dieser Arbeit beigetragen, die trotz ihrer recht grundsätzlichen Ausrichtung aus der und für die missionarische Praxis geboren ist. Vor allem die Arbeit in Evangelisation und theologischer Ausbildung in Spanien 1991 - 1994 ließ mich danach fragen, was römisch-katholische, „evangelikal“ und „ökumenisch“ geprägte Kirchen und Gemeinden zur Situation und Mission in Europa heute denken. Ausgangspunkt war für mich die Überzeugung, daß die *ekklesia* Jesu Christi, die *communio sanctorum*, nicht an denominationelle und kulturelle Schranken gebunden ist, und darum in allen diesen Gruppen wertvolle Erkenntnisse für die Erneuerung der Mission in Europa zu finden sind. Diese Erwartung hat sich so auch dort bestätigt, wo in diesen Gruppen die Liebe zu Gott in Jesus Christus, das Vertrauen zu seinem Wort in der Bibel und die Gemeinschaft im Gehorsam gegenüber dem Geist Gottes als Geschenk angenommen und kontextbezogen gelebt wird. Es ist mein Wunsch, daß diese Arbeit in aller Begrenztheit dazu beiträgt, in den Kirchen und Gemeinden Europas diese Liebe, dieses Vertrauen und dieses gemeinsame Leben als Quelle kontextueller Mission neu zu entdecken.

Ein herzliches Dankeschön gilt meinen Promotoren an der Universität von Südafrika, Prof. Dr. Willem Saayman und Prof. Dr. Johannes Reimer, die diese Arbeit mit wichtigen Impulsen und Engagement bis zum Abschluß begleitet haben, meiner Frau Cordula und unseren Kindern Rahel und Sarah, mit deren Unterstützung ich immer rechnen konnte, und – last but not least – meinem Herrn und Retter Jesus Christus, der die Mitte der Mission und der Wirklichkeit ist.

Gießen, im September 1999

Friedemann Walldorf

STATEMENT

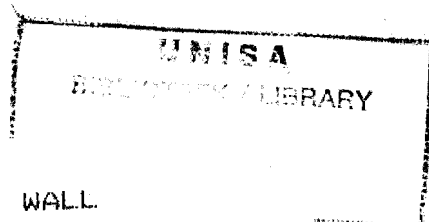
I declare that

*Mission und Neuevangelisierung in Europa.
Grundlinien kontextueller Missionskonzepte(1979 - 1992)*

is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated and acknowledged by means of complete references.



(Friedemann Walldorf)



262.0017094 WALL



Mission und Neuevangelisierung in Europa.
Grundlinien kontextueller Missionskonzepte (1979 - 1992)
[**Mission and New Evangelization in Europe.**
Outlines of contextual concepts for Mission (1979 - 1992)]

by Friedemann Walldorf
Degree: Doctor of Theology (D.Th.)
Subject: Missiology
Promoter: Prof W A Saayman
Joint Promoter: Prof J Reimer

Summary

This thesis analyses the contextual concepts for Mission in Europe as developed by European churches between 1979 and 1992 by examining their interpretation of European culture and history („Europabild“) and the corresponding understandings of mission.

The main thrust of the *Roman Catholic* concept of the „New Evangelization of Europe“ is to understand European-humanist culture as having grown out of christian (Roman Catholic) roots and to interpret the Church as Soul of Europe. Accordingly, New Evangelization means to call Europe back to the Church in order to keep its culture from ruin and to revitalize it.

The European branch of the *Lausanne Movement* took some clues from the Roman Catholic concept, but interpreted them in its own way since 1984. Here European culture is understood in the basic theological tension between „bridge“ and „barrier“ for the Gospel in Europe. The aim of mission is the conversion of Europeans to the biblical and present Jesus Christ who is able to give new life and new hope for individual Europeans and European culture.

The *Conference of European Churches* has coined and discussed the concept of „Mission of the Churches in a Secularized Europe“ since 1986. The Protestant „wing“ tends to be less critical towards secularized European culture than Orthodox theologians seem to be. Nevertheless both affirm an understanding of mission as encounter with present time European culture in which God is seen at work in various and mysterious ways.

Finally the author formulates his *conclusions and perspectives* for a transforming (of) mission in Europe. The Body of Jesus Christ in Europe needs to be as deeply rooted in biblical revelation as in biblical spirituality in order to live as a missionary and alternative community in the middle of European culture, and in order to not repeat past european-christian inculturations, but to repent and invite Europeans to turn to Jesus Christ to explore fresh ways of life, hope and reconciliation in the middle of European diversity.

Key terms: mission, missiology, New Evangelization, Re-Evangelization, renewal, evangelization, evangelism, Europe, Western culture, inculturation, contextualisation, modernity, secularism, secularization, nominality, Roman Catholic Church, John Paul II., Council of European Bishops, Lausanne Movement, European Lausanne Committee, Conference of European Churches, Protestantism, Orthodoxy.

Mission und Neuevangelisierung in Europa.
Grundlinien kontextueller Missionskonzepte (1979 - 1992)

von Friedemann Walldorf
Degree: Doctor of Theology (D.Th.)
Subject: Missiology
Promoter: Prof W A Saayman
Joint Promoter: Prof J Reimer

Zusammenfassung

Diese Arbeit fragt nach den theologischen und historischen Grundlinien kontextueller Missionskonzepte für Europa, wie sie zwischen 1979 und 1992 in den Kirchen Europas entwickelt wurden.

In einer einführenden Standortbestimmung werden zunächst Diskontinuität und Kontinuität eines auf Europa bezogenen Missionsverständnisses in der Missions- und Kirchengeschichte dargestellt. Im Hauptteil der Arbeit werden in einem historisch-theologischen Untersuchungsgang die verschiedenen Missionskonzepte für Europa nach ihrem Europabild und dem korrespondierenden Missionsverständnis befragt.

Im römisch-katholischen Programm der „Neuevangelisierung Europas“, das seit 1979 von Papst Johannes Paul II. inspiriert wird, geht es darum, die christliche (römisch-katholische) Kirche als Wurzel und Seele der europäisch-humanistischen Kultur zu erkennen und sich ihr neu zuzuwenden, um so die europäische Kultur vor dem Zerfall zu bewahren.

Der europäische Zweig der evangelikalen Lausanner Bewegung hat Impulse aus der römisch-katholischen Kirche aufgenommen und seit 1984 in einer Reihe von Konferenzen in eigener Weise fortgeführt. Hier wird die Kultur Europas in der Spannung zwischen Sünde und Erlösung und somit als Herausforderung und Chance für eine speziell auf die europäische Situation ausgerichtete Mission verstanden. Ziel der Mission ist es, die Europäer zur Umkehr zu Jesus Christus einzuladen, der alleine Grund für neues Leben und neue Hoffnung in der Kultur Europas sein könne.

Die Konferenz der Europäischen Kirchen, der ein großer Teil der protestantischen und orthodoxen Kirchen Europas angehört, beschäftigt sich seit 1986 in einer Reihe von Studienkonsultationen mit der „Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa“. Die protestantischen Delegierten stehen der säkularisierten Kultur Europas weniger kritisch gegenüber als die orthodoxen Vertreter. Insgesamt versteht man Mission in Europa als Begegnung mit der europäischen Kultur der Gegenwart, in der man Gottes Wirken entdecken könne.

Ausgehend von diesen Ergebnissen werden in einem Schlußteil Grundlinien für ein erneuerte und erneuernde Mission in Europa formuliert. Die missionarische Gemeinde in Europa heute braucht die Verwurzelung in der biblischen Offenbarung und in biblischer Spiritualität, um als Mit-, Gegen- und Für-Kultur inmitten von Europa nicht zu einer Rückkehr zu vergangenen christlichen Inkulturationen, sondern zur Umkehr zum lebendigen Christus einzuladen, der neues Leben und neue Hoffnung schenkt und Versöhnung inmitten aller europäischen Verschiedenheit möglich macht.

Friedemann Walldorf - Curriculum Vitae

- 1964 Born as first son to Gertrud and Bernhard Walldorf, 4th of March in Mainz/Germany
- 1970 - 1974 Elementary School, Pohlheim-Holzheim
- 1974 - 1976 Adolf-Reichwein-Gesamtschule, Pohlheim-Watzenborn-Steinberg
- 1976 - 1983 Gymnasium, Liebig-Schule Gießen
- 1983 Abitur (Allg. Hochschulreife)
- 1983 - 1984 Hebrew, Greek and Theological Studies in Krelingen (Theologisches Vorstudium). Language Examinations at Göttingen University and Lüneburg Gymnasium.
- 1984 - 1988 Theological Studies and Examinations (M. Th. Equiv.) at the Staatsunabhängige Theologische Hochschule (STH) in Basel (früher FETA).
- 1988 Marriage to Cordula Prestin
- 1988 - 1989 Church work in Ev. Luth. Kirchengemeinde Malmshiem/Württemberg
- 1990 - 1994 Missionary with the German Missionary Fellowship (DMG) and The Evangelical Alliance Mission (TEAM) in Madrid, Spain.
- 1991 Birth of our twin daughters Rahel and Sarah, 20th of March
- 1995 - 1998 Teaching Assistant at the Freie Theologische Akademie, Gießen, in the Department of Missionswissenschaft und Evangelistik.
- Since 1996 Missiological Studies in the Department of Missiology at UNISA
- 1998 M.Th. in Missiology (UNISA)
- Since 1999 Lecturer at the Freie Theologische Akademie, Gießen, in the Department of Missionswissenschaft und Evangelistik

Meiner Frau *Cordula*,
unseren Kindern *Rahel* und *Sarah*,
meinem Lehrer *Hans Kasdorf*
in Dankbarkeit

INHALTSVERZEICHNIS

§1 MISSIONSGESCHICHTLICHE UND METHODISCHE STANDORTBESTIMMUNG	9
I. Missionsgeschichtliche Skizzen zum Verständnis Europas als Missionsland.....	9
A. Eurozentrische Diskontinuität eines Missionsverständnisses für Europa.....	9
B. Christozentrische Kontinuität eines Missionsverständnisses für Europa.....	10
C. Faktoren zur erneuten Wahrnehmung Europas als Kontext der Mission.....	13
1. Die Weltkriege des 20. Jahrhunderts als Indikatoren und Faktoren.....	14
2. Die Universalisierung der Mission.....	14
3. Kontextualisierung und Inkulturation der Mission.....	16
4. Die missionarisch-kritische Perspektivierung des Säkularismus.....	17
5. Die missionarische Perspektivierung des Namenschristentums (Nominalismus).....	19
II. Methodische Perspektiven.....	21
A. Problemstellung und Methode.....	21
B. Quellen, Aufbau und Forschungsstand.....	22
C. Arbeitsdefinitionen.....	23
§2 DIE KIRCHE ALS SEELE EUROPAS WIEDERENTDECKEN DAS VERSTÄNDNIS DER „NEUEVANGELISIERUNG EUROPAS“ IN DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN KIRCHE 1979-1991	25
I. Europa im missionarischen Horizont der Kirche 1965-1978.....	25
A. Europa als Kontext der Kirche.....	25
B. Missionarische Verkündigung als Priorität der Kirche in Europa.....	27
C. Neuevangelisierung Europas - ein umstrittenes Konzept.....	28
II. Die Neuevangelisierung Europas bei Papst Johannes Paul II. 1979-1990.....	29
A. Erste Konturen der Neuevangelisierung Europas Predigt auf dem 4. Symposium des CCEE, 1979.....	30
1. Europa als Kontext der Mission.....	31
2. Die Kirche als Quellort der Neuevangelisierung.....	32
3. Die Neuevangelisierung als Inkulturation.....	32
4. Die Selbstevangelisierung der Kirche und des Kontinentes.....	33
5. Ökumenische Zusammenarbeit.....	33
6. Neuevangelisierung in Europa und Mission in der Welt.....	34
7. Die Neuevangelisierung hofft auf Gottes Zukunft.....	34
B. Die heilsgeschichtliche Beziehung zwischen Europa und der Kirche Ansprache vor dem 5. Symposium des CCEE 1982.....	34
1. Die römisch-katholischen Kirche als „theologischer Ort“ der Neuevangelisierung.....	34
2. Europa und die Kirche: eine kulturell-theologische Reflexion.....	35
3. Christus und die Kirche als Mitte Europas.....	38
C. Die Neuevangelisierung als „Brücke“ zwischen Medellin und Rom Die Ansprache vor dem CELAM in Haiti 1983.....	39
1. Neuer Eifer, neue Methoden, neue Ausdrucksweisen.....	39
2. Befreiungstheologische Interpretationen der Neuevangelisierung.....	39

D. Heiligkeit und Präsenz. Eine neue, kreative und katholische Synthese	
Ansprache vor dem 6. Symposium des CCEE 1985	41
1. Von der frühmittelalterlichen Inkarnation zu einer „neuen kreativen Synthese“	41
2. Symptome, Hintergründe und Chancen: eine europäische Momentaufnahme	42
3. Heiligkeit und Einheit: Träger und Voraussetzungen für die Neuevangelisierung Europas	44
E. Das 'nahtlose Gewand' Christi. Verfall und Erneuerung	
Brief an die Präsidenten der europäischen Bischofskonferenzen 1986	46
1. Eine kleine europäische Verfallsgeschichte in drei Stufen	46
2. Erneuerung des 'nahtlosen Gewandes' Christi	47
F. Erneuerung und Sendung der 'Laien' in 'reifen Gemeinden'	
Christifideles Laici, 1988	48
1. Drei Kontexte	48
2. Die Laien: Empfänger und Träger der Erneuerung	49
G. Geboren werden und sterben in der Liebe Christi	
Ansprache vor dem 7. Symposium des CCEE, 1989	50
1. Technozentrischer Immanentismus und legalisiertes Unrecht	50
2. Die Liebe Christi als 'Maß' für Geburt und Sterben	51
H. 'Die Situation dazwischen'. Neuevangelisierung zwischen 'Mission' und Seelsorge	
Die Enzyklika Redemptoris Missio, 1990	52
1. Die eine Mission der Kirche	52
2. ... entfaltet sich in drei unterschiedlichen Situationen	53
3. Gefährdung der Mission durch die Neuevangelisierung	54
I. Fazit	55
III. Die Neuevangelisierung Europas im Spiegel der Symposien	
des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) 1982-1989	59
A. „Die kollegiale Verantwortung der europäischen Bischöfe und	
Bischofskonferenzen in der Evangelisierung des Kontinents“	
Das Symposium von 1982	59
1. Neuevangelisierung: gemeinsam und ökumenisch	60
2. Sakramentalisiert, aber nicht evangelisiert	60
3. Die Kirche als Modell für die Einheit Europas	61
4. Fazit	62
B. „Säkularisierung“ und Evangelisierung. Das Symposium von 1985	62
1. Inkulturation statt Polemik	62
2. Die Allmacht des Gotteswortes	63
3. Der Dialog zwischen Evangelium und moderner Kultur	63
4. Fazit	64
C. „Umgang des heutigen Menschen mit Geburt und Tod:	
Herausforderung für die Evangelisierung“ Das Symposium von 1989	64
1. Geburt und Sterben in Europa	64
2. Das Evangelium und kulturelle „Bilder“	65
3. Zuwendung an eine verwundete Welt	66
4. Freundschaftliche Anwesenheit und Zeugnis	67
5. Liebend - kritische Präsenz: Hinabsteigen nach Kafarnaum	68
D. Fazit	69
IV. Die Neuevangelisierung Europas auf der Bischofs-Sondersynode für Europa 1991	71
A. Europa muß sich neu entscheiden: Kontext der Neuevangelisierung	71
1. Die Situation in Ost und West	71

2. Europa zwischen christlicher Vergangenheit und säkularer Gegenwart.....	72
3. Europa muß sich neu entscheiden	72
B. Eine heilige Kirche für eine erneuerte Kultur: Konturen der Neuevangelisierung	72
1. Christsein und Menschsein: kein Gegensatz	72
2. Kein anderes Evangelium.....	73
3. Freiheit, Wahrheit und Gemeinschaft: die Werte der neuen Kultur	74
4. Neuevangelisierung und Ökumene.....	75
5. Brüderliches Gespräch der Religionen.....	75
6. Greifbare Heiligkeit	75
C. Fazit.....	76
V. Die Kirche als Seele Europas wiederentdecken: Der Beitrag der römisch-katholischen Kirche zu einem kontextuellen Missionsverständnis für Europa	77
A. Europabild und Missionsverständnis.....	77
B. Würdigung und Kritik	77
§3 JESUS CHRISTUS ALS HOFFNUNG EUROPAS BEZEUGEN DAS VERSTÄNDNIS DER „(NEU-) EVANGELISIERUNG EUROPAS“ IN DER LAUSANNER BEWEGUNG 1984-1992.....	81
I. Europa im missionarischen Horizont seit Lausanne 1974	81
A. Lausanne 1974 und die Lausanner Bewegung.....	81
B. Mission statt Konsum (G. Wieske).....	82
1. Leitlinien für die Begegnung mit der europäischen Kultur	82
2. Schöpferisch-missionarisch in der europäischen Kultur leben.....	82
C. Von Lausanne 1974 nach Charlotte 1984.....	83
II. Das Europäische Lausanner Komitee und die Re-Evangelisierung Europas 1984-1988.....	85
A. Das Europäische Lausanner Komitee (ELC).....	85
B. Re-Evangelisierung	87
III. Identifikation ohne Identitätsverlust auf den Grundlagen der Reformation: Stuttgart 1988 (ELCOWE)	91
A. Christologische Missiologie für Europa (Stott).....	92
B. „Missing links“ - Geistliche Erneuerung für Europa (Gislason).....	94
C. Evangelisation im volkskirchlichen Kontext (Parzany).....	96
1. Kirchliche Blockaden der Evangelisation	96
2. Kontextuelle Erneuerung der Evangelisation.....	96
3. Evangelistische Bischöfe und andere Chancen des volkskirchlichen Kontexts.....	97
4. Koalition statt Ghetto	98
D. Gott erleben und bezeugen (van der Weele)	99
1. Das Gotteserlebnis als Zentrum multidimensionaler Erneuerung.....	99
2. Geistgeleitete und kulturliterate Leiter	101
3. Geöffnete Grenzen zur christologischen Mitte.....	102
E. Von der Bibel zu Jesus Christus (Macdonald).....	103
F. Zwischenbilanz: Identifikation ohne Identitätsverlust.....	104
G. Europessimismus durch globale Perspektiven überwinden (Johnstone).....	104

H. Das eine Evangelium für Europa und die Welt (Griffiths).....	106
1. Faktoren europäischer Auftragsungewißheit.....	106
2. Erneuerung der Auftragsungewißheit.....	107
I. Identität statt Isolation (LICC).....	108
1. Barrieren.....	108
2. Brücken.....	109
J. Vom Götzendienste zur Anbetung Gottes in Europa (Storkey).....	110
K. Neuevangelisierung als Totenaufweckung (Scheffbuch).....	111
1. Sehnsucht nach Heil ohne Sehnsucht nach Christus.....	111
2. Mission in Europa als geistliche Totenaufweckung.....	112
3. Rettung und neues Leben für Sünder.....	114
4. Evangelikale Egoismen überwinden und Europa evangelisieren.....	114
L. Der Stuttgarter Aufruf zur Neuevangelisierung Europas.....	116
1. Absicht und Basis.....	116
2. Strukturell-inhaltliche Schwerpunkte.....	116
3. Der Aufruf.....	117
IV. Impulse aus Manila 1989.....	119
A. Missionstheologische Grundlinien.....	119
1. Das ganze Evangelium.....	119
2. Die ganze Gemeinde.....	121
3. Die ganze Welt.....	122
B. Mission Moderne (Os Guinness).....	122
1. Die unendliche Leichtigkeit des Scheins.....	122
2. Die Konturen des Kolosses.....	123
3. Merkmale der „Mission Moderne“.....	124
4. Gottes Herrlichkeit gegen den leeren Schein der Moderne.....	127
C. Europäische Folgerungen.....	127
V. Das ganze Evangelium durch die ganze Gemeinde für ganz Europa: Bad Boll 1992 (ELCOE).....	129
A. Der sozio-politische Kontext.....	130
1. Politische und weltanschauliche Turbulenzen.....	130
2. Neues Europa oder neues Jerusalem?.....	131
B. Der religiöse Kontext.....	133
1. Von der Marginalisierung Gottes zur Begegnung mit Gott.....	133
2. Religion in post-marxistischen Ländern.....	136
3. Mission in der Nachfolge Christi unter Immigranten.....	137
4. Mission und neue Religiosität - Am Beispiel „New Age“.....	140
C. Kirche, Gemeinden und Werke: Träger der Neuevangelisierung.....	141
1. Bezugsrahmen „Kirche“.....	141
2. Bezugsrahmen „Nation“.....	142
3. Spannende Gemeinsamkeit.....	143
4. Gemeinsam auf dem Weg zum „European Round Table“.....	144
D. Die Gemeinde vor Ort: konkrete Wege.....	144
1. Gemeindegründung in Belgien (Belgisch Evangelische Mission).....	145
2. Gemeindeerneuerung in Norwegen (Lutherische Kirche).....	146
3. Gemeindevermehrung in England (Ichthus Christian Fellowship).....	146
4. Vom Süden für den Osten lernen.....	147

5. Ekklesiologische Pluralität.....	148
E. Viele Medienwelten - ein Evangelium.....	148
1. Die Medien als Kanal für Kultur und Evangelium.....	148
2. Partikularisierte Medienwelten und das universale Evangelium.....	149
3. Kritisches Bewußtsein und kreative Beteiligung in säkularen Medien.....	150
F. Die Bibel als Landkarte zum Leben.....	151
1. Biblisches Analphabetentum in Europa.....	151
2. Die Bibel als Landkarte für Lehre und Leben der Gemeinde.....	152
3. Relevante Kommunikation der Bibel im osteuropäischen Kontext.....	153
4. Das Wort in einer postliteraten Kultur seh- und hörbar machen.....	154
G. Die Bad Boller Verpflichtung („Commitment“).....	154
VI. Jesus Christus als Hoffnung Europas bezeugen: Der Beitrag der Lausanner Bewegung zu einem kontextuellen Missionsverständnis für Europa.....	157
A. Europabild und Missionsverständnis.....	157
B. Würdigung und Kritik.....	158
§4 GOTT IN EUROPA ENTDECKEN DAS VERSTÄNDNIS DER „MISSION DER KIRCHEN IN EINEM SÄKULARISIERTEN EUROPA“ IN DER KONFERENZ EUROPÄISCHER KIRCHEN 1986-1991.....	161
I. Die Konferenz Europäischer Kirchen und die Mission in Europa.....	161
A. Ein europäisches Forum der Begegnung.....	161
B. Die Mission der Kirchen im säkularisierten Europa.....	163
1. Keine Einheit ohne Mission: Rivas del Garda 1984.....	163
2. Keine Mission ohne Einheit: Sterling 1986.....	164
II. Spirituelle Säkularität: Les Geneveys-sur-Coffrane 1987.....	167
A. Verdichtung und Öffnung statt Bekehrung und Sendung (R. Heue).....	168
1. Säkularität als Kontext und Inhalt der Mission.....	168
2. Mission als Befähigung zu geistlicher Kompetenz und Säkularität.....	170
3. Erneuerung durch Öffnung und Verdichtung.....	171
B. Stille Existenz als Einladung zur Feier des Heils (Ion Bria).....	173
1. Säkularisierung und christliche Wahrheit: Spannung und Ko-Existenz im Kommunismus.....	173
2. Mission Gottes als stille, einladende Feier mit kosmischen Folgen.....	175
3. Der missionarische Kampf ums Überleben.....	177
C. Mission als Entgrenzung (E. Templeton).....	178
1. Säkularisierung als Weg zur Einheit.....	178
2. Mission als Entgrenzung zur Gegenseitigkeit.....	179
D. Mission als „indirekte Mitteilung“ (P. Bühler).....	180
1. Säkularisierung als geistliche Krankheit.....	180
2. Mission mit Überraschungseffekt.....	181
3. Erneuerung durch ekklesiologische Erweiterung.....	181
E. Säkularisation als Suche nach Sinn (Sektionsbericht 1).....	182
F. Verkündigung und Verwirklichung von Menschlichkeit (Sektionsbericht 2).....	184
G. Ein neues Evangelium in Europa (Sektionsbericht 3).....	185
H. Fazit.....	186

III. Die Bibel und Europa - Interpretationen in Sigunta 1988	187
A. Destabilisierung statt biblischem Totalitarismus (E. Templeton).....	187
B. Keine christliche Mission ohne biblisch-kirchlichen Christus (D. Popescu).....	189
C. Mission als das Geheimnis Gottes in der Welt (A. Webster)	190
D. Mission als Himmel-Werdung der Welt (theosis) (P. Vassiliadis).....	191
1. Die Mission Gottes auf Erden (Matthäus 28).....	192
2. Das Heil Gottes für den Kosmos (Kol 1)	194
3. Die Gemeinschaft Gottes in Liebe (Joh 13)	196
E. Mission als Koalition für christologisch-kosmische Fülle (Sektion 1)	197
1. Überwindung der Dilemmata (Das Vorbereitungspapier).....	197
2. Die Verkündigung ist zentral in der Versöhnung des Kosmos (H. D. Beeby)	197
3. Mission als Koalition für die kosmische Fülle (Sektionsbericht).....	199
F. Trinitarischer Weltprozeß oder missionarischer Gemeindebau? (Sektion 2).....	201
1. Klärung der Spannungen (Das Vorbereitungspapier).....	201
2. Gottes Macht bei den Ohnmächtigen (Göran Forkman)	201
3. Trinitarischer Weltprozeß statt kulturbedingter Gemeindebau (Sektionsbericht).....	202
G. Identifikation und Manifestation in der Welt (Sektion 3).....	204
1. Die Wege finden (Das Vorbereitungspapier).....	204
2. Missionarische koinonia (Raymond Fung).....	204
3. Identifikation und Manifestation als Wege der Mission (Sektionsbericht)	206
H. Fazit.....	207
IV. Missionarische Gemeinden: Impulse aus Nonnenweiher und San Antonio 1989	209
A. Die Offenheit missionarischer Gemeinde - Nonnenweiher 1989	209
1. Analyse: Geld als Götze Europas.....	209
2. Mission als offener Prozeß.....	210
3. Gottes Agenda für die Welt oder umgekehrt? Neue Perspektiven zur Strukturstudie.....	210
4. Zwickmühle zwischen Auftragsungewißheit und missionarischen Partnerkirchen	211
B. Das Wesen missionarischer Gemeinde - San Antonio 1989.....	212
1. Säkularisierung als Chance zur Identität	212
2. Versammlung der Gläubigen im missionarischen Widerstand	212
V. Priorität der Praxis: Kreta 1991	215
A. Lebendige Beispiele.....	215
1. Vermittlung des Glaubens.....	215
2. Stärkung von Konfession und Ökumene	216
3. Sozial-politisch-ökologische Veränderung.....	217
B. Gottesdienst und persönliches Zeugnis (Sektion 1).....	217
1. Gottesdienst als Grundlage und Korrektiv der Mission	218
2. Gottesdienst als Mission	218
3. Persönliches Zeugnis als Sichtbarmachung des Glaubens.....	219
C. Mission als Diakonie (Sektion 2)	219
1. Kirche und Mission sind Diakonie.....	219
2. Diakonische Christologie.....	220
D. Ausbildung als oder Ausbildung zur Mission? (Sektion 3).....	220
1. Erziehung zur Mission oder Mission als Erziehung?	221
2. Fehlende missionstheologische Klarheit	221

E. Gemeinsames Zeugnis (Sektion 4).....	222
1. Ein sozialpolitisch-ökologisches Missionsverständnis	222
2. Local Ecumenical Projects und die Mission des Heiligen Geistes in der Stadt.....	223
VI. Gott in Europa entdecken: Der Beitrag der Konferenz Europäischer Kirchen zu einem kontextuellen Missionsverständnis für Europa	225
A. Europabild und Missionsverständnis.....	225
B. Würdigung und Kritik	226
§ 5 GRUNDLINIEN ERNEUERTER UND ERNEUERNDER MISSION IN EUROPA	229
I. Kultur	229
A. „A Design for Living“: zum Kulturbegriff	229
B. Alte Ruinen: Europa als nachchristliche Kultur	230
C. Neue Götter: Europa als multireligiöse Kultur	232
D. Kampf oder Mosaik der Kulturen: Integration und Fragmentation in Europa.....	232
E. Nicht Wiederkehr der Geschichte, sondern Umkehr zu Christus.....	235
II. Mission	235
A. Erneuerte und erneuernde Weltmission in Europa	235
B. Evangelisation in Europa.....	237
C. Evangelium für Europa.....	238
D. Kontextualisierung in Europa.....	240
E. Ziele der Mission in Europa	242
F. Globale Dimensionen der Mission in Europa	242
III. Ekklesia	243
IV. Quellen.....	245
A. Die Bibel als Grundtext der Mission in Europa.	245
B. Das Gebet als Lebensader der Mission in Europa	245
C. Mission in der Nachfolge des dreieinigen Gottes.....	246
§ 6 ANHANG	249
I. Abkürzungsverzeichnis	249
II. Bibliographie	251
A. Primärquellen zu § 2 - 4.....	251
1. Römisch-katholische Kirche (§2).....	251
2. Lausanner Bewegung (§3).....	253
3. Konferenz Europäischer Kirchen (§4)	257
B. Weitere Quellen und Sekundärliteratur	259

§1 Missionsgeschichtliche und methodische Standortbestimmung

I. Missionsgeschichtliche Skizzen zum Verständnis Europas als Missionsland¹

A. Eurozentrische Diskontinuität eines Missionsverständnisses für Europa

Lange Zeit lag Europa als Missionsland im „toten Winkel“ christlicher Mission, wurden doch Christentum und Europa weithin als identisch gesehen. Die Kirchen Europas „lebten in einer symbiotischen Allianz mit ihrer Kultur. Christentum und ‘Zivilisation’ wurden als Teil derselben Wirklichkeit verstanden, und Mission war in diesem Zusammenhang der ‘zivilisierende’ Faktor in der übrigen Welt“ (Newbigin 1997: 99; vgl. Waldenfels 1987: 224ff). G. Warneck definierte um 1897 Mission als „die Sendung christlicher Glaubensboten zu *nichtchristlichen* Völkern, um diesselben durch die Verkündigung des Evangelii zu Christo zu bekehren“ (Warneck 1899: 11, kursiv FW). Das geistliche Anliegen dieses Missionsverständnisses war eingebettet in die „symbiotische Allianz“ zwischen Christentum und Europa, in der man davon ausging, daß Mission im grundlegenden Sinne als Aufruf zu umfassender, persönlicher, gesellschaftlicher und kultureller Umkehr zu Christus - aus der Finsternis ins Licht (vgl. 1. Pt. 2, 9) - nur in der nichtchristlichen Welt, nicht aber im „christlichen“ Europa nötig sei.

Ihren Ursprung hatte diese symbiotische Allianz zwischen Christentum und Europa in der Verbindung von Kirche und Staat bei den römischen Kaisern Konstantin und Theodosius, vor allem aber in der frühen Missionsgeschichte (West-)Europas, in der die germanische „Vorstellung vom Sakralkönigtum, das den König als Träger charismatischen Heils verstand“ (v. Padberg 1989: 38) eine zentrale Rolle spielte. „Diese heidnische Sicht wurde nach dem Glaubenswechsel umgedeutet in einen theokratischen Amtsgedanken“ (:38). Auf dieser Grundlage begann sich - ausgehend von der Taufe des merowingischen Frankenkönigs Chlodwig (um 500) - im Frühmittelalter das westliche Abendland herauszubilden (vgl. v. Padberg 1995: 366/367, vgl. Lit. dort Anm. 9; v. Padberg 1998b), das sich selbst zunehmend als christliches Reich oder *corpus Christianum* verstand. Vor allem Augustinus’ *De Civitate Dei* mit seiner Überordnung der „Stadt Gottes“ über die „irdische Stadt“ hatte einen entscheidenden Beitrag (Kinder/Hilgemann 1984: 127; Bosch 1993: 220f) zu diesem Verständnis geleistet. Einen Höhepunkt erreichte das Konzept des *corpus Christianum* mit der Bulle *Unam Sanctam* Papst Bonifatius’ VIII., in der er sowohl das „zeitliche“ als auch das „geistliche Schwert“ in der Hand der Kirche sah (vgl. Bosch 1993: 221): das Konzept einer christlichen Kultur, eines christlichen Reiches, eines Kirchenstaates mit seiner Staatskirche, war auf einem Höhepunkt.

Auch die Reformation änderte zunächst wenig an der Sicht Europas als christlichem Reich. Der Missionshistoriker Stephen Neill stellt bezüglich der Zeit der lutherischen Orthodoxie fest: „In such a context ‘evangelization’ has hardly any meaning, since all are in

¹ Die folgende Interpretation europäischer Missionsgeschichte enthält Thesen, deren Überprüfung im einzelnen den Rahmen dieser Arbeit überschreiten würde. Die Ausführungen sind darum im Sinne einer einführenden Skizze und Reflexion zu verstehen.

some sense already Christian, and need no more than to be safeguarded against error in religion and viciousness in life“ (bei Bosch 1993: 249).

Die Aufklärung (als Folge und Widerspruch zur bisherigen christlichen Geschichte Europas) führte zu vielen neuen Entwicklungen, doch die „symbiotische Allianz“ zwischen Christentum und europäischer Kultur wurde auch in ihrem Zuge nicht aufgelöst,² sondern wurde zum Teil noch enger: „Ever since the emergence of the modern worldview during the eighteenth-century Enlightenment, Christian apologists have sought to defend the Christian faith by showing that it is compatible with the new view. ... The missionaries sent out from the Western churches thus took with them a message which was already syncretistic, an amalgam of Christian and modern elements in which the absolute supremacy and decisiveness of Christ were not adequately secured“ (Newbigin 1997: 99)³. Noch gegen Ende des 19. Jahrhunderts, als die Missionswissenschaft in Deutschland durch Gustav Warneck ihren Aufschwung nahm, verhinderte diese „symbiotische Allianz“, daß die junge Wissenschaft ihren Blick auf Europa als Missionsfeld richtete. Das wird schon deutlich an den periodischen geographischen Überblicksberichten über die Mission, die sich weitgehend auf Asien, Afrika, Amerika und Ozeanien beschränkten (vgl. z.B. Wallroth 1888). Warneck formulierte am Anfang seiner Missionslehre: „Unter christlicher Mission verstehen wir die gesamte auf die Pflanzung und Organisation der christlichen Kirche unter Nichtchristen gerichtete Tätigkeit der Christenheit“ (Warneck 1897: 1). Dabei war für ihn „Christenheit“ weitgehend mit der europäisch-kontinentalen und angelsächsischen Kultur identisch. Folgerichtig schließt Sundermeier: „Mission im christlichen Abendland wäre nach Warneck ein Widerspruch in sich selbst“ (1987: 471/72). H. Kasdorf stellt darüberhinaus richtig fest: „Deshalb kann der Teil der Welt, den er [Warneck] als *nichtchristlich* beschreibt, auch *außerkirchlich* genannt werden, was sich allerdings mit den biblischen Begriffen von Christsein und als Jünger Jesu leben nicht unbedingt deckt. An diesem Punkt weicht Warneck von Kähler ab, der ... alle 'Unchristen' - ganz gleich ob innerhalb oder außerhalb der Kirche - als Gegenstand der Evangelisation ansieht“ (Kasdorf 1990: 258/259).

B. Christozentrische Kontinuität eines Missionsverständnisses für Europa

Trotz der skizzierten Entwicklungen einer Diskontinuität im Missionsverständnis für Europa durch eine kirchliche Symbiose zwischen Kultur und Evangelium gab es auch in der Periode des *Corpus Christianum* und im christlich-aufgeklärten Europa der Neuzeit Bewegungen und Gruppen, die den biblischen Christus zum Mittelpunkt ihres Denkens machten und so die Spannung zwischen Evangelium und Kulturchristentum als missionarische Aufgabe erkannten - wenn auch mit unterschiedlichen Schwerpunkten und in unterschiedlicher Radikalität. Diese missionarische Dynamik fand sich oft am Rande und manchmal abseits der Staats- und Landeskirchen, d.h. in den Orden, Erneuerungs- und Erweckungsbewegungen und - sobald sie die staatskirchliche Toleranzgrenze überschritten - bei den sogenannten Ketzern, „Täufern“

² „Für die Aufklärung ist signifikant, daß Religionskritik und Religionsbegründung meist gemeinsam auftreten und auch argumentativ eng miteinander verbunden sind. Das Christentum als religiös-kultureller Gesamtrahmen blieb in der Regel gewahrt. Die Hauptstoßrichtung geht zweifelsohne in Richtung auf einen entdogmatisierten Religionsbegriff und ein entkonfessionalisiertes Christentumsverständnis“ (Barth 1998: 619).

³ Vgl. Bosch 1993: 262-348, der diese Verquickung ausführlich darstellt und untersucht.

und späteren „Freikirchen“. Bedeutend waren u.a. die cluniacensische Reform im 10. Jahrhundert, Franziskus von Assisi, Bernhard von Clairvaux und die Zisterzienser, die Waldenser und Albigenser im 12. Jahrhundert, mystische Bewegungen, Wycliffiten, Hussiten und andere vorreformatorische Aufbrüche, dann die Reformation, die Täuferbewegung („radical reformation“), die Gegenreformation, in deren Entwicklung vor allem die von Ignatius von Loyola um 1540 gegründete *Societas Jesu* herausragt, der Pietismus, der Puritanismus, der Methodismus, die Erweckungs- und Gemeinschaftsbewegungen, die Entwicklung der Inneren Mission und Diakonie, die Evangelisationsvereine, Studentenmission (z.B. Karl Heim)⁴, die Pfingstbewegung, die amerikanische Mission im Nachkriegseuropa, die charismatische Bewegung, etc. Alle diese Erneuerungs-, Askese-, Reform-, Evangelisations- und Missionsbestrebungen in der Vergangenheit stellen - sehr unterschiedliche - Vorläufer der gegenwärtigen - und ebenso verschiedenen - Konzepte von Mission oder Neuevangelisierung in Europa dar. In diesen Gruppen wachte immer wieder die Erkenntnis auf, daß Europa nicht so christlich war, wie es sich nannte, und die Kirchlichkeit oft nur eine dünne Decke über dem Heidentum bildete. A. Wessels fragt in seinem Buch *Europe: Was it ever really christian?* (1994) „how deeply this Christianization had really penetrated in the so called Christianized areas“ und meint: „mediaeval Christianity was only a thin veneer“, und „Christendom around 1500 is almost a mission country“ (Wessels 1994: 4). Können auf diesem Hintergrund und aufgrund eines Verständnisses von Mission als Ruf zur Bekehrung an die Unbekehrten (vgl. Kasdorf 1989: 30) und als umfassende Auseinandersetzung mit der Kultur nicht viele Erneuerungsbewegungen in der Kirchengeschichte Europas auch als Missionsbewegungen für Europa verstanden und beschrieben werden?⁵ Aus der Fülle der oben genannten Gruppen und Entwicklungen möchte ich in diesem Zusammenhang nur die Reformation, das Täufertum und den Pietismus in größten Umrissen in ihrem Charakter als Missionsbewegungen skizzieren.

Die *Reformation* hatte durch ihre Distanzierung von der mächtigen katholischen Inkulturation und durch ihre Rückkehr zu den biblischen Quellen eine wichtige missionarische Dimension. Ihre Theologie war grundlegend missionarisch.⁶ Der Schwerpunkt lag nicht auf dem, „was Menschen für die Rettung der Welt tun könnten oder sollten, sondern in dem, was Gott in Christus schon für sie getan hat“ (Bosch 1993: 244). „Man kann sogar davon sprechen, daß das Evangelium selber ‘missioniert’ und den Menschen in diesen Prozeß mithineinnimmt.“ Luther verglich das Evangelium mit einem Stein, der, ins Wasser geworfen, eine Reihe von kreisförmigen Wellen hervorruft, die vom Zentrum bis an den entferntesten Strand reichen (: 244). Neben dieser missionarischen Dimension gab es auch die

⁴ Während seines hauptamtlichen Dienstes als Reisesekretär der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung (DCSV) wird an den Berichten Karl Heims deutlich, wie sehr sein „umfassendes Verständnis der Mission dazu führt, daß die traditionell christlichen Länder, die durch ihre Missionsgesellschaften Subjekt der Weltmission sind, ihrerseits auch als Missionsländer verstanden werden. Europa und Nordamerika machen im Zeitalter des Säkularismus Mission in sechs Kontinenten nötig“ (Hille 1990: 74).

⁵ Als eine frühe „Missionsgeschichte“ dieser Art könnte man die *Unpartaische Kirchen- und Ketzerhistorie* (1699/1700) des Pietisten G. Arnold bezeichnen. Für ihn war „nicht mehr die kirchliche Institution in ihrer Machtausübung maßgebend, sondern die wahre Frömmigkeit, womit diese zum Kennzeichen wahren Christseins wird“ (Stoll 1998: 967; vgl. Hoeppeke 1998). Vgl. auch neuere Versuche wie E. H. Broadbents *Gemeinde Jesu in Knechtsgestalt*, Dillenburg, 1987, die bei aller Problematik die berechnete Frage geistlicher Normativität in den Raum stellen.

⁶ Vgl. die von H. Kasdorf dargestellte (im Gegensatz zu G. Warneck) positive Sicht der missionarischen Dimension der lutherischen Reformation bei W. Holsten, H.W. Gensichen, W. Maurer u.a. (Kasdorf 1980: 170).

missionarische Intention. In seiner Schrift „Deutsche Messe und Gottesdienstordnung“ unterscheidet Luther drei Gottesdienstarten. Neben dem lateinischen Gottesdienst und der Versammlung derer „so mit Ernst Christen wollten sein und das Evangelium mit Hand und Mund bekennen“, betont Luther den missionarischen Charakter der deutschen Messe: sie solle „öffentlich in den Kirchen vor allem Volk gehalten werden; darunter viele sind, die noch nicht glauben oder Christen sind, sondern das meherer Theil da stehet und gaffet, daß sie auch etwas Neues sehen, gerade als wenn wir mitten unter den Türken oder Heiden auf einem freien Platz oder Felde Gottesdienst hielten. Denn hie ist noch keine geordnete und gewisse Versammlung, darin man könnte nach dem Evangelium die Christen regieren, sondern ist eine öffentliche Reizung zum Glauben und zum Christentum“ (Luther 1526: 228/229; vgl. Scharpff 1964: 10/11). Dennoch blieb die „missionarische Praxis“ der Reformation weithin dem Prinzip des *cuius regio eius religio* unterworfen.

Die Täufer im Reformationsjahrhundert (vgl. Kasdorf 1996: 181-200) „radikalisierten Luthers Idee des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen. ... und verwarfen die Vorstellung, daß Christen bezüglich ihres Dienstes auf ein bestimmtes Gebiet festgelegt seien. Das ermöglichte ihnen, ganz Deutschland sowie die umgebenden Länder als Missionsfelder zu betrachten.“ So wurden ihre Verkündiger „systematisch in viele Teile Europas ausgesandt“ (Bosch 1993: 246, Übers. FW), was ihnen den Vorwurf des Schwärmertums, den Zorn der Reformatoren und die Verfolgung durch die Regierung einbrachte. Im Gegensatz zu den Reformatoren war für die Täufer der Missionsbefehl aktuell und bindend: „They were among the first to make the commission mandatory for all believers“ (: 246). Hans Kasdorf schreibt:

„Die Mission der Täuferbewegung kannte keine Einbahnstraßen. Wo immer es freie Gläubigengemeinden gab, waren Sendungspunkte; wo immer es keine solche Gemeinde gab, war Missionsgebiet. Die Welt war ihr Ackerfeld. So hatten die Täuferboten das Evangelium von Jesus Christus in wenigen Jahren weit über die Grenzen der Schweiz bis in das Elsaß und die Pfalz hinein getragen. Sie kamen nach Bayern und Baden, Württemberg und Hessen, Thüringen, Franken und Tirol, ja sogar bis Venedig, Krakau und Amsterdam. Sie verstanden sich als Wanderprediger, Pilger, Missionare und Märtyrer“ (Kasdorf 1996: 198).

In weniger radikaler Weise, aber dennoch bedeutsam, kam die Spannung zwischen Evangelium und kirchlicher Inkulturation in der Bewegung des *Pietismus* zum Ausdruck, den man „als ersten kontinentaleuropäischen Versuch einer Rechristianisierung“ interpretieren könnte (Lehmann 1995: 83). Bosch sieht die missionarische Bedeutung des Pietismus in der Distanzierung von der Identifikation zwischen Taufe und Bekehrung im Katholizismus und der protestantischen Orthodoxie: „The movement has to be praised ... for having broken with the practice of merely formal church membership and with the superficiality of conversion that characterized much of contemporary Roman catholic mission work“ (Bosch 1993: 253). „Orthodoxy's insistence on a structural link between church and state meant that everybody in a given territory would, at least nominally, have to be regarded as Christians. Pietists and Moravians broke with this and emphasized personal decisions. ... This was an important breakthrough ... and another point of similarity between Pietists and Anabaptists“ (: 254). Ausgangspunkt und Ziel der Mission des Pietismus in den von der Orthodoxie weithin beherrschten Landeskirchen war die *ecclesiola in ecclesia*. Als Schwerpunkte des „Gemeindeaufbaus“ lassen sich in Speners *Pia Desideria* mindestens fünf Punkte finden: (1) Bibelkreise zu gründen, (2) das allgemeine Priestertum zu fördern, (3) den Glauben in die

helfende Tat umzusetzen, (3) in Liebe für die Wahrheit zu streiten, (4) das Theologiestudium im Sinne einer *theologia regenitorum* zu erneuern und (5) die missionarisch-seelsorgerliche Predigt zu pflegen (vgl. Spener 1975: 55-80).

Obwohl viele weitere Bewegungen und Gruppen angeführt werden könnten und müßten, sollen diese kurzen Beispiele missionarischer Bestrebungen im neuzeitlichen Europa als *pars pro toto* genügen.

C. Faktoren zur erneuten Wahrnehmung Europas als Kontext der Mission

Die verschiedenen Erneuerungsbewegungen konnten jedoch die Dechristianisierung der europäischen Kultur nicht aufhalten. „Es erscheint wie eine tragische Ironie der Kirchengeschichte, daß die europäische Christenheit - die protestantische in erster Linie - in derselben Epoche, in welcher ihre Sendboten den christlichen Glauben weltweit verbreiteten ..., daheim von einer zunächst schleichenden, später rapiden Auszehrung ergriffen wurde. Diese machte sich sowohl in einer geistigen Krise als auch in einem unaufhaltsamen Schrumpfungsprozeß in der Statistik des Gottesdienstbesuches bemerkbar. Letzterer nahm seit der Mitte des 19. Jahrhunderts erschreckende Ausmaße an“ (Beyerhaus 1993: 190, vgl. Lehmann 1998). Gegen Ende des 19. Jahrhunderts stellte der Schweizer Theologe Adolf Schlatter fest, daß die Verkündigung des Evangeliums „im gegenwärtigen Augenblicke ... doppelt ernst“ sei. „Denn es läßt sich nicht verkennen: die christliche Tradition ... ist zerbrochen, und mächtige Strömungen arbeiten sich unter unserem Volke zur Herrschaft empor, welche dem christlichen Gedankenkreis bis in seine letzten und einfachsten Grundbegriffe hinaus widersprechen“ (bei Neuer 1996: 82).

In der Ökumenischen Bewegung war der niederländische Missionstheologe Hendrik Kraemer einer der ersten, der aus solchen Beobachtungen heraus grundlegende Konsequenzen im Blick auf Europa als „Corpus Christianum“ zog (vgl. Margull 1959: 54/55). Er erteilte dieser Konzeption eine Absage, weil sie „vermischt ist mit dem heidnischen Ideal der Religion“ (Kraemer 1940: 30). Margull nennt drei Gründe, die Kraemer für eine Absage an Europa als „Corpus Christianum“ sah: (1) „Die Erschütterung des Corpus Christianum‘ durch den ‘ausgesprochenen a-religiösen Säkularismus des modernen Menschen‘“, (2) „die Existenz der Kirchen in Asien und Afrika als Kirchen der Minderheit in einer geschlossenen heidnischen Umgebung, die sich in das ‘christliche Abendland‘ nicht hat einbeziehen lassen“, (3) „die eschatologische Sicht der Kirche“ (Margull 1959: 55). Vor allem letzteres sei der eigentliche Grund, Europa als Missionland zu verstehen, denn - so Kraemer - „die Kirche [muß] eine Gemeinschaft sein ..., in der Glaube, Gottesverehrung und Leben nicht der Ausdruck der ‘Sitte‘ sind, sondern wo die in Christo offenbarte Wahrheit der Prüfstein des Glaubens und Lebens ist, der alle anderen Maßstäbe und Autoritäten überragt“ (Kraemer 1940: 56).

Mittlerweile sind sich die Kirchen und christlichen Gemeinden in Europa weitgehend einig, daß sie es - auf die eine oder andere Weise - mit einer „nachchristlichen“ (Rivinius 1993) bzw. „heidnischen“ Kultur (Newbigin 1987: 7) zu tun haben, in der - auf die eine oder

andere Weise - Neuevangelisierung bzw. eine erneuerte und erneuernde Mission eine Notwendigkeit darstellen. Wie kam es zu dieser neuen Haltung? Dafür spielen eine Vielzahl von Faktoren eine Rolle, deren Untersuchung eine neue Fragestellung ist, die den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Ich möchte in diesem Zusammenhang nur skizzenartig vier Faktoren nennen:

1. Die Weltkriege des 20. Jahrhunderts als Indikatoren und Faktoren des kulturellen Zusammenbruchs.

Der tiefe Riß in der „symbiotischen Allianz“ zwischen Christentum und europäischer Kultur wurde durch die beiden Weltkriege des 20. Jahrhunderts offener als je zuvor. „Der Zweite Weltkrieg beendete nur, was der Erste schon angefangen hatte. Die moralischen Fassaden des Westens erwiesen sich als Trug; ‘die Christenheit’ war als ein Mythos entlarvt; man konnte nicht mehr von dem ‘christlichen Westen’ sprechen“ (Neill 1990: 290).⁷ Es wurde „immer offensichtlicher, daß die modernen Götter des Westens - Wissenschaft, Technologie und Industrialisierung - ihren Zauber verloren haben. Die Ereignisse der Weltgeschichte haben die westliche Zivilisation bis in den Kern erschüttert. Zwei vernichtende Weltkriege; die russische und die chinesische Revolution; die Schrecken der nationalsozialistischen, faschistischen, kommunistischen und kapitalistischen Herrschaften; der Zusammenbruch der großen westlichen Kolonialreiche; die schnelle Säkularisierung nicht nur im Westen, sondern in großen Teilen der Welt; die zunehmende weltweite Kluft zwischen Arm und Reich; das Bewußtsein, daß wir einer kosmischen ökologischen Krise entgegengehen und daß der Fortschrittsglaube ein falscher Glaube war“ (Bosch 1993: 363, Übers. FW). Diese Situation veranlasste R. Guardini dazu, vom *Ende der Neuzeit* (1950) zu sprechen. Und langsam begannen auch die Kirchen Europa wieder als *pays de mission* (Godin/Daniel 1947) wahrzunehmen: Nicht nur „France, ‘eldest daughter of the Church’, had again become a mission field“. Es begann sich abzuzeichnen „that a missionary enterprise comparable to what the Catholic Church had undertaken overseas was called for ..“ (Bosch 1995: 31).

2. Die Universalisierung der Mission

Zusammen mit der kulturellen Krise geriet auch die Mission mit ihrem kulturell-geographischen Verständnis in eine Krise (vgl. Bosch 1993: 363-367; Beyerhaus 1987; Günther 1970: 117ff; Freytag 1961: 111-126; 1958: 39 u.v.m.). Aus dieser Krise erwuchs eine mehrfache Universalisierung des Missionsverständnisses (vgl. Wrogemann 1997: 140-142):

(a) Grundlegend war ein neues, vertieftes und theologisches Wesensbild der Mission als „*missio Dei*“. Entscheidende Anstöße zu diesem Konzept hatte bereits Karl Barth in einem Vortrag vor der Brandenburgischen Missionskonferenz 1932 gegeben, wo er von „Mission als der Aktivität Gottes selbst“ sprach (Bosch 1993: 389). Das Konzept wurde von K. Hartenstein

⁷ Neill fügt hinzu: „Das Erwachen zur Wirklichkeit ist immer ein schmerzlicher Prozeß. Wir mögen denken, daß der christliche Realismus in dem wir leben, am Ende viel förderlicher für das christliche Zeugnis ist, als die Euphorie, die bis zur Zeit des Ersten Weltkriegs herrschte; aber die ersten Windstöße dieser Wirklichkeit waren für die Kirchen wirklich kalt - und kalt auch für ihre Missionare...“ (Neill 1990: 290).

(*Die Mission als theologisches Problem*, Berlin, 1933) aufgegriffen. Prägend wurde es allerdings erst auf der Weltmissionskonferenz 1952 in Willingen, die Mission als Ausdruck des Wesens des dreieinigen Gottes definierte. Es wurde deutlich: Mission ist nicht die Entsendung von christlichen Europäern in das heidnische Afrika, sondern die Sendung Gottes in die Welt. Die ganze Heilsgeschichte wurde als Geschichte der Mission Gottes begriffen: Gott sendet sein Wort und erschafft die Welt. Er sendet seinen Sohn, um die gefallene Welt zu erlösen. Vater und Sohn senden den Heiligen Geist, um die Gemeinde als eschatologische Gemeinschaft des Reiches Gottes ins Leben zu rufen. Nur von dieser Sendung Gottes her ist die Mission der Gemeinde zu verstehen: „Willingens image of mission was mission as participating in the mission of God. Our mission has no life of its own“ (Bosch 1993: 390). Von da an wurde das Konzept der *missio Dei* von allen christlichen Kirchen aufgegriffen - wenn auch mit unterschiedlichen Interpretationen (vgl. Bosch 1993: 391/92; Sundermeier 1987). Dieses neue Wesensbild befreite die Mission aus der falschen kulturell-kirchlichen Einbindung und stellte sie allen kulturellen Wirklichkeiten als die Mission Gottes, an der seine Gemeinde teilhat, gegenüber.

(b) Mission wurde von daher nicht mehr als Aufgabe am Rand der Kirche, sondern als grundlegender Wesenszug der Kirche beschrieben. Das missionarische Wesen der Kirche in ihrer Teilnahme an der *missio Dei* mußte sich nun genauso in Europa wie auch in anderen Teilen der Welt zeigen. In der römisch-katholischen Kirche wurde dieses neue Verständnis am ausführlichsten formuliert und fand im II. Vatikanum zusammen mit der *communio*-Ekklesiologie deutlichen Ausdruck. Man verband die *communio* der Kirche untrennbar mit ihrer *missio*, und leitete so eine Wende in Ekklesiologie und Missiologie ein.⁸ Kirche wurde nicht mehr in erster Linie hierarchisch und statisch gefasst, sondern gemeinschaftlich und dynamisch.⁹ Die Kirche ist das „pilgernde“ Gottesvolk an allen Orten der Welt (vgl. AG 2). Dieses Verständnis der Kirche als *communio* ist entscheidend für die Missiologie. Aus der gemeinsamen Teilhabe (*communio*) wächst auch die gemeinsame Sendung (*missio*). *Communio* und *missio* sind im Wesen der Kirche vereinigt. Ihren klassischen Ausdruck hat diese Sicht in *Ad Gentes* (AG) 2 gefunden: „Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach „missionarisch“ (d.h. als Gesandte unterwegs), da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes des Vaters.“ Papst Paul VI. führte das Denken des II. Vatikanums in *Evangelii Nuntiandi* (EN)

⁸ Bis dahin wurden Kirche und Mission separat betrachtet. Die Kirche wurde als mystischer Leib Christi und *societas perfecta*, nicht aber als missionarische Gemeinschaft verstanden (Bosch 1993: 369). Zwar konnte der katholische Missionswissenschaftler J. Schmidlin bereits 1930 formulieren: „Was das Missionssubjekt angeht, gilt als solches ... vor allem die Kirche“, er fügte aber sogleich hinzu: „als oberste Leitinstanz [gilt] der römische Papst und seine Kurie, in erster Linie die dafür eingesetzte *congregatio de propaganda fide*“ (Schmidlin 1930: 47). Auch an anderer Stelle wird bestätigt, daß die Kurie und die *propaganda* „für das gesamte Missionswesen der lateinischen Kirche“ zuständig war (Koeniger 1929: 1437). Noch 1962 konnte Thomas Ohm formulieren: „Die Päpste haben tatsächlich eine Sendung an alle Nichtchristen. Sie sind es sogar, die Christus in erster Linie mit dem Werk der Weltmission beauftragt hat“ (zit bei Collet 1996: 805). Die Mission unterstand also in exklusiver Weise dem Apostolischen Stuhl, sie war Institution in der, nicht aber Wesen der Kirche (Bosch 1993: 369).

⁹ Auch W. Kasper konstatiert diese Veränderungen, wenn er schreibt: „Der grundlegende Strukturbegriff der Kirche, wie ihn das Vat. II herausgestellt hat, lautet: *communio*. Das bedeutet ... eine Abkehr von einer ... Begründung des Kirchenrechts mit Hilfe des Begriffs der ‘*societas perfecta*’. Ausgangspunkt ist vielmehr der theologische Begriff der *communio*“, die begründet ist in der „gemeinschaftlichen Teilhabe an den Heilsgaben“ (1994: 1467).

fort:¹⁰ „The Church ... is linked to evangelization in her most intimate being“ (USCC: 1975: 13).

(c) Auf diesem Hintergrund wurde die ganze Welt sowohl zum Feld als auch zum Ausgangspunkt der Mission, was 1963 auf der Weltmissionskonferenz in Mexico City mit dem Motto als „Mission in sechs Kontinenten“ ausgedrückt wurde (vgl. Müller-Krüger 1964).

3. Kontextualisierung und Inkulturation der Mission.

Mit der Universalisierung der Mission als „missio Dei“ und als „Weltmission“ bekamen auch die alten Konzepte der Indigenisierung, Adaptation und Akkomodation neue Bedeutung. Es ging nun nicht mehr nur um die Einheimischwerdung des christlichen Glaubens im Sinne der Anpassung an fremde Kulturen, sondern um eine umfassende Auseinandersetzung mit den geschichtlichen, weltanschaulichen, sozio-ökonomischen und kulturellen Kontexten der Weltmission. Der Begriff der „Kontextualisierung“ entstand Anfang der 1970er Jahre in den Kreisen des *Theological Education Fund (TEF)*, einer Arbeitsgruppe der *Kommission für Weltmission und Evangelisation (KWME)* des ÖRK (vgl. Bosch 1993: 420). Dort wird Kontextualisierung definiert als „a theological necessity demanded by the incarnational nature of the Word. ... Contextualization ... takes into account the process of secularity, technology, and the struggle for human justice Authentic contextualization is always prophetic, arising always out of a genuine encounter between God's word and His world, and moves toward the purpose of challenging and changing the situation through rootedness in and commitment to a given historical moment“ (TEF zit. bei Hesselgrave/Rommen 1989: 31).

Bahnbrechend für das römisch-katholische Verständnis der „Inkulturation“ war *die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute* „*Gaudium et Spes*“ (GS). Dort folgerte man aus der Universalität der Sendung der Kirche auch ihren Auftrag, „mit den verschiedenen Kulturformen eine Einheit einzugehen, zur Bereicherung sowohl der Kirche wie der verschiedenen Kulturen“ (GS 58). Vor allem die Kultur der modernen Welt wird in GS wahrgenommen. Man will nach den „Zeichen der Zeit ... forschen, und sie im Licht des Evangeliums deuten“, um das Evangelium in einer der modernen „Generation angemessenen Weise“ (GS 4) zu verkündigen. Auch im *Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche* „*Ad Gentes*“ (AG) findet sich eine „Wertschätzung der Kulturen“. Eine „kulturanthropologisch gültig(e) Umschreibung“ (Nunnenmacher 1987: 239) der Kultur wird verbunden mit dem theologischen Prinzip der Inkarnation (AG 10). *Evangelii Nuntiandi*, das Sendschreiben Papst Pauls VI., spricht von der Evangelisierung der Kulturen als einer „Tiefenerfassung von Kultur/Kulturen bis in deren Wurzeln hinein“ (EN 20). Das Evangelium ist demnach einerseits „nicht identifizierbar mit irgendeiner Kultur“, andererseits aber ist die „Kultur ... die menschliche Grundlage, auf der und mit deren Hilfe sich Evangelisierung vollzieht“ und „die sie ja durchdringen soll. Kulturbegegnung wird damit für die Kirche zum vorrangigen Thema bei jedem missionarischen Ansatz“ (Nunnenmacher 1987: 239). Dieses Verständnis führt in den 1970er Jahren vor allem durch die Jesuiten¹¹ zur Prägung des Begriffes der *Inkulturation*

¹⁰ Statt von „Mission“, spricht er von der „Evangelisierung“ in Verbindung mit dem Wesen der Kirche, meint damit aber die gleiche Realität, die in AG zum Ausdruck kam (vgl. Geldbach 1993: 33; Wolfinger 1993: 13):

¹¹ Der Jesuit Pedro Arrupe definierte Inkulturation 1978 so: „The incarnation of Christian life and of the Christian message in a particular cultural context, in such a way that this experience not only finds expression

(vgl. Shorter 1995: 10/11), der dann 1979 von Papst Johannes Paul II. aufgegriffen und mit der Neuevangelisierung Europas in Verbindung gesetzt wird (vgl. § 2, II. A. 3.).

Die evangelikale Missionstheologie der Lausanner Bewegung machte sich die Konzepte der Kontextualisierung und der Inkulturation schon in Lausanne 1974, vor allem aber auf der *International Consultation on 'Gospel and Culture'* in Willowbank, Bermuda, 1977, mit besonderer Akzentsetzung zu eigen. Im *Willowbank Report* (WR) wird das Konzept einer biblisch-kritischen Kontextualisierung und Inkulturation vorgestellt, bei der es um eine ständige Begegnung zwischen Bibel und gegenwärtigem Kontext geht, in der die Bibel Priorität hat: „Out of the context in which his word was originally given, we hear God speaking to us in our contemporary context, and we find it a transforming experience. This process is a kind of upward spiral in which Scripture remains always central and normative“ (WR 4 b) (bei Stott 1996: 84)¹²

Auf diesem Hintergrund wurde die kulturanthropologische Studie konkreter kultureller Zusammenhänge und Kontexte zum Teil der missionarischen Aufgabe¹³ und führte zur Regionalisierung der Missionskonzepte, (vgl. z.B. CELAM 1979) bei gleichzeitiger Globalisierung. Als einer dieser regional-kulturellen Zusammenhänge wurde schließlich auch Europa in den Blick genommen (vgl. Delgado/Lutz-Bachmann 1995; DBK 1993; Theraios 1992 u.v.m.).

4. Die missionarisch-kritische Perspektivierung des Säkularismus

Die missionarisch-kritische Perspektivierung des Säkularismus als nichtchristlicher Weltanschauung und -verwirklichung im Prozeß der Säkularisierung¹⁴ stellt einen weiteren Faktor im Entstehen eines kontextuellen Missionsverständnisses für Europa dar. Während die Auseinandersetzung der christlichen Mission mit Säkularisierung und Säkularismus sicher nicht dort begann, so ist sie doch erst 1928 auf der Weltmissionskonferenz in Jerusalem ins Bewußtsein der modernen Missionsbewegung gerückt. J. Richter schreibt: „Es ist meines Wissens das erstmal, daß auf einer großen Missionskonferenz die ungeheure Bedeutung der 'secular civilisation', also der verweltlichten Kultur als Wegbestreiter und Wettbewerber der

through elements proper to the culture in question ... but becomes a principle that animates, directs and unifies the culture, transforming it and remaking it so as to bring about a 'new creation'“ (zit. bei Shorter 1995: 11).

¹² Eine Darstellung der komplexen Diskussion um die unterschiedlichen Konzepte der Kontextualisierung kann hier nicht erfolgen. Vgl. dazu die Einführung bei Bosch 1993: 420 - 457. Auch die letzte Weltmissionskonferenz des ÖRK in Salvador de Bahia 1996 beschäftigte sich unter dem Motto 'Called to One Hope: The Gospel in Diverse Cultures' zentral mit der Thematik von Mission als Kontextualisierung und Inkulturation (vgl. Thomas 1997, Newbigin 1997b).

¹³ L. Lutzbetak beschreibt die Aufgabe missiologischer Anthropologie so: „The specific object of missiological anthropology is the context in contextualization. It investigates the context in which the Gospel must be viewed, understood, proclaimed, and lived by“ (1996: 43).

¹⁴ Ich unterscheide hier zwischen Säkularisierung und Säkularismus. Die Säkularisierung als historischer und geistesgeschichtlicher Prozeß ist allerdings ein komplexer Vorgang. „In empirischer Sicht ist noch viel zu wenig über die tatsächlichen Vorgänge bekannt, als daß ... plakative Kennzeichnungen gerechtfertigt wären. Dies hat die neuere Debatte über Dechristianisierung und Rechristianisierung ergeben (vgl. Lehmann)“ (Barth 1998: 611). Dieser Vielschichtigkeit muß auch ihre missionsanthropologische Beurteilung Rechnung tragen (vgl. Kasper 1992: 236). Dennoch muß die kritisch-missionarische Perspektive gegenüber dem Säkularismus als Weltanschauung aus biblischer Sicht aufrechterhalten werden (vgl. K. Heim bei Hille 1990: 74ff). Vgl. dazu Barth 1998, Hille 1998a, v. Padberg 1991, Neill 1975). Vgl. auch in dieser Arbeit § 4, II. A.

Mission gewürdigt wurde“ (Richter 1928: 117). „Die neue Lage suchte man durch ein neues Wort zu kennzeichnen. Man faßte mit dem Ausdruck ... ‘Säkularismus’ alle dem Glauben entgegenstehenden Kräfte zusammen und suchte damit jene Weltanschauung und Lebensauffassung zu bezeichnen, die hinter ... der ganzen Lebensgestaltung unserer Zeit steht“ (Knak 1929: 2). Eine missionarisch-kritische Haltung zum Säkularismus stellt eine Voraussetzung für die missionarische Distanz und Zuwendung zur nachaufklärerischen Kultur Europas dar. Wo sie aufgegeben wurde - wie in manchen Teilen der Missionsbewegung in den 1960er Jahren - wurde die Mission in Europa quasi als überflüssig bzw. als Instrument der Säkularisierung interpretiert.¹⁵

In der römisch-katholischen Kirche schlug sich die missionarische Auseinandersetzung mit dem Säkularismus vor allem in der *pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute* „*Gaudium et Spes*“ (GS) nieder. In einer von Industrie, Wohlstand, Verstädterung, neuen Kommunikationsmitteln und Migration geprägten säkularen Gesellschaft (GS 6) beobachtet man, daß „breite Volksmassen das religiöse Leben praktisch auf[geben]“ (GS7). Man stellt ein gestörtes Gleichgewicht (Diskrepanzen) fest zwischen praktischem Bewußtsein und theoretischem Denken, Handeln und Gewissen, kollektiven Lebensbedingungen und persönlichem Denken/besinnlichem Leben, Spezialisierung und umfassender Weltanschauung, und konstatiert Spannungen in der Familie, zwischen Mann und Frau, Rassen und gesellschaftlichen Gruppen: „die Folge davon sind gegenseitiges Mißtrauen und Feindschaft“ (GS 8). Als positive Auswirkung der Säkularisierung sieht man die Personalisierung der „Glaubensentscheidung“, die „zu einer lebendigeren Gotteserfahrung“ führe (GS 7). Eng verknüpft mit dem Säkularismus sieht GS die vielschichtige Realität des Atheismus. Der Atheismus verhindere das Erfassen der „Berufung zur Gemeinschaft mit Gott“ als inniger und lebensvoller Verbindung (GS 19) und erwarte „die Befreiung des Menschen vor allem von seiner wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Befreiung“ (GS 20). Angesichts des Atheismus sei die Kirche herausgefordert zu „einer situationsgerechten Darlegung der Lehre“ und einem „integren Leben ..., denn es ist Aufgabe der Kirche, Gott den Vater und seinen menschengewordenen Sohn präsent und sozusagen sichtbar zu machen, indem sie sich selbst unter der Führung des Heiligen Geistes unaufhörlich erneuert und läutert; das wird vor allem erreicht durch das Zeugnis eines lebendigen und gereiften Glaubens ..., [der] das gesamte Leben der Gläubigen, auch das profane, durchdringt und sie zu Gerechtigkeit und Liebe, vor allem gegenüber den Armen, bewegt“ (GS 21).

In der Missionstheologie des protestantischen Raums hat vor allem die Lausanner Bewegung eine missionarisch-kritische Position gegenüber dem Säkularismus neu belebt. 1980 auf der Konsultation für Weltevangelisation in Pattaya, Thailand, widmete sie eine der Unter-Konsultationen dem Thema „Christian Witness to Secularized People“ (vgl. §3, V. B. 1.). 1989 auf dem II. Lausanner Kongreß für Weltevangelisation in Manila (vgl. Marquardt/Parzany 1990) stellte die Auseinandersetzung mit dem Säkularismus unter dem

¹⁵ Nach J. Hoekendijk, einem führenden Missionswissenschaftler der 60er Jahre, kann der Prozeß der Säkularisierung verstanden werden als „fruit of the gospel ‘...(mission) is not a counterattack on secularization but participation in the process of liberation and humanization in society in the name of God, who is at work in the world“ (zit. bei Werner 1991: 700). Ebenfalls in diesem Sinne formulierte die IV. Vollversammlung des ÖRK in Upsalla in ihrer Sektion I: „Wir betrachten heute diese Welt als den Ort, wo Gott bereits am Werk ist, alles neu zu machen und wo er uns auffordert, mit ihm zusammen zu arbeiten“ (bei Sautter 1985: 183). Zur Kritik dieses Verständnisses vgl. u.a. P. Beyerhaus 1969; K. Bockmühl 1974.

Motto „Mission angesichts der modernen Welt“ (1990: 54-75) einen wichtigen Schwerpunkt dar (vgl. meine Ausführungen in § 3, IV. B. zum Vortrag von Os Guinness). 1993 fand in Uppsala/Schweden die Lausanner „Consultation on Faith and Modernity“ statt¹⁶, auf der u.a. Os Guinness und Lesslie Newbigin hervorragende Redner waren.

In der neueren Entwicklung seit 1983 war es auch vor allem L. Newbigin, der sowohl in der ökumenischen als auch in der evangelikalischen (Lausanner) Bewegung kritische Distanz zum Säkularismus angemahnt und damit der Wahrnehmung Europas bzw. der westlichen Kultur als Missionskontext entscheidend Vorschub geleistet hat (vgl. Ramachandra 1996: 143-178; Hunsberger 1996b: 3-25). Newbigin hält den kulturanthropologischen Ansatz transkultureller Mission für einen Schlüssel zur Mission in Europa, da die europäische Kultur inzwischen zu einer heidnischen Kultur geworden sei. Es sei nötig, unsere Kultur mit den Augen von Christen aus anderen Kulturen zu sehen, um den „den unbeschwerten Synkretismus“ unserer westlichen Christenheit in den Blick zu bekommen (Newbigin 1989: 131). Dabei versucht er vor allem den Kern der säkularen Kultur aus dieser Distanz heraus zu verstehen. Hier findet er die absolutistische Aufspaltung zwischen religiöser Erfahrung und rationaler Analyse, zwischen der öffentlichen Welt der Fakten und der privaten Welt der Werte und Überzeugungen, zwischen Funktion und Sinn. In der Welt der Fakten - beobachtet Newbigin - gibt es keinen Pluralismus. „Here statements are either true or false. ... The one who does not accept them is the real heretic“ (Newbigin 1987: 4). Im Gegensatz dazu dürften Werte und vor allem religiöse Überzeugungen weder als wahr noch als falsch bezeichnet werden: „They are matters of personal choice. Here the operative principle is pluralism“ (: 4). Dadurch kommt es zu einem Verlust des Verständnisses für das Sinn-Ziel der Wirklichkeit. Dieser Kern der modernen westlichen Kultur - die Aufspaltung der Wirklichkeit in einer wahren Welt der Fakten und einer beliebigen Welt der Werte - beruht nach Newbigins Einsicht auf einer *Glaubensüberzeugung*, die nicht im Evangelium verankert ist, sondern im „Glauben“ der Aufklärung. Darum folgert er bezüglich der säkularen Gesellschaft Europas: „The end result is *not* - as we imagined 25 years ago - a secular society, ... a kind of neutral world in which we can all freely pursue our self-chosen purposes *What we have is ... a pagan society whose public life is ruled by beliefs which are false*“ (1987: 7, vgl. 1997: 100, kursiv FW).

5. Die missionarische Perspektivierung des Namenschristentums (Nominalismus)

David Bosch hat darauf hingewiesen (1993: 253/254; vgl. I. B.), daß vor allem der Pietismus viel dazu beigetragen hat, das Namenschristentum (vgl. Rommen 1985; 1989) in die Perspektive von Mission und Evangelisation zu rücken. In dieser Tradition stand die Lausanner Bewegung, als sie 1980 in Pattaya drei Konsultationen zum christlichen Zeugnis gegenüber Namenschristen unter Protestanten, römischen Katholiken und Orthodoxen einberief.¹⁷ Obwohl dieser missionarischen Perspektive immer wieder der Vorwurf des Proselytismus - gerade von Seiten der römisch-katholischen Kirche und des ÖRK - gemacht wurde (vgl. Stott/Meeking 1987: 73/74), warnte E. Castro, ehemaliger Vorsitzender der

¹⁶ Vgl. den Berichtsband *Faith and Modernity* (Sampson, V. Samuel und C. Sugden, Hgg. 1994)

¹⁷ Vgl. LOP Nr. 10, LOP Nr. 19 und LOP Nr. 23. Darüberhinaus fand vom 6. - 12. Dezember 1998 die „International Lausanne Consultation on Nominalism“ in Heigh Leigh, Hoddesdon, UK, statt.

KWME im ÖRK, davor, „die Furcht vor dem Proselytismus und die Achtung gegenüber dem Gebilde, das die Kirche ... genannt wird, zum ... grundlegenden Wert“ zu machen. Es gebe „in der neuen missionarischen Situation einen höheren Wert, nämlich Jesus Christus bekennen, Menschen zum Glauben zu bringen und ihnen helfen, ihr Leben nach dem Evangelium zu gestalten“ (Castro 1994: 263, vgl. § 4, I. B. 1. und § 3, II. A.).

Diese und weitere Faktoren führten und führen dazu, daß die „symbiotische Allianz“ zwischen Christentum und Europa langsam einer neuen missionarischen Haltung zu weichen beginnt. Diese neue missionarische Haltung in den Kirchen und Gemeinden Europas ist das Thema dieser Arbeit.

II. Methodische Perspektiven

A. Problemstellung und Methode

Mit den geschilderten Perspektiven sind Standort und Problemstellung dieser Arbeit umrissen. Es geht um die missionswissenschaftlich¹⁸ orientierte Fragestellung: Wie haben sich die Grundlinien eines neuen missionarischen Verständnisses für Europa in den Kirchen und Gemeinden Europas zwischen 1979 und 1992 entwickelt und inhaltlich entfaltet, und was bedeuten diese Grundlinien für eine erneuerte und erneuernde Mission der Gemeinde Jesu in Europa? Eine lückenlos umfassende Darstellung von Plan und Praxis der gegenwärtigen Mission und Neuevangelisierung in Europa ist in dieser Arbeit nicht beabsichtigt und wäre auch nicht möglich und sinnvoll. „A full account of the relationship of modernity and the Church is probably beyond any of us“ (Guinness 1989: 9).

Terminus a quo der Studie ist das Jahr 1979, in dem Papst Johannes Paul II. den Begriff und das Konzept der Neuevangelisierung Europas prägte und zu einem Schwerpunkt seines Pontifikats machte (vgl. Scheffczyk 1988; Zago 1991; Dulles 1992; Alapatt 1994 u.a.m.) und damit einen grundlegenden Anstoß zum Nachdenken über den „Missionskontinent“ Europa gab, dessen Echo sowohl in der Lausanner Bewegung als auch in der Konferenz Europäischer Kirchen zu hören ist. *Terminus ad quem* ist das Jahr 1992, in dem die *European Leadership Consultation on Evangelization* (ELCOE) des Europäischen Komitees der Lausanner Bewegung in Bad Boll unter dem Motto „The Whole Church and the Whole Gospel for the New Europe“ stattfand und damit ein erster Spannungsbogen in der Entwicklung eines neuen Verständnisses der Mission in Europa einen Abschluß fand.

Die Methode dieser Arbeit ist missionswissenschaftlich. Das bedeutet, daß die um Sachgemäßheit und methodische Offenheit (vgl. Hempelmann 1998b: 2176) bemühte

¹⁸ „Missionswissenschaft hat nach der Mission der Weltkirche zu fragen, d.h. wie die einzelnen Ortskirchen dem Auftrag Gottes, den Menschen das Evangelium zu bezeugen, in den verschiedenen soziopolitischen, kulturellen und religiösen Kontextes entsprechen“ (Collet 1998: 325). Missionswissenschaft oder Missiologie kann beschrieben werden als „ein Netzwerk von Disziplinen, die systematisch miteinander in Beziehung treten“ (Lutzbetak 1996: 14, Übers. FW). Grundlegend in diesem Netzwerk sind nach A. Tippett die „ethnoscience, including ethnotheology, ethnohistory, and ethnopsychology. These ethnoscience are solidly based on, flow from and are enriched by theology, anthropology, history, psychology, sociology, and practical mission experience. The ethnoscience freely interact with one another, while Gospel values serve as the driving force in this cross-fertilization“ (bei Lutzbetak 1996: 14).

Die Missionswissenschaft ist eine „Dienerin“ der missionarischen Kirche. Sie hat „die Aufgabe, das missionarische Engagement der Kirche zu untersuchen, ihr Handeln zu verändern, wo und wann es nötig ist, und sich ein objektives Bild zu machen von allem, was die Kirche betrifft - seien es Stärken oder Schwächen, Erfolge oder Fehlschläge, Herausforderungen oder Möglichkeiten“ (Kasdorf 1994: 99).

Missionswissenschaft ist ein *ökumenisches* Studienfeld. Das bedeutet, daß sie grundsätzlich das Gespräch sucht mit den verschiedenen geschichtlich gewachsenen Traditionen christlicher Theologie und Nachfolge in aller Welt (vgl. Verstraelen et al 1995: 5-7).

Wie jede andere Wissenschaft, kann auch die Missionswissenschaft *nicht voraussetzungslos* betrieben werden. Von hier ausgehend, gibt es beträchtliche Unterschiede im Selbstverständnis der Missionswissenschaft. Ich verstehe die Missiologie als grundlegend biblisch orientierte Missiologie. Sie geschieht innerhalb eines Bewertungsrahmens, in dem die Bibel (in all ihrer literarischen Vielfalt und historischen Bezogenheit) als das völlig vertrauenswürdige Wort Gottes als Maßstab gilt. Von hierher sollen die missiologischen „Fakten“ ihre Bedeutung mit dem Ziel der Anbetung Gottes und des Heils des Menschen bekommen (vgl. v. Padberg 1986: 98-115; Bosch 1993: 187; Küng 1992: 347/348) Vgl. zu den Voraussetzungen und Grundlagen missiologischer Arbeit auch § 5, III.

Darstellung, die Interpretation und Integration der Ideen und Vorgänge eines neuen Missionsverständnisses für Europa im Rahmen des (oben beschriebenen) wissenschaftlichen Feldes einer biblisch, ökumenisch und kontextuell orientierten Missiologie geschieht.

B. Quellen, Aufbau und Forschungsstand

Zur Beantwortung der Fragestellung dieser Arbeit habe ich mich auf solche Texte der römisch-katholischen Kirche (RKK), der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Lausanner Bewegung beschränkt, die sich ausdrücklich mit dem Konzept der Neuevangelisierung und Mission im gegenwärtigen Europa beschäftigen.¹⁹ Die drei genannten Gruppen repräsentieren die Mehrheit der christlichen Kirchen und Gemeinden Europas und spiegeln zugleich die wichtigsten missionstheologischen Traditionen - die römisch-katholische, die protestantische, die orthodoxe und die evangelikale (inklusive der charismatischen) - wider. Zwischen diesen Traditionen gab es in den vergangenen Jahrzehnten viele Annäherungen, auch und gerade bezüglich der Mission in Europa. „We may indeed speak of a cross-fertilization“ (Brinkman 1994: 204, vgl. Ahonen 1996: 67/68)²⁰. Die methodische Untergliederung stellt nicht automatisch eine theologische Bewertung oder Festschreibung denominationell-traditioneller Grenzen dar. Im Gegenteil ist das Verständnis einer neuen, gemeinsamen und biblischen Missiologie verbunden mit eben solch einer Ekklesiologie.

Der Aufbau der Arbeit folgt theologiegeschichtlich der Entwicklung des missionarischen Denkens in den genannten Gruppen, da „der Gang der Überlegungen nicht weniger wichtig [ist,] als der thematische Inhalt als solcher“ (Legrand 1994: 415). § 2 stellt Grundlinien der Entfaltung des offiziellen Verständnisses in der römisch-katholischen Kirche seit 1979 dar, ausgehend von Papst Johannes Paul II., über den Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) bis zur Sondersynode der Bischöfe für Europa in Rom 1991. § 3 untersucht die Entwicklung des Missionsdenkens im Rahmen des Europäischen Komitees der Lausanner Bewegung seit 1984 und auf den Konsultationen in Stuttgart 1988 und in Bad Boll 1992.²¹ § 4 konzentriert sich auf den europa-missionarischen Studienprozeß innerhalb der Konferenz Europäischer Kirchen seit 1986, wie er sich im Rahmen der Studienkonsultationen in Geneveys 1987, Sigunta 1988 und Kreta 1991 entfaltete. In §5 versuche ich, ausgehend von

¹⁹ Die ausgewählten Primärquellen finden sich in der Bibliographie, §6, II. A. 1. - 3. Im Fall der Lausanner Bewegung habe ich eine Reihe von bisher unveröffentlichten Dokumenten, vor allem zur Geschichte des Europäischen Lausanne Komitees (ELC) und die Referate und Berichte der Bad Boller Konsultation 1992, verarbeitet. Ich bin Herrn Prälat em. Rolf Scheffbuch und Herrn Dr. Viggo Sogaard/Dänemark zu Dank verpflichtet, die mir diese Quellen freundlicherweise zugänglich gemacht haben.

²⁰ Daneben gibt es auch die entgegengesetzte Tendenz, die allerdings die „alten“ Unterscheidungen und Polaritäten z.T. durch neue, vor allem angesichts der Fragestellungen des religiösen Pluralismus/Relativismus und einer radikalen Inkulturation, ersetzt (vgl. Ahonen 1996: 68, Brinkman 204/205; Beyerhaus 1996: 12).

²¹ Der vom 1. - 7. September 1991 vom LCWE veranstaltete *Budapest-Summit on Evangelisation in postmarxist states* (vgl. Scheffbuch 1991: 37; Houston 1991) wird in dieser Arbeit nicht gesondert untersucht, da (1) nicht nur Europa, sondern die post-marxistische Situation (z.B. auch in Mosambik, Angola, Laos, Kambodscha) im Mittelpunkt stand, (2) die Konferenz nicht vom Europäischen Lausanne Komitee, sondern vom Internationalen Lausanner Komitee veranstaltet wurde, (3) die ausführlichen Dokumente und Papiere, die sich im Archiv des Billy-Graham-Centers in Wheaton befinden, noch nicht zugänglich gemacht worden sind.

den Ergebnissen der Untersuchung, einen Ausblick auf ein Verständnis der Mission in Europa als erneuerter und erneuernder Mission zu geben.

Abgesehen von kürzeren Beiträgen²² liegt m.W. bisher keine missionswissenschaftliche Untersuchung vor, die die *europamissionarischen* Konzepte der genannten Gruppen für den genannten Zeitraum zusammenfassend und vergleichend darstellt und interpretiert.²³ Die vorliegende Arbeit versteht sich als Beitrag zur Erforschung neuerer Missionstheologie. Grundlegend in diesem Bereich waren bisher u.a. die Arbeiten von R. Bassham 1979, *Mission Theology: 1948-1975 Years of Worldwide Creative Tension. Ecumenical, Evangelical, Roman Catholic*, James A. Scherer 1987, *Gospel, Church and Kingdom: Comparative Studies in World Mission Theology* oder R. Ahonen 1996, *Evangelisation als Aufgabe der Kirche: Theologische Grundlegung kirchlicher Evangelisation*. Auf den Schultern bisheriger Untersuchungen stehend, wendet sich die vorliegende Arbeit der neueren Missionstheologie angesichts der besonderen Herausforderungen des gegenwärtigen Europa zu. Auch wenn sie zu anderen Ergebnissen kommt, knüpft diese Untersuchung in mancher Hinsicht an H. J. Margull's Buch *Theologie der missionarischen Verkündigung: Evangelisation als oekumenisches Problem* (1959) an, in dem er (vor allem im Anschluß an J. C. Hoekendijk) die Evangelisation als missionarische Verkündigung im entkirchlichten Westen interpretiert und in der Diskussion des ÖRK bis 1959 untersucht.

C. Arbeitsdefinitionen

Die Begriffe in den darstellenden Teilen (§ 2 - 4) werden möglichst so gebraucht, wie sie innerhalb der entsprechenden Konzeption verstanden werden. In allen sonstigen Ausführungen verstehe ich *Mission* als Teilnahme der Gemeinde Jesu an der *missio Dei trinitatis* durch Sendung, Grenzüberschreitung, Kontextualisierung und ganzheitliche Bezeugung des Evangeliums von Jesus Christus mit den Arbeitszielen der Bekehrung, Gemeindegründung und kulturellen Transformation. Die Begriffe der *Evangelisierung*

²² Z.B. P. Beyerhaus 1993, „Mission und Evangelisation unter den Bedingungen der europäischen Neuzeit“, in: *Theologische Beiträge* (4/1993): 183-202; M. Figura 1992, „Neu-Evangelisierung als zentrale Aufgabe der Kirche: Ein Blick auf neuere kirchliche Verlautbarungen und ökumenische Dokumente“, *Internationale Katholische Zeitschrift „communio“* 21 (4/1992): 329-339.

²³ Es gibt allerdings eine große Anzahl von (meist kürzeren) Beiträgen vor allem zum Konzept der Neuevangelisierung in der katholischen Kirche oder zu speziellen Aspekten der Neuevangelisierung in Europa und anderen Kontinenten. Hier eine Auswahl zu verschiedenen Aspekten:

(1) Zum Konzept der *Neuevangelisierung bei Papst Johannes Paul II.* und zu verschiedenen Aspekten siehe z.B. Boff 1988, Scheffczyk 1988, Mesters 1990, Boff 1991, Bosch 1991, Kertelge 1991, Agostini 1992, Camps 1992, Dulles 1992, Fuchs 1992, Pieris 1992, Zago 1992, Escobar 1993, González 1993, Modesto 1993, Müller 1993, Alapatt 1994, Holin 1994, Koch 1994, Moll 1994, Frigiola 1995, Ahonen 1996, Collet 1996, Bria 1997, Mroso 1997, Cordes 1998 u.a.m. (vgl. die Bibliographie zu den ausführlichen Angaben).

(2) Zum Missions- und Evangelisationsverständnis des *Rates der Europäischen Bischofskonferenzen* siehe die Dissertation von C. Thiede 1991, *Bischöfe - kollegial für Europa. CCEE im Dienst einer sozialtheologisch konkretisierten Evangelisierung*; van Lin 1996 u.a.m.

(3) Zur *Sondersynode der Bischöfe für Europa* siehe Zizola 1991, Caprile 1992, Daneels 1992, Hebblethwait 1992, Johnstone 1992, Klein 1992, Ruh 1992 u.a.m..

(4) *Pastoraltheologisch* mit dem Konzept der Neuevangelisierung beschäftigt sich u.a. H. Mühlen 1990 a, 1990b, 1996 (siehe dort S. 16/17 Anm. 1 für weitere Literatur), Enichlmayr 1995 u.a.m.

(5) *Historisch* untersucht werden die Phänomene der Dechristianisierung und Rechristianisierung in Europa und Nordamerika von H. Lehmann 1996, 1997, 1998, 1998b u.a. vgl. die Beiträge in *Kirchliche Zeitgeschichte* 11 (1/1998).

(Prozeß und Ausmaß) und *Evangelisation* (Wirksamkeit an sich) gebrauche ich hier theologisch synonym. Sie bezeichnen den zentralen *Inhalt* der Mission als Zeugnis von Jesus Christus in Wort und Tat (Vgl. § 5, II. vgl. auch Bosch 1993: 420; Collet 1995; Hollenweger 1982; Hasselhorn 1998). Mission geschieht grundsätzlich als *Kontextualisierung*, d.h. in der abgrenzenden und aufnehmenden Auseinandersetzung mit dem weltanschaulichen, geschichtlichen, sozialetischen und politisch-ökonomischen Kontext. Kulturelle Transformation in der Gemeinde Jesu Christi und durch die Gemeinde Jesu Christi in der Gesellschaft kann auch als christliche *Inkulturation* oder *Christianisierung* bezeichnet werden. *Kultur* wird missionsanthropologisch verstanden als „sinngabender Lebensplan, der das menschliche Dasein in all seinen Dimensionen umfasst und in der jeweiligen sozialen Gruppe erlernt und vollzogen wird“ (Nunnenmacher 1987: 236; vgl. § 5, I. A.). Von *christlicher Kultur* kann nicht in einem definitiven, sondern nur in einem relativen Sinne gesprochen werden im Sinne einer stärkeren oder schwächeren Beeinflussung der jeweiligen Kulturen durch die Werte der christlichen Gemeinde als „alternative community“ (D. Bosch) (vgl. § 5, I.).

Ich unterscheide zwischen *Säkularisierung* als einem komplexen historischen Vorgang, zu dem auch die *Säkularisation* (als Übergang kirchlicher Güter in weltlichen Besitz) gehört (vgl. Barth 1998), und *Säkularismus* als einem weltanschaulichen Konzept (vgl. Hille 1998, v. Padberg 1991, Hille 1990: 74-100). *Europa* verstehe ich als offenen geographischen, historischen, politischen, wirtschaftlichen, hier vor allem missionsanthropologischen Arbeitsbegriff, der eine komplexe und sich wandelnde Wirklichkeit beschreibt, die in keiner Richtung scharf abgegrenzt werden kann, ohne deshalb beliebig zu sein. Europa definiert sich grundlegend vor allem „kraft seiner Geschichte und Kultur“ (Maier 1995: 994) durch die Begegnung der Elemente der griechisch-römischen Antike, des christlichen Glaubens (und seiner jüdischen Tradition) und der germanischen, slawischen und romanischen Völker (vgl. Maier 1995; Schweitzer 1982). Den Begriff der *Gemeinde (Jesu Christi)* gebrauche ich in Abgrenzung zum kulturell und sakramental geprägten *Kirchenbegriff* in Europa, ohne jedoch den Begriff „Kirche“ für die Gemeinde Jesu ganz aufzugeben. Die dadurch entstehenden begrifflichen Variationen klären sich aus dem Zusammenhang. (Zur Vertiefung der Definitionen siehe § 5).

§2 Die Kirche als Seele Europas wiederentdecken Das Verständnis der „Neuevangelisierung Europas“ in der Römisch-katholischen Kirche 1979-1991

I. Europa im missionarischen Horizont der Kirche 1965-1978

Bereits 1943 „schockierten Godin und Daniel die katholische Welt mit der Veröffentlichung von *France: pays de mission?*, in dem sie darlegten, daß Frankreich wieder ein Missionsfeld geworden sei, ein Land von Neuheiden, von Menschen, die sich fest im Griff von Atheismus, Säkularismus, Unglauben und Aberglauben befänden“ (bei Bosch 1993: 3, vgl. RM 32). Solche Einsichten blieben jedoch solange isolierte Einzelerkenntnisse, bis die Kirche aus einer neuen globalen Perspektive heraus ihre bis dahin weitgehend unbewußte europäische Selbstverständlichkeit (vgl. Waldenfels 1987: 224) transzendieren konnte. Diese Globalisierung der Perspektive geschah - wie wir oben sahen - im Vatikanum II. Damit war die Tür geöffnet, um auch Europa als besonderen Kontext kirchlicher Verantwortung und Mission in den Blick zu bekommen.

A. Europa als Kontext der Kirche

Die global-regionale Perspektivierung fand ihren deutlichsten Ausdruck in der Entstehung regionaler Bischofskollegien in Lateinamerika (CELAM 1955), Afrika (SECAM), Asien (FABC 1970) und Europa (CCEE 1971).²⁴ Die Wurzeln des Rates Europäischer Bischofskonferenzen reichen zurück in die letzte Sitzungsperiode des Vatikanum II. Diese Sitzungsperiode war geprägt von einer „großen Offenheit ..., in der keiner Frage mehr ausgewichen wurde“ und von einer „Einmütigkeit, die von Südamerika bis Indonesien und von Europa bis Zentralafrika reichte“ (Ratzinger bei Thiede 1991: 28). Diese Offenheit und Einmütigkeit wünschte man auf gesamtkirchlicher Ebene durch die Institutionalisierung der „Bischofskonferenz als entscheidende Instanz“ mit dem päpstlichen Amt zusammen fortzusetzen (vgl. das Dekret „Christus Dominus“ vom 28. Oktober 1965, Rahner/Vorgrimmler 1994: 257ff). Diese Ereignisse ließen in Roger Etchegaray, dem Sekretär der französischen Bischofskonferenz, die Vision einer bischöflichen Zusammenarbeit für Europa wachsen, so daß er ein erstes Treffen der Präsidenten der europäischen Bischöfe veranlasste. Für dieses Treffen, das am 18. November 1965, wenige Wochen vor Abschluß des Vatikanum II, in Rom stattfand und an dem die Präsidenten von 13 europäischen Bischofskonferenzen teilnahmen, schrieb R. Etchegaray eine „Notiz“, die erste Perspektiven für eine europäisch-kontextuelle Missionstheologie enthält (Etchegaray 1965: 39-43).

Grundsätzlich hält Etchegaray es für wichtig, „sich über ein politisches Bild Europas hinwegzusetzen, dessen Wechselhaftigkeit verhindern würde, das gesamte europäische Phänomen zu erfassen“ (Etchegaray 1965: 39). Die Grundzüge des gesamteuropäischen

²⁴ Die strukturelle Globalisierung-Regionalisierung in der römisch-katholischen Kirche hat ihre Parallele in der Ökumenischen Bewegung: 1959 wurde in Malaysia die East Asia Conference of Churches gegründet, die 1973 zur Christian Conference of Asia wurde. 1963 entstand die All-Africa Conference of Churches in Uganda, 1965 eine provisorische Vereinigung in Lateinamerika, 1966 die Pacific Conference of Churches, 1974 der Middle East Council of Churches (vgl. Verkuyl 1978: 239-259).

Phänomens liegen für ihn (1) in der Mobilität von Arbeitnehmern durch die intensive Industrialisierung, (2) in der europäischen Ferienkultur: der Tourismus als „Dauerfaktum“, und (3) in der Vermehrung gesamteuropäischer Institutionen kultureller, politischer und technischer Art. Mit diesen Grundzügen einher gehen missionarisch-pastorale Herausforderungen für die europäischen Kirchen: (1) Soziale und religiöse Probleme der Migration, (2) Entfremdung der Arbeiter vom christlichen Glauben, (3) ökumenische Fragen, (4) die stärker werdende muslimische Präsenz im „christlichen Europa“ (: 40/41). Etchegaray weist auf die damals bereits (und noch) bestehenden, auf Europa ausgerichteten, katholischen Initiativen und Institutionen hin, z.B. das Katholische Sekretariat für Europäische Fragen, das katholische Komitee für innereuropäische Wanderung, die Europa-Sekretariate der Katholischen Aktion etc. (vgl. zu gegenwärtigen Strukturen: Albert 1995: 1001). Ziel einer gesamteuropäischen Zusammenarbeit auf der Ebene der Bischofskonferenzen über die bereits bestehenden Initiativen hinaus sei es, „die höheren Ziele zu fördern und zu sichern“ (CD 38,5 bei Etchegaray 1965: 42). Im Rückbezug zu Papst Paul VI. hält Etchegaray es für wichtig, daß „die Kirche einem Europa, das im Entstehen begriffen ist, nicht gleichgültig“ gegenüberstehe.

Missionstheologisch von Bedeutung ist hier die Identifikation Europas als besonderer Handlungskontext der Kirche, speziell die Wahrnehmung von Glaubensentfremdung, muslimischer Präsenz und ökumenischer Herausforderung. Darüberhinaus ist zu bedenken, daß bereits die *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute* (*Gaudium et Spes*) viele für die Mission in Europa relevante Bereiche angesprochen hatte (vgl. § 1, I. C. 3. u. 4. dieser Arbeit), wie auch der Löwener Professor Joseph A. Selling betont: „Much of the second part of GS addresses issues pertinent to the question of developing a theological perspective towards Europe“ (1993: 159). Vor allem die ausführliche Auseinandersetzung mit dem Atheismus (GS 19-21) darf in dieser Notiz Etchegarays vorausgesetzt werden.

Nach dem vorbereitenden Treffen in Rom kam es 1967 zum *I. europäischen Symposium* in Noordwijkerhout. In einem Schreiben an diese Versammlung europäischer Bischöfe unterstützte Papst Paul VI. die regional-europäischen Entwicklungen: „Es ist offensichtlich, daß heutzutage infolge der wachsenden gegenseitigen Abhängigkeit der europäischen Länder sich den um das Seelenheil besorgten Hirten gemeinsame Probleme stellen, die aufeinander abgestimmte Lösungen erfordern“ (Paul VI. 1967: 45).

Das *II. Symposium 1969* in Chur beschäftigte sich mit dem „Leben und Dienst der Priester“ in Europa. Es wird betont, daß „die Welt ... für die Kirche nicht einfach eine veränderliche Dekoration [ist], vielmehr ist das Leben der Kirche ... betroffen“ (CCEE 1991: 50). Der katholische Priester in Europa sei „durch die Konfrontation mit neuen Situationen und modernen Ideologien in seinem Glauben herausgefordert“. Er müsse auf neue Weise lernen, „seinen Glauben durch die Tat und in einer Sprache zu bezeugen, die dem modernen Menschen verständlich ist“. Selbst heiße Eisen mit durchaus missionarischer Relevanz werden angepackt: „Manche Priester lehnen die pflichtmäßige Verbindung von Zölibat und Priestertum ab“. Hier wird deutlich, daß das Symposium von Chur angesichts der „Erschütterungen von 1968 in Gesellschaft und Kirche“ von Kontroversen durchzogen war. So hatten etwa 100 „Protestpriester“ aus acht europäischen Ländern ein „Gegensymposium“ gebildet (Legrand 1991: 13). Die aufgebrochenen Fragen werden von den Bischöfen „in aller Freiheit sehr offen“ besprochen (CCEE 1991: 49). Allerdings kann „aufgrund der Eigenart des

Symposiums ... kein offizielles Communiqué erscheinen. Das Sekretariat gibt daher einfach einen Bericht über die Gespräche“. Der Bericht hält Resultate fest, die ganz im vorgegebenen Rahmen bleiben. Man müsse „bei allem Wandel ... an dem festhalten, was nach Christi Willen am Amtspriestertum unaufgebbar ist“ (: 51). Man müsse weiter darüber nachdenken, „in welcher Weise das Priestertum in Übereinstimmung zur kirchlichen Lehre auszuüben sei“. Hier wird deutlich, wie eng die missionstheologische Frage mit der ekklesiologischen Frage, vor allem des Amtes, zusammenhängt. Nicht zuletzt die Auseinandersetzungen in Chur führten dazu, daß fünfzehn Monate später, im März 1971, in Rom unter Vorsitz von R. Etchegaray von 17 Vertretern der europäischen Bischofskonferenzen der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) gegründet wurde (Legrand 1991: 13).

B. Missionarische Verkündigung als Priorität der Kirche in Europa

Besonders bedeutsam für den Gang dieser Darstellung ist das III. Symposium des inzwischen zum CCEE gewordenen Gremiums in Rom 1975. Während bisher die missionarische Komponente eher implizit in den auf Europa bezogenen seelsorgerlichen Überlegungen der Bischöfe vorhanden war, wird sie im Thema des Symposiums „Sendung des Bischofs im Dienste des Glaubens“ und in einem Vortrag des Krakauer Kardinals und späteren Papstes Karol Wojtyla explizit. In gewisser Weise liegt hier die Geburtsstunde des späteren Programmes der Neuevangelisierung Europas. Wojtyla betont die missionarische

„Priorität der lebendigen Verkündigung, der Verkündigung des Evangeliums, des Kerygmas vor der offiziellen Unterweisung Das Kerygma hat eine missionarische Aufgabe; damit führen die Bischöfe gemeinsam mit ihren Priestern und Diakonen neue Jünger zu Christus, indem sie die Menschen zum Glauben aufrufen oder ihn stärken“ (1975: 53).

Neben dieser grundsätzlichen Hervorhebung der Priorität missionarischer Verkündigung in Europa geht Wojtyla auf den Inhalt dieser Verkündigung ein. Es ginge dabei „nicht in erster Linie um die Herausstellung der Dogmen, sondern um die Verkündigung des Evangeliums“. Was er unter Evangelium versteht, fügt er sogleich an. Es sei „eine Botschaft ..., deren Zentrum vom Geheimnis Christi gebildet wird“. Es ist also ein zentral mystisches Verständnis des Evangeliums, das hier nicht weiter ausgeführt wird, aber - wie an anderer Stelle deutlich werden wird (vgl. II. A. 2; B. 1.) - vor allem in der Begegnung mit Christus in der Eucharistie besteht. Nachdem er Priorität und Inhalt der missionarischen Verkündigung erwähnt hat, wendet sich der Kardinal dem Ziel der „Verkündigung des Wortes“ zu, das darin bestehe „dem Menschen die Wege des Heils und die Erfüllung des Heilsplans Gottes in Christus zu zeigen“.²⁵ Auch die späteren anthropologischen Züge des Verständnisses der Neuevangelisierung Europas bei Johannes Paul II (vgl. II. C. 2.) werden hier bereits angedeutet: „Die Verkündigung [muß] den Glauben für die Zuhörer aktuell und fruchtbar werden lassen ..., indem sie den menschlichen Erfahrungen und den authentischen Fragen der derzeitigen Menschen weitgehend Rechnung trägt“. Doch sofort folgt auch die Rückbindung dieser Öffnung an den Glauben: „Jedoch die Hauptstärke der Verkündigung findet sich in einer Übertragung des Glaubens, dort, wo in irgendeiner Weise der Mensch vor der Handlung des Geistes Gottes verschwindet.“ Denn der „Bischof, wie jeder andere Bote des

²⁵ Daß diese Wege des Heils im Sinne traditioneller katholischer Ekklesiologie und Sakramentenlehre zu verstehen sind, ist selbstverständlich.

Evangeliums“ soll „zum fruchtbaren Diener des Glaubens“ werden, „auf den seine ganze Sendung gebunden ist“. Hier werden unter den Stichworten (1) Priorität missionarischer Verkündigung, (2) das Geheimnis Christi als Zentrum des Evangeliums, (3) die Kirche als Weg des Heils und (4) Öffnung für die authentischen Fragen des Menschen die Grundzüge des Neuevangelisierungskonzeptes des späteren Papstes Johannes Paul II. deutlich.

Wie es wichtig war, die Aussagen Etchegarays 1965 im Licht von *Gaudium et Spes* zu sehen, so ist es unerlässlich, die Aussagen Wojtilas im Licht der Dritten Bischofsynode von 1974 zur Evangelisation in der modernen Welt und dem von Papst Paul VI. verfassten Sendschreiben *Evangelii Nuntiandi* zu verstehen, die - zusammen mit dem Lausanner Kongreß für Weltevangelisation 1974 - zu einer Hinwendung zur Evangelisierung in der weltweiten Kirche geführt haben (vgl. Scherer 1987: 127). So war es auch Paul VI., der zum Abschluß dieses III. Symposiums die Teilnehmer bat, „die christliche Seele Europas wiederzuerwecken, den Boden, in dem seine Einheit wurzeln schlägt“. Die Christen sollten in Europa „sein, was die Seele im Körper ist“. Sie sollten

„Zeugnis ablegen unter den Bedingungen der Armut, unverstanden und im Widerspruch, sogar in Verfolgung. Aber wenn ihr Sauerteig die Demut des Evangeliums besitzt, dann auch die Kraft, die allen das Heil bringt: unser Glaube. Wenn Sie als Bischöfe diesem Glauben dienen, (...) werden Sie Europa helfen, seine Seele wiederzufinden“ (bei Etchegaray 1978: 60).

Diese Begrifflichkeit wird zu einem Erbe, das der spätere Johannes Paul II. zu einem zentralen Gedanken in seinem Konzept der Neuevangelisierung Europas machen wird.

C. Neuevangelisierung Europas - ein umstrittenes Konzept

Wie das II. Symposium des werdenden CCEE 1969 in Chur deutlich gemacht hatte, sind die Vorstellungen von Identität, Öffnung und Sendung innerhalb der katholischen Kirche durchaus nicht unumstritten. Das gilt auch für das Konzept der Neuevangelisierung Europas. Die im folgenden darzulegende Linie der offiziellen Stellungnahmen, vor allem Johannes Pauls II., stößt darum innerhalb der katholischen Kirche auf manche Kritik und fordert alternative Konzepte heraus, die im katholischen „Lager“ auf ähnliche Polarisierungen hinweisen, wie sie zwischen „Evangelikalen“ und „Ökumenikern“ im protestantischen Bereich bestanden und trotz mancher Annäherung immer noch bestehen (vgl. Beyerhaus 1996: 12).²⁶ Die innerkatholische Kritik richtet sich sowohl gegen die hierarchische Ekklesiologie als auch gegen eine biblisch-normative Theologie als Grundlagen der Neuevangelisierung Europas. Brennpunkt der Auseinandersetzung ist das Offenbarungsverständnis in der Spannung zwischen Kirche und Kultur. Während die

²⁶ Ob die Polarisierungen in der katholischen Kirche der Sache entsprechen oder auf Mißverständnissen und mangelnder Hörbereitschaft beruhen, sei dahingestellt. Burrows weist auf die Option des Mißverständnisses zwischen „Ekklesiozentrikern“ und „Inkulturationisten“ hin: „Still, all African, Asian and Latin American theologians whose work I know or with whom I have personally talked, deny that the Pope has fairly characterized their positions. They feel ... that channels for frank discussion of these issues are closed and that a kind of creeping infallibilism restricts conversations on inculturation“ (Burrows 1996: 134). Auch D. Bosch spricht von einem Mißverständnis zwischen dem Vatikan und lateinamerikanischen Befreiungstheologen (Bosch 1993: 447). Der religionspluralistische Faktor in dem „an sich positiven Gespräch über Kontextualität“ (Ahonen 1996: 68), der auch das Thema der Neuevangelisierung Europas berührt (vgl. van Lin 1996), verleiht der Polarisierung jedoch neue und tiefergehende Dimensionen, die den „bereits erreichten theologischen Konsens böse auseinanderreißen“ könnten (Ahonen 1996: 68).

offizielle Linie die Erneuerung der Kultur aus der Kirche erwartet (vgl. CT 53; Johannes Paul II. 1992: 15, vgl. Shorter 1995: 224/225), sehen progressive Denker die Sache eher umgekehrt: „Das bleibende, grundlegende Datum [ist] die Kultur Kultur ist immer schon geprägt von Offenbarung, Evangelium und Gott“ (Boff 1991: 53/57). Stellvertretend für die Kritik und alternative Sicht vieler innerhalb (und außerhalb) der katholischen Kirche²⁷ möchte ich hier nur die Perspektive von Ottmar Fuchs zitieren:

„Im Begriff der Neuevangelisierung Europas wird ein Verhältnis von Kirche auf der einen und Gesellschaft, Kultur und Welt auf der anderen Seite vorausgesetzt, das spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gründlich zu verabschieden ist. ... Die Rede von der Neuevangelisierung Europas suggeriert eine evangelisierte Kirche, die jetzt endlich auch wieder das ach so säkularisierte Europa zum Glauben führen soll. Dabei *habe* die Kirche was Europa fehlt“ (zit. bei Thiede 1991: 140).

Im Gegensatz dazu geht es für Fuchs in der Evangelisierung in Europa „nicht nur darum, daß die Fernstehenden wieder in die Kirchenbereiche hineinkommen, sondern daß sie da, wo sie jetzt sind und wahrscheinlich auch bleiben werden, in ihrer dortigen und eigenen Fähigkeit zur Hoffnung und zur Menschlichkeit, angetroffen und aufgebaut werden“ (1992: 471). In der „Entinstitutionalisierung der Religiosität“ kann er ein „fremdprophetisches ‘Zeichen der Zeit’“ sehen, daß dazu ermutige, „die gewonnenen Freiheiten der Menschen (auch der Kirche gegenüber) nicht nur zu beklagen, sondern als Basis einer ... Reich-Gottes- und Kirchenbildung aufzunehmen“ (: 471).²⁸

Im folgenden sollen nun die missionstheologischen Konturen der römisch-katholischen Sicht der Neuevangelisierung Europas herausgearbeitet werden, wie sie im Spektrum der Verlautbarungen Johannes Pauls II., des CCEE und der Sondersynode der Bischöfe für Europa in Rom 1991 zum Ausdruck kamen.

II. Die Neuevangelisierung Europas bei Papst Johannes Paul II. 1979-1990

Obwohl Johannes Paul II. den Begriff der Neuevangelisierung geprägt und in Umlauf gebracht hat (vgl. Scheffczyk 1988; Zago 1991; Dulles 1992; Alapatt 1994 u.a.m.), war er nicht der erste, der ihn gebrauchte. Der Münsteraner Missionswissenschaftler G. Collet findet erste Spuren der Rede von einer *neuen Evangelisierung* bereits in der „Botschaft an die Völker Lateinamerikas“ der 2. Generalversammlung des CELAM in Medellín 1968: „Die Versammlung, welche für den kirchlichen Aufbruch überaus wichtig wurde, ermutigte ... zu einer ‘neue(n) Evangelisierung und intensive(n) Katechese, die die Führungsschichten und Massen erreicht ..., um zu einem klaren und engagierten Glauben zu führen’“ (Collet 1996: 808). Interessant ist, daß die Wendung hier im Rahmen einer Konferenz auftaucht, die für die

²⁷ Vgl. z.B. L. Boff 1991; A. Agostini, et al 1992; A. Camps 1992; O. Fuchs 1992; A. Pieris 1992; K. Koch 1993; K.J. Rivinius 1993, 1994, 1995; G. Baudler 1995; G.J. Piepke (Hg.) 1995; W. Burrows 1996; G. Collet 1996; Jan van Lin 1996 u.a.m.

²⁸ Die Position von Fuchs und anderen „progressiven“ katholischen Theologen steht inhaltlich in vielen Stellen den Perspektiven der „ökumenischen“ *Konferenz Europäischer Kirchen* nahe, die im vierten Paragraph dieser Arbeit behandelt wird. Zumindest in ihrer Kritik an der institutionellen römisch-katholischen Ekklesiozentrik berührt sie sich auch mit der Lausanner Bewegung (vgl. § 3).

lateinamerikanische Befreiungstheologie prägend war. Wie wir später sehen werden, lehnt Johannes Paul II. diese befreiungstheologischen Wurzeln der NE nicht rundweg ab, sondern versucht, sie im Rahmen eines ekklesiozentrischen Konzeptes zu integrieren.

Nach H. Rzepkowski sprach die 6. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalam 1977 zum erstenmal von *Re-Evangelisierung* und meinte damit „die Evangelisierung der säkularisierten Industriegesellschaft der nördlichen Hemisphäre“ (Rzepkowski 1992: 356). Auf katholischer Seite sprach der polnische Kardinal Wyszinsky 1978 auf der Konferenz der Bischöfe Westdeutschlands von einer „zweiten *Evangelisierung*“ (Agostini 1994: 2).

Trotz dieser vereinzelt begrifflichen und konzeptionellen „Vorläufer“ ist es sicher richtig zu sagen, daß der Begriff und das Konzept der Neuevangelisierung, vor allem in seinem Bezug auf Europa als *Neuevangelisierung Europas* (NEE), in seiner programmatischen Bedeutung von Johannes Paul II. geschaffen wurde (vgl. Scheffczyk 1988; Zago 1991; Dulles 1992; Alapatt 1994 u.a.m.). Das erste Mal sprach der Papst 1979 wenige Monate nach Beginn seines Pontifikates (16. Oktober 1978) während eines Besuches in Noway Hutay in seiner polnischen Heimat von der Neuevangelisierung: „Wir erhielten ein Zeichen, daß an der Schwelle eines neuen Jahrtausends das Evangelium neu eingeht. Eine Neu-Evangelisierung hat begonnen, als ob es sich um eine Zweit-Evangelisierung handelte, auch wenn es sich in Wirklichkeit immer um dieselbe handelt“ (zit bei Collet 1996: 810).

A. Erste Konturen der Neuevangelisierung Europas Predigt auf dem 4. Symposium des CCEE, 1979

Der Rat der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) stellte für Johannes Paul II. zunächst den geeigneten Rahmen und Gesprächspartner für seine Reflexionen über die NEE dar. Er war - wie wir sahen (I. B.) - schon als Bischof mit der Arbeit des CCEE vertraut und wandte sich nach seiner Amtseinführung 1978 an die Mitglieder der CCEE-Vollversammlung und maß ihrer Arbeit „große Bedeutung“ bei (Legrand 1991: 19). Für ihn war die Kollegialität der Bischöfe eng mit der Aufgabe der Evangelisierung in Europa verbunden. Ich habe darum diese Predigt vor dem 4. Symposium des CCEE, das unter dem Thema „Jugend und Glaube“ stand, als Ausgangspunkt für die Darstellung der NEE bei Johannes Paul II. gewählt.

Auch wenn Johannes Paul II. in dieser Predigt wie auch an anderen Stellen nicht ausdrücklich von „Neuevangelisierung“ spricht, so ist das Konzept doch (1) durch den sachlichen Bezug der Evangelisierung auf das entchristlichte Europa und (2) das Verwenden des Begriffes der „Neuevangelisierung“ durch den Papst zur gleichen Zeit an anderer Stelle (z.B. Noway Huta 1979, s.o.) festgelegt und gefüllt. Aus diesem Grund halte ich es für gerechtfertigt, vom Jahr 1979 an die Äußerungen des Papstes zur Evangelisierung Europas summarisch unter dem Begriff der Neuevangelisierung Europas (NEE) zu behandeln.

1. Europa als Kontext der Mission

Europa als Kontext der Evangelisierung tritt in der vorliegenden Predigt Johannes Paul II. verstärkt in den Vordergrund (Legrand 1994: 416). Vier Monate vorher hatte der Papst die Plenarversammlung des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) in Puebla geleitet, wo es um „die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft“ gegangen war (vgl. CELAM 1979). „Da er sich jetzt an den CCEE als ... Pendant des CELAM wandte, lag es für den Papst nahe, die Aufmerksamkeit der Bischöfe auf die 'Evangelisierung des europäischen Kontinents' zu lenken“ (Legrand 1994: 416). Hier wird deutlich, welche entscheidende Rolle die globale (Außen-) Perspektive für die Entdeckung Europas als Missionskontext spielt. Man kann wohl davon ausgehen, daß diese lateinamerikanische Erfahrung des Papstes ein wichtiger Faktor in seiner wachsenden Vision für Europa war.²⁹ Die lateinamerikanische Situation noch vor Augen formuliert er: „Von großem Gewicht und fundamentaler Bedeutung ist die Beschäftigung mit dem Problem der Evangelisierung im Hinblick auf den europäischen Kontinent“ (Johannes Paul II. 1991: 66). Grund dafür sei die zunehmende Entchristlichung Europas (die in den Augen des Papstes zugleich eine Ent-Europäisierung ist): Europa stelle sich „mit seiner großartigen missionarischen Vergangenheit an verschiedenen Punkten seiner derzeitigen 'kirchlichen Geographie' selbst in Frage und steht vor dem Problem, ob es nicht drauf und dran sei, selbst zu einem *Missionskontinent* zu werden“ (Johannes Paul II. 1991: 67, kursiv FW).

In gewisser Weise liegt hier die entscheidende Neuerung, die die vorliegende Predigt zu einem wichtigen Ansatzpunkt des Konzeptes der NEE macht: die „Entdeckung“ Europas als „Missionskontinent“. Die Bedeutung dieses neuen Ansatzes wird deutlich, wenn W. Bühlmann schreibt, daß „man sich in katholischen, vor allem römischen Kreisen lange dagegen wehrte“, das 1963 in Mexico City geprägte Wort von der „Mission in sechs Kontinenten“ - und damit auch in Europa - anzuerkennen (Bühlmann 1981: 19). H. Rzepkowski ist diese Zurückhaltung noch anzumerken, wenn er zum Thema „Re-Evangelisierung“ in seinem *Lexikon zur Mission* schreibt: „Es ist sicherlich nicht gerechtfertigt und wohl auch einseitig, ... die missionarische Ausgangslage in den jungen Kirchen und in den Ländern des Westens unterschiedslos in eins zu setzen. ... Die Ausweitung des Begriffes 'Mission' auf die gesamte Weltsituation würde leicht zu einem pauschalen und undifferenzierten Urteil führen“ (1992: 356). Wenn auch Johannes Paul II. später in seiner Enzyklika *Redemptoris Missio* wieder mehr im Sinne der Aussage Rzepkowskis argumentiert (vgl. H.), so stößt er mit vorliegender Predigt doch ein neues Konzept an: Europa wird als Kontext der Evangelisierung, als „Missionskontinent“, ins Auge gefasst. Wie nun entfaltet sich das Konzept der NEE?

²⁹ Die Beobachtung, daß wichtige Impulse für die Mission in Europa von *außerhalb* Europas kamen, lassen sich auch für die KEK und die Lausanner Bewegung machen. Wie wir in § 4, I. B. 1. sehen werden, gab im Rahmen der KEK 1984 ein Vortrag des Lateinamerikaners E. Castro (ÖRK) einen wichtigen Anstoß in Richtung auf ein missionarisches Denken für Europa (Castro 1994). Die Anregung für die Lausanner Europa-Vision (vgl. § 3, II. A.) kam von dem Nordamerikaner Leighton Ford und aus dem international zusammengesetzten Lausanner Komitee. Daran wird deutlich, daß missionarische Regionalisierung eine globale Perspektive voraussetzt und kontinuierlich benötigt.

2. Die Kirche als Quellort der Neuevangelisierung

Für Johannes Paul II. ist die NEE ein Projekt der Kirche. Sie entspringt aus der Gemeinschaft (*communio*) der Gläubigen und der Kollegialität der Bischöfe. Tiefster Ausdruck der *communio* und gleichzeitig Quellort der NEE ist die Feier der Eucharistie. Hier ist der Ursprung der „Erleuchtung und Kraft des Heiligen Geistes von Christus“, die „wir für alle Aufgaben nötig [haben], die unsere Sendung mit sich bringt“ (Johannes Paul II. 1991: 64/65). Die NEE ist also verankert in der Gemeinschaft der Kirche (*communio*). Sie muß das ‘Schlüsselthema’ in jeder Ortsgemeinde, in jeder Diözese und in den „verschiedenen bischöflichen Gemeinschaften“ (: 66) sein.

3. Die Neuevangelisierung als Inkulturation

Am Anfang der Aufgabe der NEE steht die kulturelle Analyse, denn man muß „aus der Analyse die Sicht der Zukunft gewinnen“ (: 66). Dieses Ringen um das Verstehen der „gegenwärtigen Situation“ richtet sich jedoch nicht zuerst „nach historisch-gesellschaftlichen Gesichtspunkten“, vielmehr sollen die „Zeichen der Zeit“ als „Herausforderung der Vorsehung, also dessen, der ‘der Herr der Ernte’ ist“ erkannt werden (: 67). Für diese Aufgabe benötigt die Kirche „mehr Erleuchtung und Kraft des Heiligen Geistes von Christus“, die vor allem durch die Gemeinschaft in der eucharistischen Feier empfangen wird. Die Kulturanalyse als ein Wahrnehmen der „Zeichen der Zeit“ ist in der Pastoralkonstitution über „Die Kirche in der Welt von heute“ (*Gaudium et Spes*) des 2. Vatikanums verwurzelt, wo es heißt: „Zur Erfüllung ... ihres Auftrages obliegt der Kirche allezeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens ... Antwort geben (GS4, RV 1994: 451).

Das Ziel der Analyse der „Zeichen der Zeit“, d.h. die Frage nach Gottes Handeln in der modernen Kultur, ist eine angemessene, kulturell relevante Weitergabe des Evangeliums. Obwohl der Begriff der Inkulturation hier nicht erwähnt wird, steht er im Hintergrund. Der erste, der den Begriff gebraucht hatte, war Fr. J. Masson, der 1962 schrieb: „Today there is a more urgent need for a Catholicism that is inculturated in a variety of forms“ (bei Shorter 1995: 10, vgl. Custodio 1992: 281). Auf der 32ten Kongregation der Jesuiten von Dezember 1974 - April 1975 taucht das Wort öfter in den Texten auf, ebenso wurde ein Dekret zum Thema herausgegeben. Der Jesuit Pedro Arrupe definierte Inkulturation 1978 so: „The incarnation of Christian life and of the Christian message in a particular cultural context, in such a way that this experience not only finds expression through elements proper to the culture in question ... but becomes a principle that animates, directs and unifies the culture, transforming it and remaking it so as to bring about a ‘new creation’“ (zit. bei Shorter 1995: 11).

1979 - also im gleichen Jahr seiner Predigt vor dem CCEE - äußert sich der Papst in seinem Schreiben *Catechesi Tradendae* (CT) zum Thema der Inkulturation. Er sieht sie als eine erneute Inkarnation des Evangeliums in einem kulturellen Kontext, wobei das

Evangelium die Kultur aufnimmt, erneuert und verändert: „The term ... inculturation may be a neologism, but it expresses very well one factor of the great mystery of the incarnation. ... We can say of catechesis and evangelization in general, that it is called to bring the power of the gospel into the very heart of culture and of cultures. For this purpose catechesis will seek to know these cultures Catechesis ‘takes flesh’ in the various cultures and milieux“ (CT 53, zit. bei Shorter 1995: 224). Inkulturation bedeutet jedoch keine Preisgabe des Inhaltes des Evangeliums nach Maßgabe kultureller Vorstellungen. Vielmehr betont Johannes Paul II. Priorität und transformierende Kraft des Evangeliums in seiner Beziehung zur menschlichen Kultur: „When that power enters into a culture ... it rectifies many of its elements. There would be no catechesis if it would be the Gospel that had to change when it came into contact with the cultures“ (CT 53; bei Shorter 1995: 224).

In der vorliegenden Predigt vor dem CCEE mündet die kulturelle Analyse des Papstes in die Frage bezüglich Europas, „ob es nicht drauf und dran sei, selbst zu einem Missionskontinent zu werden.“ Denn: „Wohl in keinem anderen Erdteil zeichnen sich mit solcher Klarheit Strömungen ab, die Religion leugnen: die Gott-ist-tot-Bewegungen, die programmierte Säkularisierung, der organisierte, militante Atheismus“ (Johannes Paul II. 1991: 67). Die gegenwärtigen Entwicklungen europäischer Kultur werden hier vorwiegend als im Gegensatz zum Evangelium stehend verstanden. Inkulturation bedeutet von dieser Analyse ausgehend vor allem das Aufzeigen einer Alternative und die Transformation der Kultur vom Evangelium und der Kirche her.

4. Die Selbstevangelisierung der Kirche und des Kontinentes

Der Herausforderung des „Missionskontinents“ Europa kann nur durch eine „Selbstevangelisierung“ begegnet werden, ein Begriff, den Paul VI. in EN geprägt hatte: „Die Kirche, Trägerin der Evangelisierung beginnt damit, sich selbst zu evangelisieren“ (EN 15). Diese Rede nimmt Johannes Paul II. auf und wendet sie auf das Anliegen der NEE an: „Die Kirche muß immer wieder sich selbst evangelisieren. Das katholische und christliche Europa braucht eine solche Evangelisierung“ (: 67). Hier wird deutlich: der Gedanke der NEE entsteht aus der Situation, daß ein eigentlich „evangelisiertes“ Europa, ein Kontinent, der zum „Innenraum der Kirche“, zum *corpus christianum* geworden war, „neu evangelisiert“ werden muß. Es geht um die Evangelisierung des eigenen „corpus“.³⁰

5. Ökumenische Zusammenarbeit

„Im Zeitalter des Ökumenismus“ sind die Fragen der NEE „im Geist brüderlicher Zusammenarbeit mit den Vertretern der Kirchen und Gemeinschaften, mit denen wir uns noch nicht der vollen Einheit erfreuen“, zu betrachten (: 67). Wenn auch nur kurz, so leuchtet hier die ökumenische Dimension der NEE hervor.

³⁰ Die Rede von der „Selbstevangelisierung“ bei Johannes Paul II. impliziert hier schon eine Gleichsetzung bzw. eine mangelnde Unterscheidung von Kirche und Europa: Europa als Geschöpf der Kirche evangelisiert sich selbst. Vgl. zur grundlegenden Kritik der Begriffe § 5, II. D.

6. *Neuevangelisierung in Europa und Mission in der Welt*

Die Bedeutung der NEE besteht nicht nur für Europa selbst, sondern „auch außerhalb“ (: 67). D.h. missionarische Verantwortung für Europa und Europas Verantwortung für die Welt hängen eng zusammen. Umgekehrt findet dieser Gedanke später Ausdruck in RM: „Die neue Evangelisierung der christlichen Völker findet Anregung und Halt im Einsatz für die weltweit sich betätigende Mission“ (RM 2). Verbunden mit diesem gegenüber von und damit auch der Unterscheidung zwischen der Evangelisierung Europas und der weltweiten Mission ist ein gewisser Eurozentrismus: „Europa ist noch immer die Wiege des schöpferischen Denkens, der pastoralen Initiativen, der organisatorischen Strukturen, und sein Einfluß reicht weit über seine Grenzen hinaus“ (Johannes Paul II. 1991: 67).

7. *Die Neuevangelisierung hofft auf Gottes Zukunft*

Die NEE ist eschatologisch ausgerichtet und entnimmt der festen Hoffnung auf Gottes Zukunft den Mut zum Wirken auf die irdische Zukunft hin, „die, menschlich gesehen unsicher ist“ (: 67). „Die Kirche als Volk Gottes unseres ganzen Kontinents [arbeitet] in der Einheit und Verbundenheit mit Christus ... auf ihre christliche Zukunft hin“ (: 69).

Zusammenfassend lässt sich beobachten, daß die Predigt vor dem CCEE 1979 fast alle grundlegenden Konturen des Verständnisses der NEE bei Johannes Paul II. zeigt, ohne sie im Detail auszuführen. Es wird deutlich, daß die NEE nicht auf eine bestimmte Aktivität reduziert werden kann, sondern in fast allen Dimensionen kirchlichen Handelns zum Ausdruck kommt. Grundlegend ist ihre Verwurzelung in der eucharistischen Gemeinschaft der Kirche und ihre Konzeption im Rahmen der Kollegialität der Bischöfe.

B. Die heilsgeschichtliche Beziehung zwischen Europa und der Kirche Ansprache vor dem 5. Symposium des CCEE 1982

Während die Rede des Papstes von 1979 „richtungsweisend für die gesamte Arbeit des CCEE in den 1980er Jahren“ war und zum Thema des 5. Symposiums, nämlich der Verbindung der Kollegialität der europäischen Bischöfe und der NEE (Thiede 1991: 119; vgl. Legrand 1991: 19), führte, reflektiert der Papst in seiner Ansprache vor dem 5. Symposium vor allem die theologischen Grundfragen der Beziehung zwischen europäischer Kultur und der Kirche.

1. Die römisch-katholischen Kirche als „theologischer Ort“ der Neuevangelisierung

Grundlegend - wie schon 1979 - bleibt die Verankerung der NEE in der Kirche. Johannes Paul II. vertieft diese Gedankenlinie und bezieht die NEE noch stärker auf die *römisch-katholische* Kirche als ihren theologischen „Ort“ (Johannes Paul II. 1991: 128). Die Mission der Kirche in Europa erwachse aus der Einheit des Leibes Christi, der kirchlichen koinonia, „die ihre Lebensquelle in der Dreifaltigkeit selbst hat“ und die zum Ausdruck komme in den Kirchen, die „zum Glück die volle Gemeinschaft mit der römischen Kirche bewahrt“ hätten, „die aus

dem ersten Jahrtausend kommen und auf das dritte christliche Jahrtausend zugehen“, die „miteinander im Heiligen Geist und in der Feier der Eucharistie“ verbunden seien (: 128). Von diesem Ausgangspunkt müsse „das Heute der Heilsgeschichte in Europa“ erfasst und die „Aufgabe der Evangelisierung“ (: 129) erfüllt werden. Der „Geist brüderlicher Zusammenarbeit“ im „Zeitalter des Ökumenismus“ (: 66/67), von dem 1979 die Rede war, tritt hier in den Hintergrund, wenn als einziger „Ort“ der NEE die römisch-katholische Kirche gesehen wird.

2. Europa und die Kirche: eine kulturell-theologische Reflexion

Die 1979 kurz angerissene Kulturanalyse wird nun vertieft. Die damalige „Doppelsicht“ Europas als „Missionskontinent“ auf der einen und als „katholisches und christliches Europa“ auf der anderen Seite, wird weitergeführt. Am Anfang steht die grundsätzliche Frage, „was denn Europa heute eigentlich ist“ (: 129), und weiter, „ob Europa heute nicht ein Mythos ist“. Die Antwort auf diese Frage reflektiert das spannungsvolle Europabild.

Auf der einen Seite sieht der Papst die Problematik, von „Europa“ als homogenem kulturellen Konzept zu sprechen, denn „in Wirklichkeit [existiert] Europa in der Mehrzahl ..“ (: 129). Es sei kulturell, wirtschaftlich, politisch und militärisch gespalten: „Der alte Kontinent trägt noch heute die tiefen offenen Wunden, die ihm in [der] ... Vergangenheit zugefügt wurden“ (: 129). „Die Trennungslinien zwischen Ost und West, zwischen Nord und Süd [gehen] quer durch den Kontinent“ (: 129). Hinter dieser äußeren Krise Europas, verberge sich eine innere Krise. Nach einer Zeit, in der man „den Menschen und seine irdischen Errungenschaften absolut setzen“ wollte (: 130), sei man „heute dahin gelangt ..., den Menschen selbst, seine Würde und seine inneren Werte, seine ewigen Gewißheiten und sein Verlangen nach dem Absoluten in Frage zu stellen“ (: 131). „Die tragischen Geschehnisse dieses Jahrhunderts“ hätten „die Ermüchterung des europäischen Menschen zur Folge gehabt, ihn zum Skeptizismus und Relativismus geführt, wenn nicht gar in den Nihilismus, die Bedeutungslosigkeit und Existenzangst gestürzt“ (: 131). Das sei die Situation des modernen Europa, und sie dürfe nicht ignoriert werden.

Auf der anderen Seite steht die Überzeugung von einem christlichen Europa. Die gegenwärtige Krise wird von Johannes Paul II. aus dieser Perspektive als Identitätskrise interpretiert. Sie entstehe aus der Spannung der zeitgenössischen säkularen Kultur zum wahren christlichen Selbst Europas. Doch darin liege zugleich die Chance zur Wiederentdeckung dieses Selbst verborgen. Von daher die Einschätzung des Papstes, daß die Krise zugleich „das Heute der Heilsgeschichte in Europa“ ist (: 128), der heilbringende Augenblick und *kairos* (: 65). In den Augen Johannes Pauls II. ist die christliche Identität Europas kein Mythos, denn das Christentum habe „das griechisch-römische Erbe, die Kultur der germanischen und jene der slawischen Völker“ integriert „und von der ethnischen und kulturellen Vielfalt her einem gemeinsamen europäischen Geist Leben“ verliehen (: 128). Die Identität Europas liege in seinen christlichen Wurzeln: „Es sind die Kirchen, die Europa in seinen ersten Anfängen aus der Taufe gehoben haben“ (: 128), und noch heute lebe es aus einer tiefen Verwobenheit mit dem Christentum: „Europa könnte das Christentum gar nicht wie einen fremdgewordenen Reisegefährten aufgeben, ebenso wie ein Mensch nicht die

Gründe seines Lebens und Hoffens aufgeben kann, ohne sich in eine dramatische Krise zu stürzen“ (: 130). Selbst „die radikalsten Leugnungen des christlichen Erbes“ seien „nur im wesenhaften Bezug zum Christentum voll verständlich. ... Die Krisen der europäischen Kultur sind die Krisen der christlichen Kultur“ (: 130).

Diese Sicht europäischer Geschichte wird - zumindest in ihren Grundzügen - von Historikern bestätigt. „Die wissenschaftliche Forschung [ist] übereinstimmend der Ansicht, daß die Ausbreitung des Christentums für Europa konstitutiv war“ (v. Padberg 1998b: 9). „Ein eigener Kontinent ist Europa nicht aufgrund geographischer Gegebenheiten, sondern Kraft seiner Geschichte und Kultur“ (Maier 1995: 994). Zunächst gilt, daß die „europäische Kultur ... aus vielen Wurzeln zusammengewachsen [ist]. Der Geist Griechenlands und die Romanitas, die Errungenschaften der lateinischen, keltischen, germanischen, slawischen und ugro-finnischen Völker, die hebräische Kultur und die islamischen Einflüsse gehören zu diesem komplexen Ganzen“ (BS 1991: 12). Doch dieses komplexe Ganze erhält sein kulturell „eigenes Gesicht“, seine europäische Eigenart, erst durch das Christentum, indem es „einige fundamentale Prinzipien der Humanität“ (: 12) einfügte (vgl. auch die Beschreibung der Veränderungen durch das Christentum bei v. Padberg 1998b: 183). Diese christlichen Prinzipien in den Fundamenten der europäischen Kultur haben Europa - auch in seinem Widerspruch gegen das Christentum - geprägt. Auch in der - oft unbewußten - Akzeptanz und Assimilation der christlichen Vorstellungen und Werte wird die kulturelle Prägung Europas durch die christliche Symbolik und das christliche Ethos deutlich. K. J. Rivinius schreibt: „[Das Christentum] bleibt in der Kultur tief eingewurzelt und ist vielfach Orientierung selbst dort noch, wo jede explizite Bezugnahme darauf unterbleibt.“ Auch „Nichtchristen oder Menschen, denen jedes Verständnis für die Transzendenz und die christlichen Symbole als Glaubensaussagen abhanden gekommen ist, sind geschichtlich und kulturell von Christentum beeinflusst und geprägt. ... Biblische Sujets finden nach wie vor, bisweilen allerdings arg verfremdet, ihren Niederschlag in Literatur, Film und Theater“ (Rivinius 1993: 263). Die christlichen Werte sind „auch von vielen dem Christentum gänzlich entfremdeten Zeitgenossen internalisiert worden“ (Rivinius 1993: 264). Diese Sicht wird auch aus protestantischer Perspektive bestätigt, wenn D. Werner in einem Vorbereitungspapier für die Weltmissionskonferenz in Salvador, Bahia, schreibt: „Basic christian convictions are too deeply assimilated into our laws, our sense of values and the political traditions of our country“ (1998: 49).

Johannes Paul II. geht in seiner theologischen Verknüpfung von Christentum und europäischer Identität jedoch noch einen Schritt weiter: Die Krise des modernen Europa sei die Krise der Kirche und des Christentums. Kirche und Europa wären so miteinander verwoben, daß „die Versuchungen, Treulosigkeiten und die Risiken“ Europas eben auch die der Kirche seien und umgekehrt. Es seien die Krisen in der Beziehung des Volkes Gottes zu seinem Gott, des „Menschen in seiner wesenhaften Beziehung zu Gott in Christus“ (: 131), „des Menschen und des Volkes unter dem Zeichen des Bundes mit Gott“ (: 132). Hier wird deutlich, daß der Papst Europa als im „Innenraum der Kathedrale“, also der römisch-katholischen Kirche, befindlich ansieht, nicht etwa bloß auf den „Straßen vor der Tür“ (um im Bild zu bleiben).

Hier entsteht aus der Verbindung der geschichtlich-kulturellen Prägung Europas mit dem Sakrament der Taufe eine sakramental-kulturelle Begründung für die Katholizität Europas. Man könnte hier von einer sakramentalen „*Europamystik*“ des Papstes sprechen, bei der Europa quasi personifiziert als getauft und damit zur Kirche gehörig angesehen wird. Dabei steht vor allem das Konzept der sogenannten Nationaltaufen im Hintergrund. Collet stellt fest: „Die starke Verbindung, welche Johannes Paul II. zwischen Religion, Kultur und Nation - es ist in diesem Zusammenhang öfter von der Taufe die Rede, mit der die Nationwerdung beginnt - immer wieder herstellt, gehört mit zu seinem Europabild“ (1996: 813). In seiner Rede auf dem CCEE-Symposium 1985 betonte Johannes Paul II. die Bedeutung der Taufdaten europäischer Nationen, „weil sie sich auf denselben Glauben stützen, auf dieselbe ungeteilte Kirche beziehen und einer Kultur und einem christlichen Humanismus von außergewöhnlichem Wert Nahrung gegeben haben“ (Johannes Paul II. 1991: 238, vgl. D. 1.). Hier liegen nach Johannes Paul II. die Wurzeln, die „tiefen Quellen“ und die Geburt Europas und seiner Nationen. Auf dem Symposium 1982 sagte er: „Europa ist vom Christentum aus der Taufe gehoben worden, und die europäischen Nationen in ihrer Verschiedenartigkeit haben die christliche Existenz verkörpert. Bei ihrer Begegnung haben sie einander bereichert und Werte mitgeteilt, die ... zur Seele der europäischen Kultur ... geworden sind“ (Johannes Paul II. 1991: 130). In diesem Sinne sind auch die Worte Johannes Pauls II. in Santiago de Compostela zu verstehen, die der Papst an das personifizierte Europa richtet:

„Ich, Johannes Paul, Sohn der polnischen Nation, ...ich, Nachfolger Petri auf dem Stuhl von Rom, einem Stuhl, den Christus in Europa errichten wollte, ... rufe dir, altes Europa, ... voller Liebe zu: Finde wieder zu dir selbst! Sei wieder du selbst! Besinne dich auf deinen Ursprung! Belebe deine Wurzeln wieder! Beginne wieder deine echten Werte zu leben, die deine Geschichte ruhmreich gemacht haben, und mach deine Gegenwart in anderen Kontinenten segensreich. ... Noch immer kannst du Leuchtturm der Zivilisation und Anreiz zum Fortschritt für die Welt sein. Die anderen Kontinente blicken zu dir hin und erhoffen von dir die Antwort des Jakobus zu hören, die er Christus gab: 'Ich kann es'“ (zit. bei Collet 1996: 813).

Die Analyse der „Zeichen der Zeit“ in der europäischen Kultur muß nach Johannes Paul II. „im Licht einer Theologie der Geschichte ..., die den Menschen in einem freien Dialog mit Gott und seinem Heilsplan sieht“ fortgesetzt werden (Johannes Paul II. 1991: 131). Das bedeutet: Die kulturelle Analyse ist im letzten eine theologische Analyse, ein geistgeleitetes Erkennen des *kairos* Gottes für Europa heute. Sie liefert die theologische Grundlage für das Projekt der NEE. Diese Grundlage lautet kurz zusammengefasst: Europa ist als „getaufter“ Kontinent „Innenraum der Kathedrale“ und *corpus Christianum*. Die gegenwärtige Krise, die es zum Missionskontinent gemacht hat, ist nur auf diesem Hintergrund zu verstehen. Weil die Krise durch den Versuch der Distanz Europas zu Gott entstanden ist, kann sie letztlich nur durch die Überwindung dieser Distanz überwunden werden. Darin liegt die „tiefere Bedeutung“ des europäischen Dramas (: 131).

3. Christus und die Kirche als Mitte Europas

Die NEE als Überwindung der Distanz zwischen Gott und seinem europäischen Volk kann von Johannes Paul II. auf dieser Grundlage nur als Selbstevangelisierung verstanden werden. Doch was ist der Inhalt dieser Evangelisierung?

Eine grundlegende inhaltliche Linie der NEE als Selbstevangelisierung ist der Aufruf zur Rückkehr Europas zu seinem wahren Selbst und damit zur Kirche und zu Christus. Das kommt zum Ausdruck, wenn der Papst davon spricht, daß „die Heilmittel und Lösungen in der Kirche und im Christentum gesucht werden müssen, das heißt, in der Wahrheit und in der Gnade Christi, des Erlösers der Menschen, Mittelpunkt des Kosmos und der Geschichte“ (: 132). Johannes Paul II. sieht die Kirche in fast mystischer Weise als latente und „anonyme“ Identität Europas. Sie ist nach seinen Worten „weit davon entfernt, dem europäischen Menschen fremd zu sein ..., vielmehr [trägt sie] die Heilmittel für die Schwierigkeiten und die Hoffnung für morgen in sich selbst“ (: 133). Die Funktion der Kirche als Heilmittel verdeutlicht der Papst in folgenden Gegenüberstellungen: der Atheismus werde durch die „Vertiefung und Läuterung des Glaubens besiegt“, die säkularistische Verherrlichung des Menschen und Ausbeutung der Schöpfung durch eine „kosmische Theologie und Spiritualität“ überwunden und wirtschaftliche Fehlentwicklungen durch „das Evangelium der Gerechtigkeit, der Brüderlichkeit und der Arbeit“ korrigiert (: 132). In diesem Sinne kann die NEE auch als „ein kreativer Regenerationsakt für ein vereintes Europa“ (: 129) beschrieben werden. Gemäß der oben skizzierten theologischen Analyse sieht Johannes Paul II. das Ziel der NEE, „Europa sich selbst zu enthüllen“, „voll Zuversicht bezüglich der inneren einigenden Kraft des Christentums und seiner Rolle in der Geschichte ... eine neue und gemeinsame europäische Zivilisation entstehen zu lassen“ (: 130) und dazu zu helfen, daß Europa „in der Kultur des Lebens, der Liebe und der Hoffnung seine Seele wiederfindet“ (: 133).

So umfassend das Konzept der NEE auf die gesamte Kultur Europas ausgerichtet ist, so lebt es doch von einem theologischen Zentrum: „Wir haben keine Wirtschaftsrezepte oder politische Programme vorzuschlagen, aber wir haben eine Botschaft, eine Frohbotschaft zu verkünden“ (: 133). Diese Zentrierung liegt ganz auf der Linie der Definition, die Papst Paul VI. für die Evangelisierung gegeben hat:

„Evangelisieren besagt für die Kirche, die Frohbotschaft in alle Bereiche der Menschheit zu tragen und sie durch deren Einfluß von innen her umzuwandeln und die Menschheit selbst zu erneuern Es gibt aber keine neue Menschheit, wenn es nicht zuerst neue Menschen gibt durch die Erneuerung aus der Taufe und ein Leben nach dem Evangelium. ... Wenn man es mit einem Wort ausdrücken müßte, so wäre es wohl am richtigsten zu sagen: Die Kirche evangelisiert, wenn sie sich bemüht durch die göttliche Kraft der Botschaft, die sie verkündet, zugleich das persönliche und kollektive Bewußtsein der Menschen ..., ihr konkretes Leben und jeweiliges Milieu umzuwandeln“ (EN 18; Wietzke: 1994: 22).

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß Johannes Paul II. die Beziehung zwischen Kirche und europäischer Kultur im Rahmen eines inklusiven und konzentrischen Modells versteht. Christus und die Kirche bilden die (verborgene) Mitte der europäischen Kultur. Für diese Sicht findet man geschichtlich verankerte als auch eher mystisch anmutende Begründungen in den Ausführungen des Papstes. Das Ziel der NEE ist auf diesem Hintergrund eine „Rückkehr in die Zukunft“, d.h. eine neue Verwirklichung (Inkulturation)

der (nur noch) latenten christlichen Identität unter den Voraussetzungen der gegenwärtigen Kultur.

C. Die Neuevangelisierung als „Brücke“ zwischen Medellin und Rom Die Ansprache vor dem CELAM in Haiti 1983

1. Neuer Eifer, neue Methoden, neue Ausdrucksweisen

Trotz des nicht-europäischen Kontextes dieser Rede auf der 19. Vollversammlung des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) in Haiti bildet sie einen wichtigen Hintergrund für die weitere Ausformung des Konzeptes der NEE bei Johannes Paul II.. Zunächst geht Johannes Paul II. auf die Geschichte der Evangelisierung in Lateinamerika ein und räumt ein, daß es „Begrenzungen und Mängel“ gegeben habe, aber auch „bewundernswerte Taten“ (DBK 1983: 119). Aus dem historischen Rückblick, der „voller Dankbarkeit gegenüber Gott“ geschehe (:120), erwachse die Aufgabe der NE: „Das Gedenken des halben Jahrtausends Evangelisierung wird seine volle Bedeutung dann erhalten, wenn ihr als Bischöfe, zusammen mit euren Priestern und Gläubigen, daraus eine Aufgabe macht; eine Aufgabe nicht der Re-Evangelisierung, sondern der Neu-Evangelisierung. Neu in ihrem Eifer, in ihren Methoden und in ihrer Ausdrucksweise“ (: 120).³¹

2. Befreiungstheologische Interpretationen der Neuevangelisierung

Vor allem im lateinamerikanischen und asiatischen Kontext wurde die vorliegende Rede Johannes Pauls II. zum Ausgangspunkt einer befreiungstheologisch orientierten Interpretation der Neuevangelisierung (vgl. Agostini 1994; Alapatt 1994; Mesters 1990: 7, u.a.m.). Der Inder S. Devaraj z.B. interpretiert die von Johannes Paul II. angesprochene Neuheit der Methoden und Ausdrucksweisen als Gegensatz zur traditionellen Mission, die er als „approach from above ... to a large extent unmindful of the historical situation of the people, particularly the joys and hopes, griefs and anxieties of the alienated masses“ beschreibt. Den vom Papst angedeuteten Neuanatz der Evangelisierung versteht er in der Tradition befreiungstheologischen Denkens als „deeply concerned with concrete problems and issues of every human community. ... The gospel message becomes a new and dynamic force, whenever a new historical circumstance arises“ (Devaraj 1996: 209/210).

Besonders deutlich kommt die befreiungstheologische Lesart bei Leonardo Boff in seinem Buch *Gott kommt früher als der Missionar: Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit* (1991) zum Ausdruck. Die von Johannes Paul II. proklamierte NE interpretiert er für die lateinamerikanische Situation als Umkehr vom Genozid und dem fortdauernden (wirtschaftlichen und kulturellen) Imperialismus, und als Schaffung einer befreiten lateinamerikanischen Kultur des Lebens. Die drei Stichworte der NE, wie Johannes

³¹ Die Unterscheidung zwischen Neuevangelisierung und Re-Evangelisierung, die der Papst hier vornimmt, wird von dem lateinamerikanischen Missiologen S. Escobar dahingehend verstanden, daß Re-Evangelisierung „would have meant an acceptance that the first evangelization in the 16th century had failed“, wogegen Neu-Evangelisierung „presupposes that the first evangelization was successful in spite of its shortcomings.“ (Escobar 1993: 131).

Paul II. sie nennt, füllt er folgendermaßen: Den *neuen Eifer* der NE versteht Boff als Eifer für die „große Sache ... , die Frohe Botschaft Jesu unter schlimmen gesellschaftlichen Verhältnissen zum Tragen [zu] bringen“ (1991: 13) und als Bereitschaft zum Martyrium für diese Sache (: 14). Die *neuen Methoden* der NE bestünden in der Aufhebung der Trennung „zwischen Evangelisierendem und Evangelisiertem in Richtung auf einen evangelisatorischen Prozeß ..., an dem alle beteiligt sind.“ Träger und Adressaten der neuen Methoden seien die „Kulturen der Unterdrückten“ (: 14). Die *neuen Ausdrucksformen* der NE erwüchsen aus den jeweiligen Kulturen und führen zu „vielfarbige[n] Katholizismen“ (: 15).

Vor allem im lateinamerikanischen Volkskatholizismus sieht Boff die für eine NE notwendige Inkulturation des Glaubens. Die Grundlage des Volkskatholizismus seien die Heiligenverehrung und die religiösen Feste. Dabei finde eine Aufnahme der Volkskultur statt, die den Volkskatholizismus zu einer „originale[n] Schöpfung des christlichen Volkes auf unserem Erdteil“ mache (: 39). Für Boff steht eine befreiungstheologische Interpretation der Neuevangelisierung nicht in einem letzten Gegensatz zur verfassten Kirche. Die vom Erzbischof von Aracaju (Brasilien) polemisch betriebene Polarisierung zwischen Johannes Paul II. und L. Boff lehnt er ab: sie entspräche nicht der Wirklichkeit in den Basisgemeinden: „Man muß nur in einer Basisgemeinde leben, um deren Freude über das Kommen eines Priesters zu begreifen“ (Boff bei Buhl 1990: 33). Carlos Mesters schreibt - die Bedeutung der Neuevangelisierung für Lateinamerika zusammenfassend - : „The poor are reacting. Guided by their experience and practice and by reading the bible they have rediscovered the liberating dimension of the Gospel and have begun to put the *New Evangelization* into practice. Theologies of Liberation have explained what Christian communities are already living“ (Mesters 1990: 7).

Im südafrikanischen Kontext z.B. kann Re-Evangelisierung verstanden werden als Gewissenbildung („conscientisation“), Ermächtigung („empowerment“) und Befreiung („Liberation“) aus Bindungen des Rassismus und Materialismus in vielen weißen Kirchen und den zerstörenden Mächten der Selbstverachtung im Leben schwarzer Christen (vgl Saayman 1995).

Insgesamt scheint mir eine befreiungstheologisch orientierte Interpretation des Konzeptes der Neu-Evangelisierung bei Johannes Paul II. nicht ganz unberechtigt, wenn man bedenkt, daß Johannes Paul II. selbst 1988 in Uruguay bezüglich der Neu-Evangelisierung zum Ausdruck brachte, daß „commitment to justice ... should always be concomitant with evangelization“ (bei Zago 1991: 283). Andererseits dürften die befreiungstheologischen Deutungen der NE inner- und außerhalb der römisch-katholischen Kirche z.T. eher eine Re-Interpretation der Gedanken Johannes Pauls II. als eine authentische Verwirklichung seines Konzeptes sein.

Das Verständnis der NE bei Johannes Paul II. kann auf diesem Hintergrund vielleicht als Versuch einer „Brücke“ zwischen einer - aus der Sicht des römischen Lehramtes - radikaleren Befreiungstheologie (vgl. DBK 1984) und dem traditionellen römisch-katholischen Missionsverständnis aufgefasst werden. Dafür spricht auch eine der Voraussetzungen, die Johannes Paul II. für das Gelingen der NE nennt: eine ausgewogene Interpretation des Dokumentes von Puebla als Leitfaden der NE (DBK 1983: 121). Das bedeutet, daß das Konzept der NE bei Johannes Paul II. durchaus einen Teil seiner Wurzeln

in der Befreiungstheologie hat, allerdings mit gewichtigen Einschränkungen (die dann 1984 in der „Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der ‘Theologie der Befreiung’ [DBK 1984] klarer formuliert wurden.). In einem Brief an die brasilianischen Bischöfe sprach Johannes Paul II. 1986 jedoch positiv von der Befreiungstheologie als „a new stage, closely connected with the earlier ones, in the theological reflection that began with the apostolic tradition“ (zit. bei Bosch 1993: 447). In eben diesem Sinne kann nach meinem Dafürhalten auch die NE bei Johannes Paul II. verstanden werden, als Teil dieser neuen Stufe in dem „serious attempt to make sense to the postmodern age“ (Bosch 1993: 447). Daß die Befreiung des Menschen und der Ruf zum Wort Christi und der Kirche einander nicht ausschließen, hat Johannes Paul II. in seiner Antrittsenzyklika *Redemptor Hominis* (RH) „mit ihrer Formel vom Menschen als dem Weg der Kirche“ deutlich gemacht (Ruh 1993: 487).

D. Heiligkeit und Präsenz. Eine neue, kreative und katholische Synthese Ansprache vor dem 6. Symposium des CCEE 1985

1. Von der frühmittelalterlichen Inkarnation zu einer „neuen kreativen Synthese“

Auf dem Hintergrund seiner Ausführungen in Haiti charakterisiert Johannes Paul II. auch die NEE als eine „Evangelisierung in völlig neuen Begriffen“ (Johannes Paul II. 1991: 237). Der Grund dafür liege in der Veränderung des Kontextes in Europa: „Das Europa, zu dem wir entsandt sind, hat ... viele kulturelle, politische, soziale und wirtschaftliche Wandlungen durchgemacht ...“. Diese Veränderungen böten „die radikalste Herausforderung, die die Geschichte bisher gekannt hat“ und zugleich „neue kreative Möglichkeiten der Verkündigung und Inkarnation des Evangeliums.“ Die NEE ergibt sich also aus den neuen Herausforderungen und Chancen der neuen Situation. Dabei geht es nach Meinung des Papstes nicht um eine Anpassung - oder gar Veränderung - des Evangeliums, sondern um die grundlegende Frage „wie heute die ewige Botschaft des Evangeliums ... verkündet und dem modern denkenden Menschen die unerforschlichen Reichtümer des Geheimnisses Christi enthüllt werden können“ (: 237).

Wie 1983 in Lateinamerika, so betont Johannes Paul II. auch im europäischen Kontext die Kontinuität der NE zur Erstevangelisierung: „Dieses neue Evangelisierungswerk, das wir in Angriff nehmen, steht in organischer und dynamischer Kontinuität ... mit der ersten Evangelisierung“ (: 237). Die Kette der Erstevangelisierung in Europa reiche von Paulus und Petrus bis zu Benedikt, Kyrill und Method, die „Keime gelegt und Formen und Stile der Inkarnation des Evangeliums im kulturellen und sozialen Gewebe und in der Seele der europäischen Völker ... ins Leben gerufen haben“ (: 238). Ihr Einsatz habe zu einer „dauerhaften Synthese christlichen Lebens“ geführt. Diese Synthese stelle die Wurzeln Europas dar, die sich „auf denselben Glauben stützen, auf dieselbe ungeteilte Kirche beziehen und einer Kultur und einem christlichen Humanismus ... Nahrung gegeben haben“. In der christlichen Vergangenheit Europas liegen nach Johannes Paul II. die „tiefen Quellen“ zur Inspiration der Gegenwart. In diesem Zusammenhang nennt er die sogenannten „Taufdaten einiger Nationen“ (Polen: 966, Ungarn: 972, Rußland: 988), die ihre „Geburt“ darstellten. Aus der Erinnerung an diese „Geburt“ und der Kontinuität zur Erstevangelisierung und

Christianisierung erwüchse die Aufgabe der NEE - entsprechend der neuen Situation Europas - „eine neue kreative Synthese zwischen Evangelium und Leben herzustellen“ (: 238).

Die oben gemachte Feststellung (vgl. B. 3.), daß die NEE als eine „Rückkehr in die Zukunft“ bezeichnet werden kann, bestätigt sich hier: aus der frühmittelalterlichen „Inkarnation“ des Glaubens heraus will die Kirche unter den Bedingungen des modernen Europa eine neue Inkulturation erreichen: „eine neue kreative Synthese“.

2. Symptome, Hintergründe und Chancen: eine europäische Momentaufnahme

Was sind die Bedingungen des modernen Europa? Die Beantwortung dieser Frage bildet den zweiten Schwerpunkt in dieser Ansprache Johannes Pauls II.: „Während wir ... das ... geistige Erbe der Vergangenheit sammeln, müssen wir uns mit zuversichtlichem Herzen der Gegenwart öffnen ..“ (: 239). Es geht für Johannes Paul II. darum, „das heutige Europa in seiner ganzen lebendigen und artikulierten Wirklichkeit zu begreifen.“ Ausgangspunkt seiner Analyse ist der Begriff der „Säkularisierung“, der allerdings „so vieldeutig, ungenau und dehnbar ist“, daß „eine semantische und inhaltliche Klärung dieses Phänomens vorzunehmen“ sei (: 239). Hier greift der Papst die übereinstimmende Meinung des Symposiums auf, daß es - statt um Schlagworte - um eine möglichst objektive „Beschreibung der religiösen Lage in Europa“ gehe (Daneels 1991 : 201). Ziel dieser Beschreibung ist für Johannes Paul II., den „Moment“, den Europa gerade durchmacht, zu erfassen. Dabei möchte er sich nicht „in die engen und pessimistischen Schablonen einer ‘Kultur der Krise’ pressen lassen, obwohl wir uns sehr wohl der Fragen, der Schwierigkeiten, der Probleme sowie der Widersprüche, Verletzungen und Verworrenheiten bewußt sind, die das Europa unserer Tage kennzeichnen“ (Johannes Paul II. 1991: 239).

a) Symptome

Zunächst stellt der Papst eine Reihe von Symptomen der gegenwärtigen kulturellen Situation des Kontinentes fest. Am Anfang steht die Beobachtung von „Mangel an Einheit“ in Europa. Das gelte vor allem für den - damals noch politisch bestehenden - Bruch zwischen Ost und West, aber auch die Verständigung zwischen den Christen (: 240). Danach bezeichnet er den „Überfluß an Konsumgütern“, den allgemeinen „Zugang zur Kultur, zum Gesundheitswesen, zu den verschiedensten sozialen Diensten, die vom ‘Wohlfahrtsstaat’ sichergestellt werden“, als wichtige Aspekte des europäischen Gesellschaftsmodells: eine moderne „Massen- und Konsumgesellschaft unter dem Einfluß der Massenmedien“ (: 240). Ein weiteres Merkmal Europas sei der „Gegensatz“ des „entwickelten“ Nordens „zu dem die Entwicklungsländer umfassenden Süden.“ Daraus ergäben sich „Probleme der Gerechtigkeit und des Friedens“ (: 241). Die Situation der Familie sei ein grundlegender Aspekt der Gegenwartsanalyse, weil die „kulturellen, sozialen, religiösen und ethischen Krisen und Veränderungen der europäischen Gesellschaft am Modell der Familie auf erschütternde Weise offenkundig“ würden (: 241). Hier sieht der Papst einen Gegensatz „zwischen dem vom Evangelium vorgezeichneten Modell der Familie ... und dem in der heutigen Gesellschaft verbreiteten.“ Letzteres enthielte „innere Widersprüche“ und einen „Rückschritt ohnegleichen“, bei dem es „nur um die Suche nach der eigenen egoistischen ‘Selbstverwirklichung’ geht“ und die „Ehe ihrer ... Bedeutung

und ihres Wertes beraubt“ wird (: 241). Besonders deutlich würde diese Krise im „Triumph ... des Egoismus über den heiligsten Wert, nämlich den des menschlichen Lebens“, wie ihn die „Einführung des Gesetzes zur Freigabe der Abtreibung“ darstelle. In dieser „rückschrittlichen Erscheinung [ist] der tatsächlich Unterlegene der Mensch, die Frau. ... Über diese ‘Niederlage’ wird Europa nachdenken müssen“ (: 242). Auch der Rückgang der Geburtenzahlen in Europa kann nach Johannes Paul II. als „ernstes Symptom eines Verlustes des Lebenswillens“ und „Zeichen einer tiefen geistlichen Entfremdung“ gedeutet werden (: 242).

b) Hintergründe und Chancen zur Präsenz

Nach diesem Überblick über die Symptome der europäischen Kultur sieht sich der Papst veranlasst, tiefer „über das anthropologische und kulturelle Modell nachzudenken, das das heutige Europa kennzeichnet“ (: 242). Im Zentrum dieses Modells sieht Johannes Paul II. - in Anspielung auf Augustinus' *Civitate Dei* (vgl. Bosch 1993: 220f) - den Menschen, der „so sehr mit den Aufgaben des Aufbaus der ‘irdischen Stadt’ beschäftigt ist, daß er die ‘Stadt Gottes’ aus dem Blick verloren hat.“ Doch der proklamierte und praktisch gelebte „Tod Gottes“ habe schließlich zum „‘Tod des Menschen’ als Person und transzendenter Wert“ geführt (: 242): „im Westen ist die Person dem Wohlstand geopfert worden; im Osten ist sie dem Regime zum Opfer gefallen.“ Vor diesem Hintergrund sieht der Papst - vor allem im Westen - das Bild des Menschen eingeordnet in

„eine komplexe, pluralistische Gesellschaft, in der der einzelne allein von seinem autonomen Rechtsanspruch her die Ziele, Werte und Sinnbezüge seines Lebens und Tuns erhalten will, plötzlich aber im Dunkeln herumzutasten beginnt und nach metaphysischen Gewissheiten ... sucht. Dieser Mensch, der so gerne erwachsen, reif und frei sein möchte, ist auch ein Mensch, der vor der Freiheit flieht, um sich dem Konformismus zu überlassen, ein Mensch, der einsam ist, von vielfältigem seelischem Unbehagen bedroht, den Tod beiseite schieben will und in erschreckendem Maße die Hoffnung verliert“ (: 243)

Gerade dieser Blick hinter die europäischen Kulissen ist für Johannes Paul II. ein Blick in eine offene Tür für die NEE. Die „soziologische und kulturelle Forschung“ habe gezeigt, daß es in Europa „ein unvermutetes, bisweilen unterdrücktes und schmerzliches Fragen nach religiösen Werten und nach dem Sinn des Lebens“ gibt (: 243). Die theologische, ethische und soziale Orientierungslosigkeit habe „eine tiefe Leere geschaffen“. Diese Leere sei „ein positiver Aspekt, der eindringlich an uns appelliert“, da sie einen Anknüpfungspunkt für „glaubwürdige Verkündiger neuer Wertangebote“ darstelle.

Die NEE ereigne sich darum „nicht von oben und von außen“ (: 243), sondern von innen heraus in der modernen Gesellschaft, indem die Kirche „sich zum Nächsten des heutigen Menschen macht. Daher erscheint aktive Präsenz und intensive Teilhabe am Leben des Menschen unerläßlich“ (: 244). Aus diesen Worten klingen Töne der befreiungstheologischen Tradition Lateinamerikas heraus, die - wie wir sahen (§ 2, II. C.) - bei der Prägung des NE-Begriffes z.T. im Hintergrund standen. Nach dieser „Momentaufnahme“ der europäischen Kultur aus dem Blickwinkel Johannes Pauls II., muß sich die Frage stellen, wie die Kirche die Chance des gegenwärtigen *kairos* nutzen kann. Eine Antwort darauf versucht der Papst im dritten Schwerpunkt der vorliegenden Ansprache zu geben.

3. Heiligkeit und Einheit: Träger und Voraussetzungen für die Neuevangelisierung Europas

a) Neue Heilige braucht das Land

Zunächst sind nach Ansicht des Papstes für „ein neues Zeitalter der Evangelisierung ... besonders vorbereitete Glaubensverkünder erforderlich.“ Diese „Herolde des Evangeliums“ müssten in doppelter Weise qualifiziert sein. Die sollten auf der einen Seite „das Herz des heutigen Menschen gründlich kennen“ und auf der anderen Seite „beschauliche Freunde Gottes sein“ (: 244).³² Johannes Paul II. schlußfolgert: „Dazu bedarf es neuer Heiliger. Die großen Evangelisatoren Europas waren die Heiligen. Wir müssen den Herrn der Kirche bitten, daß er den Geist der Heiligkeit in der Kirche vermehre und uns neue Heilige sende, um die Welt von heute zu evangelisieren“ (: 244).³³ Die Frage erhebt sich: wer sind diese Heiligen? Die Antwort auf diese Frage gibt der Papst in hierarchischer Reihenfolge.

b) Hierarchie und Laien als evangelisierende communio

Die „communio-Ekklesiologie“ des II. Vatikanums interpretiert Johannes Paul II. in Verbindung mit der NEE im Sinne der Amtskirche: „Die ersten Evangelisatoren [sind] die Bischöfe.“ Diese Verantwortung der Bischöfe für die Evangelisation habe sich vor allem im II. Vatikanum als Vollversammlung der Bischöfe verwirklicht, das „das Fundament und den Beginn eines gigantischen Evangelisierungswerkes der modernen Welt dar[stellt]“ (: 244). Auch die Bischofssynoden von 1974 (vgl. *Evangelii Nuntiandi*) und von 1987 (vgl. *Christifideles Laici*) hätten die evangelisatorische Wirksamkeit der Bischöfe zum Ausdruck gebracht. Die Symposien des CCEE beschäftigten sich ebenfalls „in diesen Jahren und besonders intensiv in diesen Tagen“ mit der Evangelisierung im heutigen Europa. Seine Analysen und Schlußfolgerungen sollten zu einem „Denk- und Arbeitsinstrument‘ der europäischen Episkopate ... werden“ (: 245).

Nach den Bischöfen nennt Johannes Paul II. „die Sendung der Priester und Ordensmänner und Ordensfrauen.“ Hier beschäftigt den Papst vor allem die „anhaltende Krise der Berufe und das schmerzliche Phänomen des Abfalls“. Die NEE begänne in diesem Zusammenhang zunächst mit dem Gebet um Arbeiter in die Ernte: „Eine Kirche, die evangelisiert, ist eine Kirche, die dafür betet, Glaubensverkünder zu erhalten“ (: 245). Noch ein weiterer Aspekt der NEE wird hier im Zusammenhang mit den Orden, die ja traditionell die Träger der (Außen)-Mission waren, angeschnitten: NEE bedeute auch die Belebung der (Außen-) Mission: „Unter diese Sicht der Evangelisierung verdient das ganze Missionsproblem gestellt zu werden. Bis vor kurzem stellte die reiche Blüte der Missionsberufe eine wichtige Dimension der Evangelisierung gerade auch Europas dar“ (:

³² Der evangelikale Missionstheologe John Stott hat diese Eigenschaft als die Fähigkeit des „double listening“ bezeichnet (Stott 1992: 24-29)

³³ Mit diesen Gedanken steht der Papst nicht alleine. So hat der römisch-katholische Ordinarius für Philosophie in München, R. Spaemann, 1991 auf dem Symposium für „Christentum und Kultur in Europa“ formuliert: „Wenn es ... in Gottes Plan liegen sollte, die Kirche in Europa noch einmal zur kulturell prägenden Kraft werden zu lassen, dann nur, wenn sie als die Heimat derer sichtbar wird, die der Banalität überdrüssig sind, also als das wirklich andere, als wirkliche Alternative zur Zivilisation der Banalität, und das heißt: als Kirche der Heiligen. ... Den großen christlichen Aufbrüchen gingen stets Perioden des Rückzugs, der Distanznahme und der Rückbesinnung voraus. ... Als Ausgangsposition für christliche Mission ist ... die zeitweise Verbannung ins sogenannte Ghetto offensichtlich günstiger als die Anpassung an den Zeitgeist, durch die das Salz allmählich schal wird“ (DBK 1993: 42).

245). Der Papst unterscheidet hier zwischen NEE und der sogenannten äußeren Mission. Durch die NEE erhofft er sich auch eine Belebung der Mission in geographisch ferner liegenden Gebieten.

Schließlich wendet sich Johannes Paul II. den Laien zu und verweist auf die Bischofssynode von 1987. „Ohne das Wirken und das Zeugnis der Laien könnte das Evangelium niemals das gesamte menschliche Leben durchdringen und in das ganze Leben der Gesellschaft hineingetragen werden.“ Seine Hoffnung geht dahin, „daß - wie in der allerersten Zeit der Glaubensverkündigung - auch das neue Zeitalter der Evangelisierung auf wahrhaft missionarische Laien zählen kann“ (: 246). Nachdem deutlich wurde, daß Hierarchie und Laien in der NEE als *communio sanctorum* zusammenarbeiten müssen, nennt der Papst noch zwei Voraussetzungen für eine NEE: theologische Einigkeit und das Wirken des Heiligen Geistes in Verbindung mit der RKK.

c) Die Einheit der Mutterkirche

Der Inhalt der NEE wird nach Ansicht Johannes Pauls II. bestimmt von der Reinheit von „Lehre und Moral“ in der „heiklen und schweren Aufgabe, heute eine neue Synthese zwischen Evangelium und Leben, zwischen evangelischer Botschaft und moderner Kultur zuwege zu bringen“ (: 246). In dogmatischer und ethischer Uneinigkeit und Auseinandersetzungen sieht er „ein sehr großes Hindernis für die Evangelisierung“. Eine Ursache für die Auseinandersetzungen scheint dem Papst in einem „stolzen menschlichen Geist“ zu liegen, „der von den Forderungen des Evangeliums ebensowenig wissen will, wie von der Notwendigkeit der ‘Gnade’ Gottes, um sie anzunehmen und zu leben“ (: 246). Er sieht die grundlegende Herausforderung im Aufruf des Apostels Paulus: „Gleicht euch nicht dieser Welt an!“ (Röm 12,2)“. Denn „nur eine solche Identifizierung mit dem unverkürzten Evangelium [kann] die wahre Kraft der Evangelisierung darstellen“ (: 247). Es wird deutlich: für Johannes Paul II. ist die inhaltlich-theologische Einigkeit eine wichtige Voraussetzung für die NEE. Für ihn liegt ihr zentraler Inhalt sowohl in den „Forderungen des Evangeliums“ als auch in der ‘Gnade’ Gottes, um sie anzunehmen und zu leben“. Beides gelte es auch gegen die Strömung der modernen Kultur festzuhalten (: 246).

Ein apostolisches „Gründungsmodell“ für die NEE sieht der Papst in der Versammlung der Apostel im Abendmahlssaal, wo sie auf „das Geschenk des Heiligen Geistes“ warten. „Erst mit der Ausgießung des Heiligen Geistes beginnt das Werk der Evangelisierung. ... Es gilt also, mit der Evangelisierung zu beginnen, indem wir um den Geist bitten und suchen, wo er weht. Manche Zeichen solchen Wehens des Geistes sind zweifellos im heutigen Europa gegeben.“ Auf dieser Suche nach den Zeichen des Geistes und des Lebens „wird man bisweilen verkümmerte Schemata aufgeben müssen, um dorthin zu gehen, wo das Leben beginnt“ (: 247). Andererseits - betont der Papst - fänden sich diese Lebensquellen nicht losgelöst von der Kirche, sondern im

„allgemeinen dort, wo Christus und die Liebe zu Christus mit dem kirchlichen Leben und Bewußtsein verbunden ist; dort, wo die Kirche wie Maria als Mutter verehrt und angenommen wird. Die Verkündigung Christi, die von der Mutterkirche getrennt ist oder, schlimmer, zu ihr im Gegensatz steht,

könnte nicht die Verkündigung des menschengewordenen Wortes sein, das ... ständig von der Kirche im Herzen der Gläubigen zum Leben erweckt wird“ (: 247).³⁴

Die vorliegende Rede stellt die bis hierher eingehendste Behandlung der NEE durch den Papst im Rahmen der CCEE-Symposien dar. Im Anschluß an seine Ausführungen zur Beziehung zwischen Europa und der Kirche 1982 betont der Papst hier zunächst die Kontinuität der NEE mit der Erstevangelisierung und Christianisierung. Die erste Christianisierung sei die „Geburt“ Europas und seiner Nationen gewesen. Darum sei die Seele Europas, sein wahres Selbst, christlich. Diese erste Inkarnation ist für Johannes Paul II. die historische und theologische Grundlage für die neue Inkulturation der NEE. Erst dann wendet er sich dem modernen Europa in einer kulturellen „Momentaufnahme“ mit verschiedener „Tiefenschärfe“ zu. Schließlich geht er auf die Träger und Voraussetzungen der NEE ein. Die Rede bewegt sich zwischen den Polen *Vergangenheit* und *Zukunft*, Kultur als *Abfall* von und *offene Tür* zu Gott, *Heiligkeit* und teilhabende *Präsenz*. Integrationspunkt der Spannungen ist die RKK als „Mutterkirche“, die Vergangenheit und Zukunft, Kultur, Heiligkeit und Präsenz in sich vereint.

E. Das 'nahtlose Gewand' Christi. Verfall und Erneuerung Brief an die Präsidenten der europäischen Bischofskonferenzen 1986

1. Eine kleine europäische Verfallsgeschichte in drei Stufen

Das 1985 auf dem CCEE-Symposium „begonnene Gespräch“ möchte Johannes Paul II. mit diesem Brief an die Präsidenten der europäischen Bischofskonferenzen fortführen (Johannes Paul II. 1991: 282). Er beginnt seine Ausführungen mit einem Abriss der Geschichte des Verfalls der europäischen Kultur. Der Goldgrund, vor dem das Gemälde des Verfalls entsteht, ist Europas angebliche ursprüngliche Einheit als „'nahtlose[s] Gewand' Christi“ (: 283) und seine „besondere Bedeutung für die Geschichte der Kirche“ als das „strahlende Licht einer Zivilisation ..., dessen sich sovieler andere Völker der Erde bedient haben“. Durch das „christliche 'Saatgut'“ seien „in der Vergangenheit solch herrliche Blüten und Früchte“ entstanden (: 284). Der Verfall dieser angeblich nahtlosen religiösen und kulturellen Einheit wird in drei Stufen dargestellt. Die erste Stufe nach unten sei die „schmerzliche Spaltung zwischen Orient und Okzident, an der die Kirche heute noch leidet“ (: 282).³⁵ Die zweite Stufe nach unten stellt für Johannes Paul II. der „tiefe [...] Riß am 'nahtlosen Gewand' Christi“ durch die „sogenannte [...] protestantische [...] Reformation“ dar (Johannes Paul II. 1991: 283). Die dritte Stufe des Verfalls sieht der Papst im „Atheismus“, der „während der letzten Jahrhunderte von verschiedenen Seiten und auf unterschiedlichen Ebenen“ versucht habe, „der Seele der Europäer die christlichen Überzeugungen ... zu entreißen“ (: 284). Das Ergebnis dieser Entwicklungen fasst Johannes Paul II. mit den Worten zusammen: „Die tiefen

³⁴ Das Wirken des Geistes wird hier von Johannes Paul II. exklusiv an die römisch-katholische Kirche als Mutterkirche gebunden. Auf diesem Hintergrund kann für ihn Ökumene nur Rückkehr zu dieser Kirche bedeuten.

³⁵ Hier spielt der Papst an auf den 1054 n. Chr. vollzogenen Bruch zwischen der byzantinischen Ostkirche und der lateinischen Kirche des Westens durch Bannfluch und Exkommunikation. Die gegenseitige Exkommunikation ist zwar am vorletzten Tag des II. Vatikanums durch Johannes XXXIII. und Patriarch Athenagoras aufgehoben worden (Lenzenweger 1995: 473), in ihren Auswirkungen ist sie jedoch offensichtlich nicht überwunden.

und vielschichtigen kulturellen, politischen und ethisch-geistigen Veränderungen ... [haben] schließlich der Struktur der europäischen Gesellschaft eine neue Gestalt gegeben“ (: 285).

2. Erneuerung des 'nahtlosen Gewandes' Christi

Die skizzierte Verfallsgeschichte und die „neue Gestalt“ der europäischen Gesellschaft erfordern „eine *neuartige Evangelisierung* (kursiv im Original) ..., die es versteht, dem heutigen Menschen die bleibende Heilsbotschaft in überzeugenden Formen neu vorzulegen“ (: 285). Diese neue Evangelisierung könne nur durch einen „gemeinsamen Aktionsplan“ der römisch-katholischen Ortskirchen durchgeführt werden (: 284). Gemäß der geschichtlichen Analyse kann man Johannes Paul II. dahingehend interpretieren, daß die NEE in der Überwindung der oben genannten Verfallsstufen der ursprünglichen Einheit besteht. Demnach müßte zunächst die grundlegende Gottvergessenheit und der Atheismus als Spaltung Europas von Gott überwunden werden. Das steht m.E. dahinter, wenn Johannes Paul II. davon spricht, „dem heutigen Menschen die bleibende Heilsbotschaft in überzeugenden Formen neu vorzulegen. Dem heutigen Europa muß wieder eine Seele eingehaucht werden; sein Gewissen muß neu geformt werden“ (: 285). Ein weiteres Ziel wäre dann die Überwindung der konfessionellen Spaltungen. Johannes Paul II. nennt dieses Ziel:

„Jeder einzelne muß sich mit ganzer Kraft für die Sache des Ökumenismus einsetzen, damit es auf dem Weg zur Einheit unter der Mithilfe von allen nicht nur keinen Stillstand gibt, sondern jene Beschleunigung, wie sie die brennendsten Herzen, vom Heiligen Geist bewegt, so sehr ersehnen. Europa ist das ursprüngliche 'Vaterland' dieser religiösen Spaltungen; so kommt also auch Europa in besonderem Maße die Aufgabe zu, die geeignetsten Wege zu suchen, um sie so bald wie möglich zu überwinden“ (: 283).

Als besonderes Instrument zur Überwindung der Zerrissenheit Europas im Rahmen der NEE wird von Johannes Paul II. der CCEE gewürdigt. Die Hauptfunktion, die dem CCEE in der NEE zukommt, sei es, „die Kräfte der Oberhirten der einzelnen Länder ... zu gemeinsamem Einsatz“ zu verbinden (: 285). Darüberhinaus sei „das kollegiale Bewußtsein zu pflegen“ und „eine tiefere Einsicht und Zusammenarbeit zu verwirklichen“ (: 284). Der CCEE solle sich „als ein Ort brüderlicher Begegnung erweisen ..., wo in Austausch und Zusammenarbeit Leitlinien und Vorschläge heranreifen können, die geeignet sind ... die Richtung zu zeigen für die pastoralen Entscheidungen, die die Welt heute erwartet“ (: 285). Die NEE tritt uns hier vor allem als Neu-Verwirklichung ursprünglicher kultureller und religiöser Einheit entgegen. Der bildliche Gedanke vom „nahtlosen Gewand“ Christi scheint mir als Hintergrund dafür zentral.³⁶

³⁶ Auch wenn die Vorstellung ursprünglicher katholischer Einheit in Europa eher „katholische[r] Erinnerung“ (Ladrière bei Legrand 1991: 26, Anm. 16) als objektiver historischer Wahrnehmung zu entspringen scheint, so ist das Anliegen der Einheit des Leibes Christi neutestamentlich verankert und erstrebenswert (Joh 17). Fraglicher ist das Verständnis von Einheit, das mir zugrunde zu liegen scheint. Hervé Legrand sieht in diesem Schreiben des Papstes „einen der wichtigsten Texte für ein Verständnis dessen, was Johannes Paul II. unter der 'neuartigen Evangelisierung' versteht, die er in Europa ins Werk gesetzt sehen möchte“ und meint, daß „nichts in diesem Text ... jenes Klima der Reconquista [belegt], die man dem jetzigen Papst ... vorwirft, aus der man ein abschätziges Urteil über ... die anderen Kirchen ableiten zu können meint“ (Legrand 1991: 26). Ich kann Legrand - auf dem Hintergrund der oben behandelten Ansprache von 1985 und auch des vorliegenden Schreibens - hier nicht ganz zustimmen. Denn gerade die implizite Identifikation des „nahtlosen Gewandes“ mit der römisch-katholischen Kirche und die Darstellung z.B. der „sogenannten ... Reformation“ als Teil einer Verfallsgeschichte

*F. Erneuerung und Sendung der 'Laien' in 'reifen Gemeinden'
Christifideles Laici, 1988*

Christifideles Laici (CL) ist die Frucht der Bischofssynode von 1987 (CL 1). In seiner Ansprache auf dem 1985er CCEE-Symposium hatte Johannes Paul II. die besondere Rolle der Bischöfe in der NEE hervorgehoben. U.a. hatte er gesagt: „Die kommende Bischofssynode soll unter einem ...wesentlichen Aspekt eine Wiederaufnahme des Themas der Evangelisierung der modernen Welt sein. Sie wird eine neue Gnade sein und Früchte der Evangelisierung hervorbringen, in dem sie darauf ausgerichtet sein wird, die ursprüngliche Inspiration des Zweiten Vatikanischen Konzils wiederzuentdecken“ (Johannes Paul II. 1991: 244).

CL ist nun - als nachsynodales Schreiben Johannes Pauls II. - von dieser Synode her zu verstehen. A. Dulles urteilt bezüglich CL: „[Here] he summarized many of his ideas regarding the new evangelization“ (Dulles 1992: 56). Vor allem im dritten Kapitel in Artikel 34 unter der Überschrift „Die Mitverantwortung der Laien für die Kirche in ihrer Sendung“ wird die NEE thematisiert.

1. Drei Kontexte

Bevor Johannes Paul II. auf die Laien in der NEE eingeht, beschreibt er drei verschiedene Kontexte der Mission der Kirche. Gerade für die ersten beiden - denen allein die NE gilt - hält er das Engagement der Laien für entscheidend.

(1) Zunächst nennt er „vor allem ... die Länder und Nationen der sogenannten Ersten Welt“. Es sind „Länder und Nationen, in denen früher Religion und christliches Leben blühten und lebendige, glaubende Gemeinschaften zu schaffen vermochten ...“. Diese Gebiete „machen nun harte Proben durch und werden zuweilen durch die fortschreitende Verbreitung des Indifferentismus, Säkularismus und Atheismus entscheidend geprägt.“ Der Wohlstand und der Konsumismus inspirierten und veranlassten die Menschen dazu, „so zu leben, 'als wenn es Gott nicht gäbe'“. Dabei bildeten die „religiöse Indifferenz und die fast inexistente religiöse Praxis“ und „der ausdrückliche Atheismus“ eine gleich große Problematik. Beides habe zur Folge, daß der christliche Glaube „mehr und mehr aus den bedeutsamsten Momenten des Lebens wie Geburt, Leid und Tod ausgeschlossen“ werde. Durch diese Distanz von Gott „ergeben sich gewaltige Rätsel und Fragestellungen, die unbeantwortet bleiben und den modernen Menschen vor trostlose Enttäuschungen stellen oder in die Versuchung führen, das menschliche Leben, das sie aufgibt, zu zerstören“ (CL 34).

(2) Von diesem Kontext unterscheidet Johannes Paul II. Gebiete, in denen bis heute „die traditionelle Volksfrömmigkeit und - religiosität lebendig“ geblieben sei. Doch auch dort drohe „dieses moralische und geistliche Erbe ... in der Konfrontation mit komplexen Prozessen der Säkularisierung und der Verbreitung der Sekten verlorenzugehen“ (CL 34). In

bestätigen ein auf Rom zentriertes Konzept der Einheit. Ich muß dem Soziologen P. Ladrière grundsätzlich zustimmen, der behauptet hat, daß „die Einheit der Kulturen und Nationen ... auf die Romhörigkeit reduziert wird, weil Rom die Katholizität besitzt“ (zit. bei Legrand 1991: 26; vgl auch Collet 1996).

diesen Kontexten bedeute die NE vor allem „die Vertiefung eines reinen und festen Glaubens ..., der diese Traditionen zu einer Kraft wahrer Befreiung zu machen vermag.“

(3) Beide genannten Kontexte der NE unterscheiden sich nach Johannes Paul II. wiederum von den Gebieten, in denen „Millionen von Männern und Frauen [leben], die Christus, den Erlöser des Menschen, noch nicht kennen“ (CL 35). Die „ausgesprochen missionarische Aufgabe“ in diesen Gebieten, die der Papst auf seinen apostolischen Reisen z.T. hat persönlich kennenlernen können (vgl. Neuner 1992: 231), wird von der NE unterschieden. Hier findet sich die gleiche Differenzierung, die zwei Jahre später in *Redemptoris Missio* ausführlicher thematisiert wird.

2. Die Laien: Empfänger und Träger der Erneuerung

In Artikel 34 von CL geht es jedoch nicht vorrangig um den Kontext der NE, sondern um die Laien als ihre Träger. 1985 auf dem CCEE Symposium war der Papst nur kurz auf die Rolle der Laien eingegangen und hatte gesagt, daß „ohne das Wirken und das Zeugnis der Laien ... das Evangelium niemals das gesamte menschliche Leben durchdringen und in das ganze Leben der Gesellschaft hineingetragen werden [könnte].“ Seine Hoffnung ging dahin, „daß - wie in der allerersten Zeit der Glaubensverkündigung - auch das neue Zeitalter der Evangelisierung auf wahrhaft missionarische Laien zählen kann“ (Johannes Paul II. 1991: 246). Im übrigen verwies er damals auf die Synode von 1987. Wie nun wird die Rolle der Laien in der NEE hier gesehen?

Am Anfang steht die *Begründung* für ihre Teilnahme an der NEE. Weil die Laien teilhaben am „prophetischen Amt Christi“ sind sie „ganz in diese Aufgabe einbezogen.“ So wie die Sendung der Kirche als ganzes in ihrer Teilnahme „am dreifachen Amt Jesu Christi als Prophet, Priester und Hirte“ zum Ausdruck komme, „um das mit Jesus Christus im Heiligen Geist endgültig angebrochene endzeitliche Heil Gottes in der Geschichte zu vergegenwärtigen“ (Kasper 1995: 1470), so liege auch die Teilnahme der Laien hierin begründet. Die Hauptaufgabe der Laien in der NEE sei es, „Zeugnis zu geben vom christlichen Glauben als einzige und wahre Antwort ... auf die Probleme und Hoffnungen, die das Leben heute für jeden Menschen und für jede Gesellschaft einschließt“ (Johannes Paul II., CL 34).

Voraussetzung für dieses Zeugnis sei die Einheit von Glaube und Leben im Alltag der Laien selbst. Das werde erst möglich, „wenn es den Laien gelingt, den Gegensatz zwischen dem Evangelium und dem eigenen Leben zu überwinden und in ihrem täglichen Tun, in Familie, Arbeit und Gesellschaft eine Lebenseinheit zu erreichen, die im Evangelium ihre Inspiration und die Kraft zur vollen Verwirklichung findet.“ Der Papst weiß, daß diese Voraussetzung oft nicht gegeben ist. Einer der Gründe dafür sei die Angst des modernen Menschen, sich selbst zu verlieren. Er empfinde die Hingabe an Christus als eine Bedrohung. Darum ruft Johannes Paul II. den Laien als den Missionaren, die zugleich moderne Menschen sind, zu:

„Habt keine Angst! Öffnet, ja öffnet Christus weit die Türen! ... Habt keine Angst. Christus weiß, 'was im Menschen ist'. ... Der Mensch weiß heute oft nicht, was er in sich trägt Darum fühlt er sich oft unsicher über den Sinn des Lebens Er wird von Zweifeln erfüllt, die zur Verzweiflung werden. Laßt

darum Christus ... , läßt ihn zu den Menschen sprechen. Er allein hat Worte des Lebens, ja, des ewigen Lebens.' Christus weit die Türen zu öffnen, ihn im Raum der eigenen Menschlichkeit aufzunehmen, ist für den Menschen keine Bedrohung, sondern der einzige Weg, der zur Erkenntnis des Menschen in seiner Wahrheit und zur Anerkennung seiner Werte führt" (CL 34).

Wenn die Laien selbst ihr Leben so für Christus öffneten, dann entstünde „eine lebensmäßige Synthese zwischen dem Evangelium und den täglichen Pflichten des Lebens“, die „zum leuchtendsten und überzeugendsten Zeugnis“ dafür werde, „daß nicht die Angst, sondern die Suche nach Christus und der Anschluß an ihn entscheidend sind für das Leben und Wachsen des Menschen“ (CL 34). Dieses Zeugnis sei nicht isoliert zu erbringen, sondern eingebunden in die Gemeinschaft „von reifen Gemeinden“ (: 54). Die o.g. Synthese von Glauben und Leben solle eingebunden sein in die „aktive und verantwortliche Teilnahme am Leben der Gemeinde“ (CL 34). *Inhaltlich* zentral für dieses Lebenszeugnis der Laien sei die schlichte Verkündigung der Wahrheit:

„Gott liebt den Menschen! Diese einfache und erschütternde Verkündigung sei die Kirche dem Menschen schuldig. Das Wort und das Leben eines jeden Christen kann und muß diese Botschaft zum Klingen bringen: Gott liebt dich, Christus ist für dich gekommen, Christus ist für dich 'der Weg, die Wahrheit und das Leben' (Joh. 14,6)!" (CL 34).

Ein besonderer Bereich für das missionarische Engagement der Laien sind nach Johannes Paul II. die Kommunikationsmittel (vgl. Dulles 1992: 56). Die „Welt der Medien [wird] zu einem neuen Grenzgebiet der Sendung der Kirche.“ „Die berufliche Verantwortung der Laien auf diesem Gebiet, ..., muß in ihrer ganzen Bedeutung erkannt ... und unterstützt werden“ (CL 44). *Ziel* des Engagements der Laien, ja überhaupt der NEE sei „das Werden von reifen Gemeinden“. „In ihnen kann der Glaube seine volle ursprüngliche Bedeutung als persönliche Selbstübergabe an Christus und sein Evangelium, als sakramentale Begegnung und Gemeinschaft mit ihm, als in der Liebe und im Dienst verwirklichte Existenz zum Ausdruck bringen“ (CL 34).

Zusammenfassend kann das Engagement der Laien in der NEE in folgenden drei Bereichen gesehen werden: (1) im Zeugnis eines Lebens, in dem Glaube und Leben, Gemeinde- und Weltengagement zu einer Einheit geworden sind, (2) in der missionarischen Verkündigung: „Gott liebt dich“ „denen gegenüber, die noch nicht glauben, oder die den Glauben, den sie in der Taufe empfangen haben, nicht mehr leben“ (CL 34) und (3) in der Katechese, in der „jeder Getaufte ... im christlichen Glauben und im christlichen Leben unterrichtet, erzogen und geführt“ werden soll.

G. Geboren werden und sterben in der Liebe Christi Ansprache vor dem 7. Symposium des CCEE, 1989

1. Technozentrischer Immanentismus und legalisiertes Unrecht

Der Papst hält das Thema des 7. Symposiums „Umgang des heutigen Menschen mit Geburt und Tod. Herausforderung für die Evangelisierung“ für einen Blickwinkel der NE, „der im heutigen Europa von einzigartiger Aktualität ist“ (Johannes Paul II. 1991: 384). Er begründet diese Aussage damit, daß die heutige „einseitige - technozentrische- Kultur ... den Menschen zu einer verengenden Sicht der Geburt und des Todes [bringt], die die transzendente

Dimension der Person verdunkelt, wenn nicht gar ignoriert oder verneint.“ Dazu komme das Unrecht der Abtreibung, das in verschiedenen Ländern nun „möglich ist und vom Gesetz genehmigt wird.“ Der technozentrische Immanentismus und das legalisierte Unrecht der Abtreibung zusammen bildeten ein „schweres Problem für die pastorale Aktion der Kirche“ (: 385). Der Mensch „im Bereich der westlichen Kultur“ versuche so zu leben, „als ob er nicht geschaffen und erlöst worden sei (oder sogar, als ob Gott nicht existierte).“ „Das ist der menschliche Kontext, in dem sie [die Kirche, Anm. FW] die Verpflichtung, das Evangelium zu verkündigen, anzugehen hat“ (: 386).

2. Die Liebe Christi als 'Maß' für Geburt und Sterben

Auf diesem Hintergrund „drängt sich ... die Notwendigkeit einer tiefgehenden Neuevangelisierung dieses unseres Europas auf“ (: 385). Im Bezug auf die Thematik von Geburt und Tod seien ihr dabei „klare Zeichen eines Umdenkens hinsichtlich der Weise wie Geburt und Tod gelebt werden“ behilflich: „in immer breiteren Kreisen der öffentlichen Meinung ist Bestürzung über die wachsende Verotechnisierung ... festzustellen“ (: 386). In der gegenwärtigen Orientierungslosigkeit im Bezug auf den Anfang und das Ende des Lebens hat „die Kirche ... das einzig gültige Maß zu ihrer Verfügung, um diese entscheidenden Momente des menschlichen Lebens zu interpretieren und deren Evangelisierung ... in Angriff zu nehmen. Und dieses Maß ist Christus ... : in Christus, der geboren, gestorben und auferstanden ist, kann die Kirche den ... vollen Sinn des Geborenwerdens und des Sterbens jedes menschlichen Wesens erkennen“. Damit ist der Inhalt der NEE bezüglich der Herausforderung von Geburt und Sterben umrissen: „Von Christus angeleitet, hat die Kirche die Aufgabe, den Menschen von heute dahin zu bringen, die volle Wahrheit über sich selbst neu zu entdecken“ (: 386). Was bedeutet das nun konkreter?

In Bezug auf die Geburt müsse deutlich gemacht werden, daß „nur die Logik der Liebe, die sich schenkt“ der göttlich geschenkten Würde des Menschen angemessen sei. Das bedeute, daß jede Geburt - so wie sie von Gott gedacht war - von göttlicher wie von menschlicher Seite in der Liebe verwurzelt sei. An der Entstehung jedes neuen Menschen sei Gott „durch die Erschaffung der Geistseele“ mitbeteiligt. „Nur die Liebe bewegt ihn dazu.“ Der menschliche Beitrag bestehe in einem „Akt der Schenkung von Person zu Person“, in einer „gegenseitigen Liebesschenkung“ (: 387). Diese Verwurzelung des neu entstehenden Menschen in der göttlichen und menschlichen Liebe, stehe in krassem Widerspruch zur Gentechnik, die „im Ansatz schlecht“, weil sie „innerhalb der Logik der Erzeugung eines Produkts und nicht der Zeugung einer Person“ angesiedelt sei. Die Aufgabe der Kirche sei es, dem Menschen seine *doppelt* hohe Würde deutlich zu machen, weil Gott ihn sowohl „ruft zur *Menschenwürde* geboren zu werden“, als auch „im eingeborenen Sohn zu jener eines *Gotteskindes* wiedergeboren zu werden“ (: 388, kursiv FW).

In Bezug auf den Tod solle der „Tod Christi mit seiner Auferstehung im Mittelpunkt der missionarischen Verkündigung stehen.“ Dadurch sei der „Christ nunmehr in der Lage, seinen Tod in der Perspektive der Hoffnung zu deuten und zu leben“ (: 388). Durch den Tod Christi, „kann der Tod von ihm angenommen werden in einer Haltung liebender ... Zustimmung zum Willen des Vaters und folglich als höchster Beweis des Gehorsams.“ So werde der Tod zum „Höhepunkt ... [der] menschlichen und christlichen Identität“ der Person (: 389).

Als Hilfe zur Vermittlung dieser Gedanken sieht Johannes Paul II. „die Unterweisungen des hl. Paulus über die Taufe und über das Geheimnis von Tod und Leben, das sich in ihr vollzieht. ... Es ist nötig, diese Lehre wieder zu erklären, sie vor allem den neuen Generationen verständlich zu machen, damit sie leben können“ (: 389). Praktische „Hilfe auf diesem Gebiet“ kämen von den „Bewegungen für das Leben’ ..., die sich ... in allen Teilen Europas vermehren“ (: 389-390). Grundsätzlich gilt nach Ansicht des Papstes auch für die Auseinandersetzung mit Geburt und Sterben, daß „die Evangelisierung im Blick auf das ewige Heil ... entscheidend für die wahre Förderung des Menschen auf der Erde“ ist (: 390).

H. 'Die Situation dazwischen'.

Neuevangelisierung zwischen 'Mission' und Seelsorge Die Enzyklika Redemptoris Missio, 1990

Die große Missionsenzyklika Johannes Pauls II. ist seit ihrem Erscheinen mit Kritik und Applaus bedacht worden (vgl. Collet 1991, Waldenfels 1991, Zago 1991, Neuner 1992, Gensichen 1996, Bosch 1995: 30 u.a.). Während die einen sie kritisch als reduktionistische „Korrektur“ des vermeintlich ganzheitlicheren Missionsdekretes des II. Vatikanums sehen (Collet 1991: 175), begrüßen die anderen sie als einen glaubensvollen „Schrei für die Mission“ (Zago 1991: 59). J. Neuner versucht in einem Vergleich zwischen AG und RM beide Texte in ihrem jeweiligen geistesgeschichtlichen Kontext und mit ihren legitimen Anliegen, aber auch Gefahren zu verstehen. AG sei in einer fast euphorischen Atmosphäre der Öffnung zur Welt hin geboren. Voller Zuversicht und Bereitschaft zu Selbstkritik und Solidarität habe man der Welt Gottes umfassendes Heil bringen wollen: „to dignify man with participation in his divine life“ (AG 2, bei Neuner 1992: 239). Die Kehrseite der postkonziliaren Entwicklung sei die Relativierung der Einzigartigkeit Christi und der Verlust der missionarischen Kraft gewesen: „if the human conscience is the medium through which God's truth and will become binding for us, we may leave people with their own beliefs and no longer feel the urge to share the Gospel.“ (: 239). In diese Situation hinein spreche RM mit dem berechtigten Anliegen, die Zentralität Jesu Christi und die Notwendigkeit der Mission neu zu betonen. RM sei damit allerdings von einem theozentrischen zu einem früheren christozentrischen Modell zurückgekehrt. Damit sei die Gefahr gegeben, gerade Nicht-Christen Anlaß zu dem Mißverständnis zu geben, man wolle damit auch zu christlicher Überheblichkeit und Agressivität vergangener Jahrhunderte zurückkehren. Eine seiner Meinung nach der Mission heute angemessene Haltung fasst Neuner in die folgenden Worte:

„We must live our faith in solidarity with the entire human family waiting for final salvation. Our faith, our message consists in the assurance that this groaning for salvation has been answered by God in Jesus Christ. This faith is God's gift to us; for all it is an invitation to turn to him in trust and faith and so be drawn towards the final fulfillment in God.“ (: 240).

Hier interessieren uns die Aussagen von RM zur Neuevangelisierung (Europas). In welchem Zusammenhang steht die Neuevangelisierung zur Mission der Kirche?

1. Die eine Mission der Kirche...

Ausgehend vom II. Vatikanum (AG 6) und *Evangelii Nuntiandi* (EN 50) beschreibt Johannes Paul II. in *Redemptoris Missio* (RM) die Sendung der Kirche als „eine weltweite Sendung, die

keine Grenzen kennt und die das Heil in seiner ganzen Fülle betrifft“, als „ein- und diesselbe Mission mit demselben Ursprung und demselben Ziel“ (RM 31): „Die ... Rückkehr der Missionen in die Sendung der Kirche, das Einfließen der Missiologie in die Ekklesiologie und die Einbindung beider in den trinitarischen Heilsplan haben die Missionstätigkeit neu aufatmen lassen; sie wird nicht als eine Aufgabe am Rande der Kirche begriffen, sondern eingebunden in das Herz ihres Lebens; sie wird als wesentliche Verpflichtung des ganzen Volkes Gottes verstanden“ (RM 32). Diese *eine* Mission und Aufgabe der Evangelisierung wird nach der Überzeugung Johannes Pauls II. jedoch im Prisma der heutigen Welt in ein Spektrum von *drei* unterschiedlichen Typen der Sendung gebrochen. Diese drei Typen „ergeben sich nicht aus Gründen, die in der Sache selbst, also in der Sendung liegen, sondern aus den unterschiedlichen Umständen, in denen die Mission sich entfaltet“ (RM 33). Johannes Paul II. unterscheidet diese drei Typen voneinander, wenn er auch einräumt, daß die Grenzen zwischen ihnen „nicht eindeutig bestimmbar“ sind „und es ... undenkbar [ist], zwischen ihnen Barrieren oder scharfe Trennungen zu machen“ (RM 34).

2. ... entfaltet sich in drei unterschiedlichen Situationen

Die drei Typen der einen Mission der Kirche sind (1) „die eigentliche Mission ad gentes“, (2) die Seelsorge an den Gläubigen und (3) die „neue Evangelisierung“ oder eine „Wieder-Evangelisierung“ (RM 33).³⁷ Wie wir oben sahen, hat Johannes Paul II. die genannte Unterscheidung bereits in CL 34 vorgenommen.

a) Mission ad gentes

Die „eigentliche Mission ad gentes“, die „ausgesprochen missionarische[...] Tätigkeit“ sei gekennzeichnet durch ihre Ausrichtung auf die nicht-christliche Welt, auf die Welt außerhalb der Kirche. „Innen“ und „Außen“ werden klar unterschieden. Die Mission nach außen (ad gentes) „wendet sich an ‘die Völker und Gruppen, die noch nicht an Christus glauben’ ... und deren Kultur noch nicht vom Evangelium beeinflusst ist“ (RM 34). Als solche gliedert sich die Mission ad gentes nach Johannes Paul II. anhand geographischer, sozialer und kultureller Gegebenheiten in drei Bereiche.

Sie sei zunächst *geographisch* orientiert. Ihr Schwerpunkt liege in der sogenannten Dritten Welt, „in Asien, aber auch in Afrika, in Lateinamerika und in Ozeanien“, wo es „ausgedehnte, nicht evangelisierte Zonen“ gäbe. „In einer Reihe von Nationen sind ganze Völker und Kulturen von großer Bedeutung noch nicht von der Glaubensverkündigung und von der Ortskirche erfasst.“ In geringerem Maße habe sie auch „in traditionell christlichen Ländern“ Bedeutung, wo „es Gegenden, Menschengruppen und nicht evangelisierte Bereiche“ gäbe, „die der speziellen Leitung der Mission ad gentes anvertraut sind“, und wo „eine erstmalige Evangelisierung geboten“ sei. Allerdings dürfe man die Situation in „den Ländern mit christlicher Tradition“ nicht gleichsetzen mit der „Situation eines Volkes, das Christus nie

³⁷ Eine ähnliche Dreiteilung des missionarischen Wirkens der Kirche fand sich schon im II. Vatikanum. Dort allerdings übernahm die ökumenische Bemühung die Rolle der NE: „Mithin unterscheidet sich die missionarische Tätigkeit unter den Heiden sowohl von der pastoralen Tätigkeit, ... als auch von den Bemühungen, die zur Wiederherstellung der christlichen Einheit unternommen werden“ (AG 6).

kennengelernt hat.“ Hier lägen „zwei grundverschiedene Ausgangsbedingungen“ vor (RM 37).

Weiterhin sei die Mission *ad gentes* auf neue *soziale* Phänomene hin ausgerichtet. Zu ihren „bevorzugten Orten“ gehörten die Großstädte. Sie wendete sich dort sowohl den Armen und Geringsten als auch denjenigen in den „Zentren“ zu, „in denen ... eine neue Menschheit mit neuen Entwicklungsmodellen heranwächst.“ Weiter konzentriere sie sich auf Jugendliche, Aus- und Einwanderer und Flüchtlinge.

Schließlich sei die Mission in der nicht-christlichen Welt *kulturell* sensibel für die „Areopage“ der modernen Welt und suche - wie Paulus in Athen - nach einer „Sprache, die für diese Umgebung geeignet und verständlich“ sei. Als kulturelle Areopage der modernen Welt, in die man sich missionarisch einzubringen hat, werden folgende Systeme identifiziert: die Massenmedien, der Einsatz für Frieden und Entwicklung, Menschen- und Völkerrechte, die Frau und das Kind, die Schöpfung, die Kultur, die Wissenschaft und die internationalen Beziehungen. Dabei gehe es nicht nur darum, diese „Marktplätze“ als Podium zur „Verbreitung der christlichen Botschaft und der Lehre der Kirche zu benutzen“, sondern „die Botschaft selbst muß in diese ... ‘neue Kultur’ integriert werden“ (RM 37). Zentral bleibe dabei immer die „geistliche Dimension des Lebens“, die von der säkularen Gesellschaft als „Heilmittel gegen Entmenschlichung gesucht“ wird (RM 38).

b) Seelsorge an den Gläubigen

Von dieser Mission *ad gentes* und auch der NEE zu unterscheiden sei die Seelsorge an den Gläubigen in christlichen „Gemeinden, die angemessene und solide kirchliche Strukturen besitzen, die eifrig sind im Glauben und im Leben.“ (RM 33).

c) Neuevangelisierung der nichtpraktizierenden Getauften

Der dritte Bereich der einen Mission der Kirche, die Neuevangelisierung, gelte der „Situation dazwischen“, d.h. zwischen nichtchristlicher Welt und aktiver Gemeinde. Sie wende sich weder an Nicht-Christen, noch an aktive Gläubige, sondern an die „Getauften“, die „den lebendigen Sinn des Glaubens verloren haben oder sich gar nicht mehr als Mitglieder der Kirche erkennen, da sie sich in ihrem Leben von Christus und vom Evangelium entfernt haben“ (RM 33). Die geographischen Orientierungen liegen hier umgekehrt wie bei der Mission *ad gentes*. Den Schwerpunkt bilden die Länder der „sogenannten Ersten Welt“ (CL 34), Länder „mit alter christlicher Tradition“. In geringerem Maß gilt die NE „auch in jüngeren Kirchen“.

3. Gefährdung der Mission durch die Neuevangelisierung

Der Schwerpunkt liegt in dieser Enzyklika auf der Mission *ad gentes*, der Mission in der nichtchristlichen Welt, die gleichzeitig die Welt außerhalb Europas ist. Auslöser des Schreibens war, daß „die eigentliche Sendung *ad gentes* ... nachzulassen“ schien (RM 2, : 8).

Die starke Betonung der NE seit 1983 schien einen unerwünschten Nebeneffekt zu haben: „Die alten Kirchen, die sich um die Neuevangelisierung bemühen, sind der Meinung, nunmehr Mission daheim betreiben zu sollen, und laufen Gefahr, dadurch ... den Elan im Hinblick auf die nichtchristliche Welt zu bremsen“ (RM 85). Dieser Entwicklung möchte der Papst entgegenwirken und die Mission ad gentes als die eigentliche Missionstätigkeit neben Neuevangelisierung und Seelsorge hervorheben.

Dabei verfolgt er eine doppelte Zielrichtung: Erstens will er durch die „Erneuerung des missionarischen Eifers“ im Sinne der Mission ad gentes eine „Erneuerung des Glaubens und christlichen Lebens“ erreichen. Wenn die Mission ad gentes gestärkt wird, dann wird auch die Neuevangelisierung der „christlichen Völker“ angeregt und gefestigt: „Glaube wird stark durch Weitergabe“ (RM 2). Zweitens möchte er zur „missionarischen Verkündigung“ ermutigen (ist hier die Neuevangelisierung eingeschlossen?), weil diese den eigentlichen „Dienst ausmacht, den die Kirche jedem Menschen und der ganzen Menschheit von heute erweisen kann“: die Verkündigung Christi mache „dem Menschen den Menschen selbst voll kund“, denn „die Erlösung, die durch das Kreuz erfolgt ist, hat dem Menschen engültig seine Würde und den Sinn seiner Existenz in der Welt zurückgegeben“ (RM 2). Mission ad gentes dient also zur Erneuerung der Kirche selbst (das schließt die Belebung der Neuevangelisierung ein) und als Hoffnung für die Welt.

In RM stellt Johannes Paul II. das bisher entwickelte Konzept der NEE in Beziehung zur weltweiten Mission und der Seelsorge. Während Paul VI. alle diese Bereiche unter den einen Begriff der Evangelisierung fasste (vgl. EN), hält Johannes Paul II. es für nötig, hier genauer zu differenzieren. Neuevangelisierung ist weder eigentliche Mission noch Seelsorge, sondern etwas „dazwischen“. Der Grund dafür liegt zum einen in dem theologisch-kulturellen Bild des Papstes von einem „christlichen und katholischen Europa“. Ein weiterer Grund ist das pastorale Anliegen, die Mission in ihren weltweiten Dimensionen zu „retten“. Johannes Paul II. will verhindern, daß über der unbestrittenen Notwendigkeit der NEE und der Anerkennung der missionarischen Verantwortung der lokalen Kirchen, die Mit-Verantwortung der europäischen Kirchen für „ausgedehnte, nicht evangelisierte Zonen“ „besonders in Asien“ in Vergessenheit gerät.³⁸

I. Fazit

Johannes Paul II. tritt mit dem Konzept der NEE das Erbe des II. Vatikanischen Konzils und des Evangelisations-Denkens bei Paul VI. an. Er führt dieses Erbe weiter, setzt aber auch neue eigene Akzente. Stärker als bisher macht er *Europa* zum Fokus der missionarischen Verantwortung der Kirche. Wenn auch zögernd, so greift er doch die vor allem nach dem 2. Weltkrieg aufgekommene Rede von Europa als Missionsfeld (vgl. Collet 1995: 1034) auf. Das

³⁸ Dieses Anliegen scheint mir berechtigt, wenn damit nicht der Gedanke des Eurozentrismus verbunden ist. Vielmehr geht es um die Verwirklichung der Universalität der Gemeinde Jesu als Missionsgemeinde. In der ökumenischen Missionsbewegung hat sich dieses Denken spätestens seit der Missionskonferenz in Whitby, Kanada 1947 als „Partnership in obedience“ durchzusetzen begonnen (vgl. Walldorf 1996: 223ff). Die in RM durchgeführte „Auftrennung“ der einen Mission der Kirche in die „eigentliche“ Mission ad gentes und die NEE ist damit allerdings nicht erklärt. Die tieferen Gründe hierfür liegen meines Erachtens nicht im missiologischen, sondern im ekklesiologischen Bereich.

führt zu einer tiefergehenden Reflektion der europäischen Kultur. Johannes Paul II. interpretiert sie von der ersten Christianisierung her als fundamental christliche Kultur. Ihre gegenwärtige Entfernung von christlichen Werten und Inhalten führe darum zu einer tiefen Krise. Von daher sieht er den Säkularismus als Bedrohung nicht nur der Kirche, sondern der ganzen europäischen Kultur, aber auch als *kairos* und Herausforderung zur NEE.

Grundsätzlich übereinstimmend mit der römisch-katholischen Lehrtradition, aber stärker als Vatikanum II und Paul VI. (vgl. Collet 1991; Wolfinger 1993; Waldenfels 1991) bindet Johannes Paul II. die NEE an die römisch-katholische *Kirche* als Institution. Vor allem betont er das eucharistische Zentrum der Kirche als evangelisierender Gemeinschaft. Von daher scheint mir die immer wieder angesprochene Bedeutung der ökumenischen Bemühungen im Rahmen der NEE bei Johannes Paul II. auf eine *römisch-katholische Einheit* hinzuzielen. Innerhalb der RKK bildet für Johannes Paul II. die im II. Vatikanum entwickelte *communio-Ekklesiologie* (vgl. Kasper 1995) den Hintergrund seiner Überlegungen, besonders, wenn er von der Kollegialität der Bischöfe und der missionarischen Verantwortung der Laien spricht.³⁹

Der stärkste neue und eigene Akzent ist sicher die Formulierung des Konzeptes der NEE in seiner *Gesamtheit*. Die Zeit war reif für solch einen missionarischen Gesamtansatz; er lag gewissermaßen - auch in anderen Kirchen und Gruppierungen - in der Luft. Doch es war die RKK und hier vor allem Johannes Paul II., der das Konzept - zunächst eher in Form eines Schlagwortes (z.B. in Noway Huta 1979) - formulierte und in den folgenden Jahren - vor allem im Gespräch mit dem CCEE - entwickelte. Die *Grundsstruktur* des missiologischen Konzeptes der NEE liegt in der Verknüpfung von Kulturanalyse und umfassender kulturbezogener Verkündigung des Evangeliums von einer christologischen und ekklesiologischen Mitte her: *ein ekklesiozentrisches Programm der christlichen Kulturerneuerung (Inkulturation), das sich von der Hoffnung auf das kommende Reich Gottes her versteht und dabei von innen nach außen „geordnete“ Teilziele anstrebt*. Dazu gehören bei Johannes Paul II. vor allem (1) persönliche Rückkehr zur Taufgnade und geistliche Erneuerung, (2) Erneuerung der Pfarrgemeinden, (3) (römisch-katholische) Einheit des Leibes Christi und (4) ethische Verantwortung in Gesellschaft, Wissenschaft, Wirtschaft und Politik.

Auf dem Weg zum Erreichen dieser Ziele verwirklicht sich die NEE in verschiedenen *Dimensionen*, die das ganze Wirken der Kirche umfassen. Die wichtigsten Dimensionen der NEE bei Johannes Paul II. sind die folgenden:

(a) Die NEE beginnt bei Johannes Paul II. als *Selbstevangelisierung* und geistliche Erneuerung der Kirche, ihrer Amtsträger und Laien, denn die persönliche und mystisch-sakramentale Beziehung zu Christus ist der Ursprung der Evangelisation. Sie setzt sich fort in der *Katechese*. Ziel ist hier eine erneuerte „Kirche der Heiligen“ (Spaemann 1993: 42; Johannes Paul II. 1991: 244), die „Salz in der Suppe“ europäischer Kultur sein kann.

³⁹ Dennoch hat H. Waldenfels sicher nicht ganz unrecht, wenn er meint, daß im missiologischen Denkens Johannes Pauls II. die „*communio-Ekklesiologie* kaum als Leitbild gedient hat“ (1991: 187) und daß der Papst „in gewohnter Vollständigkeit die verschiedenen in der traditionellen Missionsarbeit Verantwortlichen in hierarchischer Reihenfolge“ aufzählt und „die Laien ... fast wieder am Ende [stehen].“ Doch das überrascht den nicht-katholischen Beobachter weniger, da auch das II. Vatikanum das grundsätzliche Amtsverständnis der RKK nicht in Frage gestellt hat.

(b) Die NEE ist für Johannes Paul II. missionarische *Verkündigung* des Evangeliums der Liebe Gottes durch Wort und Tat (*Evangelisation*) an die „Getauften“, die „den lebendigen Sinn des Glaubens verloren haben“ (RM 33). Mitte dieser Verkündigung ist der Zuspruch der Liebe Gottes in Christus. Ziel ist die Gründung „reife[r] Gemeinden“ (CL 34). Teil dieser Verkündigung ist der *Dialog* mit der modernen Kultur (vgl. CT 53) und den in ihr präsenten fremden Religionen. Dieser Dialog erkennt zwar die Werte der modernen Kultur und der anderen Religionen an, bezieht sie aber auf die „Fülle der Offenbarung von Christus“ und bekennt, daß der Dialog nicht davon enthebt, „ohne Zögern Jesus Christus zu verkünden, der ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ ist. ... Der Dialog muß geführt und realisiert werden in der Überzeugung, daß die Kirche der eigentliche Weg des Heils ist und daß sie allein im Besitz der Fülle der Heilmittel ist“ (RM 55).⁴⁰

(c) In ihrem grundlegenden Wesen als *Inkulturation* (oder Evangelisierung der Kultur) gehört es zur NEE, das Denken und Handeln der Gesellschaft zu durchdringen, um so eine „neue Schöpfung“ hervorzubringen (vgl. Shorter 1995: 11). So versucht die NEE Einfluß auf die *Ethik* zu nehmen, die wiederum Wissenschaft, Wirtschaft und Politik bestimmt.⁴¹ Zusammenfassend kann man das Wesen der NEE als eine von innen nach außen dringende Bewegung der geistlichen und kulturellen Erneuerung beschreiben. Sie beginnt in der Rückbindung des einzelnen Gläubigen in der Gemeinschaft der Kirche an Christus, vor allem durch die Eucharistie und hat eine neue christliche Kultur Europas zum Ziel, die in Kontinuität steht zur ersten Christianisierung im Frühmittelalter.

Zentral für die NEE als erneute Christianisierung und Inkulturation im säkularisierten Europa ist die Beziehung zwischen Evangelium und Kultur. Die Evangelisierung der Kultur (Inkulturation) vollzieht sich durch die Verschmelzung der beiden Faktoren Evangelium und Kultur („kreative Synthese“). Das Evangelium muß sich in der Kultur „inkarnieren“, um von den Menschen überhaupt wahrgenommen und verstanden zu werden, so wie Christus Fleisch wurde, um uns die Liebe Gottes in menschlicher Form mitzuteilen. Bei diesem Prozeß der „Inkarnation“ (Inkulturation) in der modernen europäischen Kultur muß die Kirche die Kultur „kennen“ und ihren „Werten und Reichtümern“ „Wertschätzung entgegenbringen“ und „mit weiser Unterscheidung ... bestimmte Elemente nehmen ... und sie benutzen, um ihren Gliedern [der Kultur, FW] zu helfen, die Gesamtheit des christlichen Mysteriums besser zu verstehen“ (CT 53, Übersetzung FW). Dabei muß das Evangelium immer die leitende Norm dieses Prozesses bleiben. Wenn das Evangelium im Kontakt mit der Kultur verändert wird, gibt es für Johannes Paul II. keine NEE (vgl. CT 53, CELAM 1992: 15).⁴²

Trotz ihrer Ausrichtung auf die Erneuerung der ganzen Kultur (oder gerade deswegen), bleibt die NEE für Johannes Paul II. im Kern *Evangelisation*, d.h. *Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat*. Was enthält diese Verkündigung? Die Botschaft entspricht dem

⁴⁰ Religionstheologisch gesprochen vertritt Johannes Paul II. hier das inklusive Modell (vgl. van Lin 1996).

⁴¹ Diese kulturell-politische Dimension der Neuevangelisierung fand ihren Ausdruck auch in dem „entscheidenden Anteil“ den der polnische Papst „mit seinen Botschaften, Reisen, seiner Diplomatie ... am Ende des Staatsatheismus der sowjetischen Ära“ hatte (O. Kallscheuer, „Dienstjubiläum“, *Die Zeit* Nr. 43, 15. Oktober 1998, S. 27).

⁴² Im Denken des Papstes tritt neben die beiden Faktoren Evangelium und Kultur noch ein dritter, in gewisser Weise entscheidender Faktor, nämlich die Kirche und ihre Lehrtradition. Die Inkulturation des Evangeliums im Rahmen der NEE kann von daher nur in Kontinuität mit der römisch-katholischen Kirche und ihrer Tradition gedacht werden.

konzentrischen und multidimensionalen Wesen der NEE, das in der missionarischen Bewegung von Christus über die Kirche in die europäische Kultur hinein seinen Ausdruck findet. Es ist zugleich *eine geistliche, eine kirchliche und eine kulturelle Botschaft*, die je nach Adressat einen anderen Schwerpunkt hat.

(a) Der Schwerpunkt für den *modernen Menschen* lautet: „Gott liebt dich, Christus ist für dich gekommen, Christus ist für dich ‘der Weg, die Wahrheit und das Leben’“ (CL 34). Die Annahme dieses Angebotes geschieht nicht nur individuell, sondern vor allem im Zusammenhang mit der Kirche, in „reifen Gemeinden“, wo „der Glaube seine volle ursprüngliche Bedeutung als persönliche Selbstübereignung an Christus und sein Evangelium, als sakramentale Begegnung und Gemeinschaft mit ihm, als in der Liebe und im Dienst verwirklichte Existenz zum Ausdruck bringen und verwirklichen“ kann (CL 34). Hier kommt der kirchliche Aspekt der Botschaft zum Tragen.

(b) Der Schwerpunkt der Verkündigung an die *Kirche* selbst besteht im Aufruf zur Heiligkeit: „Wir müssen den Herrn bitten, daß er den Geist der Heiligkeit in der Kirche vermehre“ (Johannes Paul II. 1991: 244). Mit dieser Heiligkeit meint man ein Leben nach dem Evangelium und nicht in „Anpassung an den Zeitgeist“ (Spaemann 1993: 42).

(c) Die kulturelle Botschaft richtet sich an die *Gesellschaft im allgemeinen*, an die *polis*. Sie spricht von den kulturellen Fundamenten Europas, die im Christentum verankert sind. Sie warnt: Mit dem Verlust des Christentums wird auch die Gesellschaft Europas ins Wanken geraten: „Ein Europa ohne Grundkonsens über menschliche Werte, die sich der jüdisch-christlichen Tradition verdanken, [wird] keinen Bestand und keine wirkliche Zukunft haben“ (Kasper 1993: 18). Und sie hofft „voll Zuversicht bezüglich der inneren einigenden Kraft des Christentums und seiner Rolle in der Geschichte ... eine neue und gemeinsame europäische Zivilisation entstehen zu lassen“, sie hofft, „Europa sich selbst zu enthüllen“ (Johannes Paul II. 1991: 129/130).

III. Die Neuevangelisierung Europas im Spiegel der Symposien des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) 1982-1989

Die Wahrnehmung der europäischen Kultur als besonderem Kontext der Evangelisierung und damit auch die Entstehung des Konzeptes der NEE hängt eng mit dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) zusammen.⁴³ Das Thema der Neu-Evangelisierung Europas war durch die oben beschriebenen Anregungen Papst Johannes Pauls II. auf dem Symposium von 1979 „richtungsweisend für die gesamte Arbeit des CCEE in den 1980er Jahren. Evangelisierung, von EN zur Identitätsbestimmung von Kirche erhoben, wurde als Hauptaufgabe des Episkopates erkannt und vom CCEE in Angriff genommen“ (Thiede 1991: 119). Das Symposium von 1982 befasste sich dann zentral mit dieser Thematik. Der Begriff der NEE taucht als solcher im Rahmen des CCEE erst auf dem Symposium von 1985 (in der Ansprache der Papstes) auf. Erst 1989 auf dem 7. Symposium wird er von C. Martini aufgegriffen (vgl. Martini 1991: 316ff). Dennoch geht es in der Sache genau darum, wenn Kardinal König die Frage stellt: „Ist eine Evangelisierung dieses Kontinents heute so notwendig, daß sie neu in Angriff genommen werden muß?“ und diese Frage mit „Ja“ beantwortet (König 1991: 101). Ziel des Symposiums von 1982 war „einerseits die in der Kollegialität gründende und im Dienst an der kirchlichen ‘communio’ stehende besondere Verantwortung der Bischöfe und Bischofskonferenzen auf kontinentaler Ebene zu klären ..., andererseits mit ihrer gezielten Wahrnehmung in konkreten sozialetisch relevanten Handlungsfeldern“ zu beginnen (Thiede 1991: 119).

A. „Die kollegiale Verantwortung der europäischen Bischöfe und Bischofskonferenzen in der Evangelisierung des Kontinents“ Das Symposium von 1982

Das Thema sollte die Bedeutung der bischöflichen „Kollegialität als Mittel zum Ziel der Evangelisierung und die Bischöfe als im Evangelisierungsprozeß stehende Glieder des Volkes Gottes“ aufzeigen (Thiede 1991: 120). Das Symposium macht schon durch seinen Titel deutlich: es geht um die Evangelisierung als Gemeinschaft, als „communio sanctorum“. Hier wird einer der Schwerpunkte weiterentwickelt, die Johannes Paul II. bei seiner Rede vor dem CCEE 1979 gesetzt hatte: die NEE als Ausdruck der gemeinsamen Sendung der Kirche. Die neue große Synthese zwischen Evangelium und moderner europäischer Kultur kann nur mit der römisch-katholischen Gemeinschaft der europäischen Bischöfe und schließlich der ökumenischen Gemeinschaft der europäischen Kirchen einhergehen. Nur so führt der Weg zu einem geeinten und christlichen Europa. Die NEE wird hier also besonders unter dem Aspekt der Sendung als *communio* im Rahmen der RKK und der Ökumene betrachtet.

⁴³ Die Geschichte des CCEE und seine Bedeutung für die sozial-ethisch relevante Evangelisierung ist von C. Thiede in seiner 1991 erschienenen Dissertation *Bischöfe - kollegial für Europa: Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen im Dienst einer sozialetisch konkretisierten Evangelisierung* dargestellt worden.

1. Neuevangelisierung: gemeinsam und ökumenisch

Diesem Schwerpunkt widmet sich Kardinal Roger Etchegaray, der Mann, der mit seiner „Notiz zur Erläuterung der Suche nach einer pastoralen Zusammenarbeit zwischen den europäischen Bischofkonferenzen“ 1965 zur Gründung des CCEE 1971 den Anstoß gegeben hatte, und auch ihr erster Vorsitzender bis 1982 war (Legrand 1991: 11). In seinem Referat „Kollegialität und Evangelisation in Europa“ betont Etchegaray zuerst die pastorale Notwendigkeit der gemeinsamen Evangelisation. Er stellt fest, daß wir in einem in Ost und West, Nord und Süd, arm und reich „auseinandergefallenen Europa“ leben. Der moderne Europäer, bedingt durch eine berufliche, touristische und kulturelle Mobilität, „kämpft“ nur noch durch sein Leben. Dazu kommen die „grossen Risse des nahtlosen Leibbrocks Christi“ (die Spaltung der Kirchen). Angesichts dieser Zerissenheit sei es die pastorale Verantwortung der Kirche, auf eine „umfassende geistig-sittliche und politische Erneuerung Europas“ (Etchegaray 1991: 117) hinzuwirken und sich für ein „geeintes und christliches Europa“ einzusetzen. Die Chance der Kirche liege darin, „nicht allen Schwankungen der politischen Gesamtkonzeption und der Machtverhältnisse in Europa ausgeliefert zu sein“ und die Einheit und Gemeinschaft auf einer „höheren Stufe“ und als „Kreuzungsstelle“ der Nationen vorwegzunehmen und zu modellieren (: 118).⁴⁴

Eine weitere Begründung Etchegarays für eine kirchliche Gemeinschaft der Evangelisierung auf europäischer Ebene ist theologisch. Die europäische Bruderschaft der Bischöfe sei der Weg, um die *communio* der Kirche „zu konkreter Wirklichkeit“ (: 118/119) zu führen. „Es gibt Kollegialität der Bischöfe letztlich deshalb, weil es Brüderlichkeit der Kirche gibt“ (: 122). Etchegaray bleibt - im Gegensatz zu Johannes Paul II. - nicht bei der innerkatholischen Gemeinschaft stehen. Ihren „vollen Ausdruck“ finde die Kollegialität „in einem Leben von Austausch und gegenseitiger Begegnung zwischen den Kirchen“ (: 122). Auch Kardinal F. König weist in seinem Vortrag darauf hin, daß „nicht nur die katholische Kirche dieses Kontinents, sondern auch alle nicht-katholischen Christen in gleicherweise herausgefordert werden zu einer Neubesinnung auf Selbstevangelisierung unter dem Zeichen ökumenischer Zusammenarbeit“ (König 1991: 108). Und B. Hume folgert in seinem Eröffnungsreferat: „Unsere Trennung darf die dringende Notwendigkeit nicht hindern, gemeinsam das Evangelium Jesu Christi zu verkündigen“ (Hume 1991: 93).

2. Sakramentalisiert, aber nicht evangelisiert

Der neue Vorsitzende des CCEE, Kardinal Hume, sieht in der Evangelisation die wesentlichste Sendung der Kirche. In seiner Eröffnungsansprache fragt er neu nach dem theologischen Gehalt der Evangelisierung und greift zurück auf die Ausführungen Paul VI. in EN: Evangelisation ist zentral, grundlegend und letztlich Verkündigung, „daß in Jesus Christus ... das Heil einem jeden Menschen angeboten ist als ein Geschenk der Gnade Dabei geht es nicht etwa um ein diesseitiges Heil, ... sondern um ein Heil, das alle Grenzen übersteigt. Ein transzendentes, eschatologisches Heil, das seinen Anfang gewiß schon in

⁴⁴ Thiede hebt die Wichtigkeit dieser Aussage hervor, die „angesichts des Umbruchs in Europa gar nicht genug betont werden“ kann (Thiede 1991: 124).

diesem Leben hat, aber sich erst in Ewigkeit vollendet“ (zit. bei Hume 1991: 89). Auf diesem Hintergrund identifiziert Hume vier Gruppen, an die sich die Evangelisierung richte:

- Die Anhänger einer nichtchristlichen Religion, z.B. Einwanderer. Ihnen gegenüber bedeute die NEE, ihnen in einem „Geist der Offenheit und Bescheidenheit“ gegenüberzutreten und „ihnen unseren eigenen Glauben bekanntzumachen, die Frohbotschaft von Jesus Christus“.
- „Die Anhänger atheistischer und humanistischer Philosophien. Angesichts der damaligen politischen Situation bedeute NE hier vor allem, „wie wir unseren Brüder-Bischöfen ... Hilfe bringen können“, also die Unterstützung der in kommunistischen Ländern isolierten Kirche.
- Die Entchristlichten: „Wie sollen wir jenen predigen, welche zwar durch die Taufe Christen sind, aber aufgrund ihres religiösen Wissens und ihres Lebensstiles es bewußt nicht mehr leben?“ (Hume 1991: 91). Diese große Gruppe der „Abständigen“, der Inaktiven, wachse alarmierend. Sie seien „sakramentalisiert“, hätten aber „nie eine persönliche Hingabe an Christus gemacht“ (: 92).
- Schließlich nennt er als vierte Zielgruppe der NE die Gläubigen, deren Glauben angesichts der modernen Welt „nicht als Selbstverständlichkeit“ genommen werden dürfe.

Gerade für die letzten drei Gruppen fordert er eine NE, die nicht eine Erstverkündigung sei, sondern „eine lebendigere Katechese, die so radikal und tragend ist, daß man sie als Dauerevangelisierung bezeichnen könnte“ (: 92).⁴⁵

3. Die Kirche als Modell für die Einheit Europas

Kardinal Franz König stellt in seinem Vortrag die grundlegende Frage: „Ist eine Evangelisierung dieses Kontinents heute so notwendig, daß sie neu in Angriff genommen werden muß?“ (König 1991: 101) und beantwortet sie mit „Ja“. Weil Europa seine kulturelle Einheit verloren habe, müsse die Kirche Europa helfen, diese Einheit wiederzufinden (: 102), und als Kirche den Weg der dazu nötigen Aussöhnung vorangehen (: 103). Neuevangelisierung ist bei König demnach hauptsächlich „eine Neubesinnung der Kirche Europas auf ihre gemeinsame Geschichte, auf ihre geistige Einheit und gemeinsame Zukunft“ (: 106). Dabei müsse sie einen eigenständigen kulturellen Ausdruck finden, so wie dies die Kirchen der Dritten Welt täten (: 107).

Als konkrete Probleme Europas nennt König „die Angst vor dem Leben“ und vor der Zukunft, Unsicherheit und Orientierungslosigkeit, und die Loslösung von den Wertordnungen des christlichen Erbes (: 108). Sie machten eine NE notwendig. Wo liegen die Anknüpfungspunkte? Vor allem in der Offenheit, im Suchen, Fragen und Zweifeln des Europäers. In ihm „schlummert ... eine Sehnsucht, ein Verlangen nach etwas, das über ihr bisheriges Leben hinausreicht“ (:112). Hier könne die NE ansetzen: „Man soll ... dem

⁴⁵ Im Gegensatz zu Hume sieht Johannes Paul II. - zumindest seit CL 1988 - nur die Entchristlichten als eigentliche Zielgruppe der NEE.

europäischen Menschen unserer Zeit den Zweifel nicht rauben, man soll ihn aber dazu führen, daß er an seinem eigenen Zweifel zu zweifeln beginnt. Umkehren auf dem bisherigen Weg, in seinem bisherigen Leben, das heißt ja Bekehrung. Dieses entscheidende Erlebnis jeder Evangelisation wird eben nicht so sehr durch theoretische Überlegungen, sondern ... nur durch das Beispiel seiner Mitmenschen, der Mitchristen, nahegelegt“ (:113).

4. Fazit

Das Symposium von 1982 versteht die NEE als wesentliche Aufgabe der Kirche in Europa. Sie ist notwendig, weil Europa zerrissen und der Europäer „säkularisiert“ und orientierungslos ist. Bei der inhaltlichen Füllung des Begriffes der Evangelisierung geht man weitgehend auf die Ausführungen Pauls VI. in EN zurück. Es werden verschiedene Schwerpunkte gesetzt. Bei Hume trägt die Evangelisierung stärker persönlich-christozentrische Züge. Er betont die Zentralität Jesu Christi und die Notwendigkeit der persönlichen Hingabe und einer dauerhaften Katechese. Bei König kommt die gesellschaftliche und kulturelle Dimension der Neu-Evangelisierung stärker zum Tragen. Für ihn ist Neu-Evangelisierung wesentlich ein Wiederfinden der kulturellen Einheit Europas durch „eine Neubesinnung der Kirche Europas auf ihre gemeinsame Geschichte, auf ihre geistige Einheit und gemeinsame Zukunft“ (: 106). Allen gemeinsam ist die Sicht für das Erwachen der NEE aus der *communio* der Kirche und der Ökumene. Die RKK und die Kirchen in der Ökumene sollen Modell und Grundlage für eine europäische Einheit sein.

Die Analyse der säkularisierten europäischen Kultur bleibt auf dieser Konferenz noch eher undifferenziert. „Es wurden ... Stimmen laut, die eine klare Unterscheidung zwischen legitimer Säkularisierung ... und schlechter Säkularisierung forderten“ (Legrand 1991: 21). Das Thema solle vertieft werden und auf dem nächsten Symposium 1985 mit einer „verfeinerten Situationsanalyse des Kontinentes im Sinne sozialer und kultureller Veränderungen“ neu untersucht werden (Legrand 1991: 21). So widmete man die folgende Zusammenkunft dem Thema „Säkularisierung“ und Evangelisierung.

B. „Säkularisierung“ und Evangelisierung. Das Symposium von 1985

1. Inkulturation statt Polemik

Auf der vorgeschalteten Regionaltagung wurden soziologische Analysen des Säkularismusbegriffes besprochen. Dabei kam man zu dem Ergebnis, daß der Begriff kein „brauchbares Arbeitsinstrument abgebe“ (Legrand 1991: 23). Er sei unscharf und mehrdeutig und gehe stärker von philosophischen Prämissen als von einer empirischen Untersuchung der Wirklichkeit aus. Damit bestünde die Gefahr, daß die angestrebte Neu-Evangelisierung ins Leere laufe, weil sie nicht von einer realistischen Situationsanalyse ausgehe. Es genüge nicht, „die Säkularisierung zu brandmarken und durch eine Erneuerung von Askese und Zeugnis im engeren Sinn zu bekämpfen“ (: 23). Vielmehr „verlangen ‘die großflächige Verstädterung des Kontinents, die Verallgemeinerung der Schulbildung, die neue Sicht der Welt und Gesellschaft aufgrund von Wissenschaft und Massenmedien’ von der Kirche ‘eine Erneuerung

ihres Sprechens, ihrer Organisation, ihres kulturellen Ethos eben in dem Maße, wie diese Aspekte mit einem früheren Stand der Kultur verknüpft sind“ (: 23).

Diese soziologische Ausrichtung gab der Diskussion neue Impulse. Man versuchte den Säkularisierungsprozeß nun - aufgrund der differenzierteren Analyse - nicht mehr nur als Hindernis der Evangelisierung, sondern auch als „Partner“ zu verstehen. Stärker als vorher wird die NEE nun als kritische Synthese zwischen moderner Kultur und Evangelium aufgefasst. Anstelle des Gegensatzpaares Evangelisation und Säkularisation trat nun stärker der Ansatz der Inkulturation.

2. Die Allmacht des Gotteswortes

Daß der Ansatz der Inkulturation nicht die Preisgabe evangelischer Inhalte zugunsten einer säkularen Kultur bedeutet, machte Kardinal Daneels in seiner Ansprache deutlich. Er legte das Gewicht in der Beziehung zwischen Kultur und Evangelium auf letzteres. Nicht stärkere Verschmelzung mit der säkularen Kultur, sondern vielmehr profilierte Verkündigung sei nach seiner Ansicht notwendig. Angesichts der Nachchristlichkeit Europas fordert er im Rahmen der „zweiten Evangelisierung“ eine klare „Erst-Verkündigung“ des Evangeliums. Trotz der Wichtigkeit kultureller Relevanz sei das Kerygma entscheidend:

„Eines der besonderen Merkmale Europas ist die Situation der Nachchristlichkeit Die Evangelisierung wird also stets eine 'zweite' Evangelisierung sein; im Gegensatz zur ersten, die in vielen jungen Ländern erfolgt, geht sie von einem Atheismus und einem Agnostizismus aus. Im Gegensatz zu den vorchristlichen Ländern lebt Europa großteils in der theoretischen wie praktischen Abwesenheit Gottes Das wird nicht ohne Folgen für die Evangelisierung sein, für deren Methode und Aufbau. Sie kann also mit gutem Recht 'zweite Evangelisierung' genannt werden“ (Daneels 1991: 202).

Gleichzeitig stellt er fest, daß „die meisten, die zur Katechese kommen, ... keinen oder nur wenig Glauben“ hätten. „Es ist noch ihre erste Evangelisierung (das Kerygma) fällig.“ Daneels weist auf „die großen Volksmissionen der vergangenen Jahrhunderte“ hin, „die einzelne wahrhaft bekehrten“. Er beklagt, daß sie „in unserer Zeit keine Entsprechung“ haben (: 222). Dieser Mangel an evangelistischer Verkündigung hat nach Daneels seine Wurzeln in einem unbewußten Pelagianismus: „Der Mensch ist grundlegend gut.“ (: 224). Von dieser Annahme ausgehend würden große Aktivitäten entfaltet. Doch bald käme die Entmutigung, weil der Erfolg ausbleibe. In dieser Situation gäbe es nur „ein einziges Heilmittel: die Wirklichkeit der Gnade und die Allmacht des Gotteswortes neu entdecken“ (: 224).

3. Der Dialog zwischen Evangelium und moderner Kultur

J. Schasching stellt die Frage in den Raum, „ob die Distanz zwischen Kirche und Gesellschaft in Europa ... zum Teil vielleicht von der Kirche selbst ausgelöst oder zumindest nicht verhindert wurde“ (Schasching 1991: 180). Dabei wies er auf den „Konflikt zwischen dem kirchlichen Normensystem und den von der öffentlichen Meinung sanktionierten pragmatischen Verhaltensweisen [hin]“ (Thiede 1991: 135). Diese Diskrepanz könne nur durch einen Dialog „zwischen moderner Gesellschaft und christlicher Heilsbotschaft“ überwunden werden (Schasching 1991: 184). Ausgangspunkt dieses Dialogs sei „die

Erschütterung der Rationalitätsstruktur der modernen Gesellschaft“, die „eine deutliche Grenze der Erstellbarkeit des bloß innerweltlichen Heiles und zwar sowohl auf der persönlichen Ebene als auch auf der Ebene einer menschenwürdigen Gesellschaft“ bewußtmache (: 184). Ziel des Dialogs dürfe nicht eine einseitige Betonung der Transzendenz, sondern gerade die fruchtbare Beziehung zwischen Welt und Evangelium sein, da letzteres „einen wesentlichen Bezug und eine unaufgebbare Aufgabe zur innerweltlichen Verwirklichung der menschlichen Person und zur Gestaltung einer menschenwürdigen Gesellschaft“ habe (: 184).

4. Fazit

Insgesamt liegt die Bedeutung des Symposiums von 1985 in seiner Betonung der soziologisch komplexen Situation Europas, die nicht einfach mit dem Schlagwort der „Säkularisierung“ abgetan werden könne. Der differenzierten Analyse steht sowohl die Forderung nach einer neuen Inkulturation des Evangeliums als auch einer kerygmatischen Erstverkündigung im heutigen Europa gegenüber. NEE als Inkulturation und Evangelisation kommen hier gleichermaßen zum Ausdruck. Der Weg nach vorne ist nun in der Anwendung des Erkannten zu suchen. In diese Richtung bewegt sich der CCEE. Auf seinem nächsten Symposium 1989 geht es um die konkreten existentiellen Erfahrungen des modernen Europäers im Licht des Evangeliums. Statt mit philosophischen Überlegungen will man sich mit dem Alltag der Menschen beschäftigen. Wie wirkt sich die Neu-Evangelisierung hier aus? Wie kann die Brücke zwischen Evangelium und modernem, europäischem Alltag geschlagen werden? Diesen Fragen widmet man das folgende Symposium über die Grenzerfahrungen von Geburt und Tod.

C. „Umgang des heutigen Menschen mit Geburt und Tod: Herausforderung für die Evangelisierung“ Das Symposium von 1989

1. Geburt und Sterben in Europa

In einem *Arbeitspapier für die regionalen Vorbereitungstreffen* wird eine Zielvorgabe und eine Analyse des Problemfeldes vorausgeschickt. Das Ziel ist (im Sinne des vorhergehenden Symposiums) „nicht so sehr die Abwehr oder Ersatz der säkularen und daher als unchristlich bewerteten Kultur des gegenwärtigen Europas durch eine christliche, sondern kritische Auseinandersetzung und umwandelnde Durchformung der heutigen Kultur durch das Evangelium. Dabei wird sich die Kultur verändern, aber auch die überkommene Praxis der Kirche“ (CCEE 1991: 296).

Das Arbeitspapier führt aus: Die Situation der Geburt habe sich soziokulturell verändert. Sowohl die Machbarkeit als auch die Verantwortung für den Lebensbeginn seien gestiegen. Eltern könnten wählen, wann und wieviele Kinder sie „machen“ (sic) und sich „anschaffen“ wollten (: 300). Demgegenüber wüchse der Wunsch vieler Frauen nach einer natürlichen (Haus-)geburt. Die Geburt spiele in neuen Therapien (Urschrei-Therapie, Reinkarnationstherapie) eine große Rolle. Gleichzeitig gehe die Verantwortlichkeit für das

Leben und erzieherische Fähigkeiten zurück. Die Zahl der geplant kinderlosen Paare nehme zu.

Auch die Situation des Sterbens habe sich gewandelt. Es geschehe weithin „in gesellschaftlich eingegrenzten Bereichen“ und werde isoliert. Gerade diese Isolation habe andererseits ein erhöhtes Interesse am Tod geweckt. „Intensiv befassen sich mit dem Thema Tod die moderne Philosophie und Literatur sowie die medizinische Sterbeforschung“ (: 302). Der Sterbende sei dem medizinisch-technischen Apparat und dem Arzt gegenüber „weithin enteignet“. Der Tod werde ausgeblendet als „verschwiegener Weggang des Patienten aus dem Umkreis der Machbarkeit“ (: 302). Dazu komme, daß der Tod der „autonomen Herrschaft des Menschen unterworfen“ werde. Der Mensch könne bestimmen, wann es sich nicht mehr lohne zu leben und „seinem Leben durch Selbsttötung oder Euthanasie“ ein Ende bereiten. Gewaltsame Tode ließen die Frage nach der Abwesenheit Gottes aufkommen.⁴⁶ Nun wird gefragt, was diese neue und doch alte Situation des Lebens und Sterbens für die Neuevangelisierung Europas und für die Inkulturation des Evangeliums in der europäischen Kultur bedeute.

2. Das Evangelium und kulturelle „Bilder“

Die „Betroffenheit“ und das Interesse des modernen Menschen an Geburt und Tod stellten einen Ausgangspunkt dar. Allerdings kämen im Umgang mit diesen Erfahrungen „einige Bilder der christlichen Deutung“ nicht vor. Sie würden „horizontalisiert“: aus dem Thema des „Gerichts“ würde die „Lebensbilanz“, aus „Verdammnis und Hölle“ „die Figur des totalen (innerweltlichen) Scheiterns“ (: 310). Andere „Bilder“ wie die Verursachung des Todes durch die Sünde oder das Kind als Gottesgeschenk gingen fast ganz verloren. Neu geschaffene „Bilder“ wie die Natürlichkeit oder der kollektive Sinn des Todes (Marxismus) seien kritisch zu befragen. Doch sei genauso zu fragen, ob nicht auch das christliche Erbe selbst „zeitbedingte Muster“ (: 311) enthalte, wie z.B. die griechische Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele. Hierher gehöre auch die Frage, inwieweit aus Gründen der

⁴⁶ Die Frage nach der Anwesenheit, bzw. Abwesenheit Gottes angesichts des Leids wird in diesem Gedicht von Kurt Marti, das im vorbereitenden Arbeitspapier zitiert wird, auf den Punkt gebracht:

„dem herrn unserem Gott
hat es ganz und gar nicht gefallen
daß gustav e. lips
durch einen Verkehrsunfall starb

erstens war er zu jung
zweitens seiner frau ein zärtlicher mann
drittens zwei kindern ein lustiger vater
viertens den freunden ein guter freund
fünftens erfüllt von vielen ideen

....
im namen dessen der tote auferweckte
im namen des toten der auferstand:
wir protestieren gegen den tod von gustav e. lips“

(Kurt Marti, zit. in CCEE 1991: 303, Anm. 16)

„religiösen Vermarktung ... große Anteile des christlichen Erbes bezüglich der ‘letzten Dinge’ verschwiegen wurden (Gericht, Verdammnis, Ewiges Leben)“ (: 312).

Angesichts dieser kultur- und selbstkritischen Begegnung der neu-evangelisierenden Kirche mit der neuen Kultur ergebe sich als Botschaft für heute: wir haben unser Leben als natürliches und übernatürliches Gott zu verdanken. Über diese allgemeine Botschaft hinaus stellt das Symposium offene Fragen zur Neuevangelisierung: Was bedeutet der Zusammenhang von Sünde, Erlösung und Taufe? „Wie ist zugänglich zu machen, daß Taufe sowohl Geburtsritual, als auch Eingliederung in die Kirche ist?“ (: 313). Wie ist von Himmel, Hölle und Fegefeuer zu reden? Was ist der Sinn der Wiedergeburt?

3. Zuwendung an eine verwundete Welt

Auf dem Hintergrund dieser Analyse und Fragestellungen eröffnet *Kardinal Carlos M. Martini*, Erzbischof von Mailand, das VII. Symposium des CCEE. In seiner Ansprache greift er das Ergebnis des vorangegangenen Symposiums auf und fordert dazu auf, statt pauschal von Säkularisierung zu sprechen, die sozialen Veränderungen des Alltags durch die Technik und Wissenschaft und die damit zusammenhängende Umwandlung der Mentalität wahrzunehmen: „die neuen Verhältnisse fordern ... die Hirten und die Gläubigen zu einer aktiven Lehrzeit heraus, damit sie das Evangelium in einer sich wandelnden Welt besser leben und verkünden können“ (Martini 1991a: 319).

Zum erstenmal im Rahmen eines Symposiums den Begriff der Neuevangelisierung aufgreifend, interpretiert er sie in Kontinuität zur ersten Evangelisierung Europas als ein erneutes und geduldiges „Sich-Zuwenden an die verwundete westliche Gesellschaft, an ihr Elend, ihr Mühen, ihre Schwerfälligkeit, auf der Suche nach dem, was wir mit großer Liebe und Demut für sie tun können; denn verwundet sind wir letztlich alle miteinander“ (: 320). Neuevangelisierung sei Zuwendung an die Gesellschaft angesichts der „grundlegenden Fragen nach dem Sinn des Lebens“ (: 320), die heute unbeantwortet blieben, weil der Glaube „mehr und mehr aus den bedeutsamsten Momenten des Lebens wie Geburt, Leid und Tod ausgeschlossen“ werde. Diese Zuwendung müsse aus einer Solidarität mit den Menschen heraus geschehen.

Das Ziel der NE ist nach Martini die Erneuerung der christlichen Substanz der menschlichen Gesellschaft, wofür die Erneuerung der Gemeinden und der Menschen Voraussetzung ist. Drei grundlegende Aspekte der NEE seien darum Verkündigung, Liturgie und Diakonie. Im Zusammenhang mit Geburt und Tod kennzeichneten diese drei Aspekte ein „weites Aktionsfeld, auf dem die Kirche einer großen Mehrheit der Europäer begegnen kann“ (: 321). Im Rahmen von Geburt und Tod behielten die *Riten* in Europa ihre Bedeutung, die theologischen *Aussagen*, die damit verbunden seien, jedoch verlören ihre Akzeptanz. Die Aufgabe der Kirche sei es nun, durch die Verkündigung, die Riten und die Diakonie „das tägliche Leben unserer Gemeinden ... zu durchdringen, die Mentalität der Menschen aus dem Geist des Evangeliums ... zu erneuern“ (: 323). Im Bezug auf die Verkündigung berührt Martini die Fragestellungen des vorbereitenden Arbeitspapiers. Auch er konstatiert Probleme bei der Vermittlung einer Theologie der Schöpfung (Ursprung) und der Eschatologie (Hölle,

Paradies). Er gesteht zu, daß man nicht weiß, „wie man über Fegefeuer, Hölle, Paradies sprechen soll (: 323).

Die Grundlage der Neu-Evangelisierung sei jedoch die Verkündigung des Kerns des Evangeliums bei Taufe und Beerdigung: „Jedem menschlichen Leben, das in diese Welt kommt, geht die Liebe Gottes voraus und jedem ist bestimmt, zu Gott zurückzukehren, zu seinem Richter, doch auch seinem Erlöser“ (: 325). Diese Botschaft sei nicht von der Kultur abhängig. Mit dieser Verkündigung müssten jedoch immer Liebe und Sympathie für das moderne Europa einhergehen. Die Aufgabenstellung der NEE sei positiv, nicht polemisch: es gehe um die Inkulturation christlichen Lebens „in eine hochtechnisierte Gesellschaft, die ihre wesentlichen existenziellen Bedürfnisse wissenschaftlich zu befrieden weiß“ (:326). Für Martini besteht ein wichtiger Grundzug der NEE also in der Zuwendung, im Nahesein, in der Sympathie (Mit-Leiden) und in der Solidarität mit dem modernen Europa. Damit einher geht die Verkündigung der vorangehenden und am Ende wartenden Liebe Gottes. Die Botschaft vom Gericht bleibt eine offene Frage mit einer Tendenz zum Universalismus⁴⁷.

4. Freundschaftliche Anwesenheit und Zeugnis

In seinem Vortrag *Umgang des heutigen Menschen mit dem Tod: Herausforderung für die Evangelisierung* stellt Domenico Casera fest: der Tod ist heute tabu, er wird „besänftigt“ und „geschminkt“. Begräbnisse seien Verpflichtung, nicht Feiern mit geistlichem Bezug. Nur noch etwa 45 % der Europäer glaubten an ein Weiterleben nach dem Tod. Die Medizin konzentriere sich weitgehend auf die Heilbaren. Der Sterbende werde oft von seiner Familie isoliert, der Wahrheit werde ihm verheimlicht, Euthanasie und Selbstmord gerieten ins Blickfeld. Die konkreten Vorschläge Caseras für eine Neu-Evangelisierung im Angesicht des „neuen“ Todes umfassen folgende Schwerpunkte:

- Für den modernen Europäer schwierige theologische Sachverhalte sollten in eine neue Sprache übersetzt werden. Darüberhinaus könnte eine neue Gewichtung notwendig sein. Casera fragt, ob die Ablehnung der Frohbotschaft nicht auf die „Überbetonung der Verdammung anstelle der Hoffnung, des Gesetzes anstelle der Auferstehung“ (Casera 1991: 359) zurückzuführen sei und greift neue inhaltliche Füllungen für alte Begriffe auf. So möchte er die Hölle als „vollständigen Mißerfolg des menschlichen Lebens“ neu interpretieren, den Himmel als „eine Begegnung, eine Gegenwart, eine Freude“ (: 359).
- Die Bereitschaft, über den Sinn des Lebens, den Tod und ein Leben nach dem Tod nachzudenken, solle nicht durch übereilte, abstrakte und unbefriedigende Antworten entmutigt werden.
- Unbefangenes und ehrlich teilnehmendes Verhalten dem Sterbenden gegenüber solle erlernt werden, denn es habe evangelisierende Kraft. „Der Tod ist für den, der ihm gegenübersteht, viel zu wichtig, als daß wir uns nicht fragen müßten, wie unsere Anwesenheit „als Kirche“ sinnvoll, willkommen und gerne gesehen sein kann“ (: 360).

⁴⁷ Zur persönlichen Soteriologie und Eschatologie im Rahmen der Neuevangelisierung vgl. § 5, II.

- Die Psychologie könne uns in diesem Bemühen eine Hilfe sein. Wir müssten lernen, mit dem eigenen Tod vertraut zu werden, „ihn mutig begrüßen und ihm mit Würde entgegengehen“ (: 360) so wie es auch Christus getan habe. Aus diesem Lernen heraus könnten wir dann auch dem Sterbenden leichter begegnen. Wir seien mit ihm in der gleichen Lage als Mit-Menschen. Hierbei geschehe die Hauptkommunikation über das Gefühl.
- Diese menschliche Begleitung und Hilfe zu einem würdevollen Sterben müsse ergänzt werden durch die Verkündigung des „göttliche[n] Geschenk[s] des ewigen Lebens, ein im Glauben ersehntes und aufgenommenes Geschenk“ (: 363). „Wenn das zwischenmenschliche Klima gut ist, wird das religiöse Wort ... angebracht und wohltuend sein“ (: 363). „Der Gedanke an Christus, den Gekreuzigten, ist eine einzigartige Stütze“, die Auferstehung der Toten gebe Hoffnung.
- Die Sakramente müssten nicht um jeden Preis verabreicht werden. Sie seien keine Magie. Es gehe um „die vertrauensvolle Hingabe an das Geheimnis Gottes auf der Ebene der persönlichen inneren Erfahrung. Hier könne „freundschaftliche Anwesenheit ... eine Wiederversöhnung und Öffnung für Gott fördern und hervorrufen“ (: 365).
- Die Begräbnisfeier sei „ein für die Evangelisierung ganz besonders günstiger Augenblick“. Es sei wichtig, „durch Gegenüberstellung der Trauer mit dem Wort Gottes Gedanken der Ermutigung und der Aufrichtung sowie der Kundgabe der christlichen Glaubenswahrheiten auszusprechen“ (:365).

Neu-Evangelisierung im Sterbezimmer bedeutet nach Casera also zunächst freundschaftliche, einfühlsame und solidarische Anwesenheit und ein behutsames Verkündigen des göttlichen Geschenkes des ewigen Lebens (auch bei ihm ist die universalistische Tendenz deutlich), das im Glauben aufgenommen wird. Sogar die Sakramente, sonst unverzichtbarer Bestandteil der NE, dürfen in dieser Situation zurücktreten.

5. Liebend - kritische Präsenz: Hinabsteigen nach Kafarnaum

Kardinal C.M. Martini versucht die Ergebnisse des Symposiums mit dem biblischen Bild des „Hinabsteigens nach Kafarnaum“ zusammenzufassen. Neu-Evangelisierung bedeute, so wie Jesus von Nazareth nach Kafarnaum kam, um dort zu wohnen, am Leben des modernen Europa teilzuhaben, „sich mit einer neuen Lebensweise auseinanderzusetzen, mit Leuten, mit dem täglichen Leben“ (Martini 1991b: 368). NE bedeute, das nicht widerwillig zu tun, sondern mit Sympathie, und dabei doch frei und kritisch zu bleiben, so wie Jesus das getan habe.

Insgesamt sei das Ziel der NE im heutigen Europa, die Hoffnung zu stärken und dem Bösen zu widerstehen. Das solle geschehen durch Diakonie, Liturgie und Verkündigung. Das „Herz der Verkündigung“ sei die Aussage, daß „jedes einzelne Leben ... die Geschichte eines unbeirrbar treuen Gottes mit diesem Menschen [ist]“. Aber auch die dramatische Möglichkeit, „daß ein Mensch das Ziel seines Lebens nicht erreicht“ (: 382)⁴⁸ wird genannt und zum

⁴⁸ Ob Martini diesen Versuch einer Übersetzung des biblischen Begriffes der Verdammnis und Hölle im rein innerweltlichen oder auch transzendenten Sinn versteht, bleibt offen.

Ansporn, „die Fülle des Lebens mit Gott in Jesus Christus zu verkündigen, und zwar schon als Gemeinschaft mit Gott in diesem Leben. Nur wenn eine solche Gemeinschaft schon hier als ein authentisches und vorrangiges Gut empfunden wird, wird die Verheißung, daß sie nie mehr aufhört, eine unaussprechliche Freude im Gläubigen auslösen“ (382).

D. Fazit

Mit dem Symposium von 1989 ist in der Entwicklung des Projektes der NEE im Rahmen des CCEE ein Spannungsbogen zu einem gewissen Abschluß gekommen. Das kann *zeitgeschichtlich* damit begründet werden, daß der Zusammenbruch der kommunistischen Staatssysteme in Osteuropa die Auseinandersetzung mit der Neuevangelisierung vor neue Dimensionen und Herausforderungen stellte. Eine *inhaltliche* Begründung liegt darin, daß mit dem 1989er Symposium die Entwicklung von der Wahrnehmung Europas als Missionskontinent 1979 über die kulturell-theologische Analyse 1982 und 1985 bis zur pastoral-ethischen Reflexion 1989 grundlegende Bereiche abgedeckt hat. Schließlich spielen auch *kirchenpolitische* Gründe eine Rolle. Nach der Öffnung des Ostens und der Sonder-Bischofssynode für Europa 1991 geriet der CCEE etwas in den Hintergrund. Es erstaunte katholische Kommentatoren, „daß nicht der CCEE mit seinen jahrelangen Kontakten zu den einzelnen Bischofkonferenzen Europas und mit seinen in Studienprogrammen, Symposien und mit seiner ökumenischen Zusammenarbeit mit der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) gewonnenen Erfahrung wie theologisch-pastoralen Reflexion zur gesamteuropäischen Situation mit der Vorbereitung der Sondersynode betraut wurde“ (Klein 1992: 1). Noch befremdlicher war es, daß „in der Ansprache Johannes Pauls II. zum Abschluß der Synode ... der CCEE nicht erwähnt [wurde]“ (Ruh 1992: 69). Stattdessen sollte eine neue Struktur geschaffen werden, „die sich der Verwirklichung der Vorhaben der Synode widmen soll“ (: 69). U. Ruh urteilt: „Als Verdoppelung des CCEE ist eine solche neue Struktur unnötig, als Konkurrenz (zum Zweck stärkerer kurialer Einflußnahme) wäre sie problematisch“ (: 69). Noch kritischer fragt N. Klein, „ob die neue ‘Struktur’ nicht eine zentralistische römische Behörde wird, die das CCEE lahmlegen soll?“ (Klein 1992: 16). Dieser Frage kann jedoch im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter nachgegangen werden.

Nach dem Urteil G. Collets findet sich im CCEE im Vergleich zu Johannes Paul II. „eine etwas andere und differenziertere Sicht unserer europäischen Situation. Die Dokumente bieten ... mehr analytische Elemente [und] ... einen anderen Zugang zur Problematik und ein anderes Europabild“ (Collet 1996: 822). Diese Unterschiede rücken den CCEE näher an die Konzeptionen der KEK, mit der ihn auch eine langjährige Zusammenarbeit verbindet.⁴⁹ Die Unterschiede zu Johannes Paul II. werden jedoch dadurch relativiert, daß einerseits auch innerhalb des CCEE eine gewisse Vielfalt der Ideen herrscht, und andererseits die Bischöfe

⁴⁹ Seit 1978 bis 1991 fanden zwischen KEK und CCEE fünf „Europäische Ökumenische Begegnungen“ (Chantilly 1978, Logumkloster 1981, Riva des Garda 1984, Erfurt 1988, Santiago de Compostela 1991) statt. Die Begegnung von 1991 widmete sich besonders der Frage der Evangelisierung Europas in Zusammenarbeit der Kirchen. In dem gemeinsamen Bericht der Präsidenten heißt es: „Die Ablehnung des christlichen Glaubens durch die Aufklärung hatte einen Grund in den Religionskriegen. Würden wir nun erneut miteinander konkurrieren, diesmal in der Evangelisierung, dann würden wir riskieren, die ablehnende Haltung unserer Mitmenschen dem christlichen Glauben gegenüber noch zu verstärken.“ (Arnold/Martini 1994: 525). Daraus folgt für die Autoren vor allem, (1) nur in Einigkeit und niemals gegeneinander zu evangelisieren, (2) nationale und ethnische Werte nicht zu totalitären Prinzipien werden zu lassen und (3) die ökumenische Bildung und Information in den Kirchen zu stärken.

ihrer Kirche verpflichtet bleiben, und so radikale Positionen vermieden werden. Von daher halte ich - zumindest im Rahmen der untersuchten Dokumente von 1979 bis 1989 - die Gemeinsamkeiten zwischen Johannes Paul II. und dem CCEE für größer als die trennenden Elemente.⁵⁰

⁵⁰ Die oben erwähnte kirchenpolitische Marginalisierung des CCEE nach 1990 spräche für eine Verstärkung der Polarisierung nach diesem Zeitpunkt. Darüber steht mir jedoch kein Urteil zu.

IV. Die Neuevangelisierung Europas auf der Bischofs-Sondersynode für Europa 1991

Nachdem sich durch den Zusammenbruch des kommunistischen Staatensystems in Osteuropa eine neue Situation ergeben hatte, kündigte Johannes Paul II. „beim Besuch des mährischen Wallfahrtsortes Velehrad (22. April 1990) zur Überraschung aller eine Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa“ an (Klein 1992: 1).⁵¹ „Auf einer ersten Beratung (5.-7. Juni 1990) bestimmte der Papst die Thematik ... : Was können die einzelnen Kirchen aus Ost und Westeuropa mit ihren Erfahrungen der vergangenen 50 Jahre voneinander lernen, und was kann aus diesem gemeinsamen Erfahrungsschatz für die Sendung der Kirche in Europa ... gewonnen werden“ (Klein 1992: 1). Vom 28. November bis 14. Dezember fand die Sonderversammlung der Bischofssynode in Rom statt, um über „die Bedeutung und Folgen dieser für Europa und die Kirche historischen Stunde“ nachzudenken (BS 1991: 9). Ziel der Synode war, „die Wege für die Neu-Evangelisierung unseres Kontinentes zu erkennen“ (: 10). Der Synode voran ging ein Symposium über „Christentum und Kultur in Europa: Gedächtnis-Bewußtsein-Aufgabe“ (DBK 1993).

A. Europa muß sich neu entscheiden: Kontext der Neuevangelisierung

1. Die Situation in Ost und West

Der Zusammenbruch des kommunistischen Systems wird im Sinne des Vatikanum II (GS 4) als wahres „Zeichen der Gegenwart Gottes und seiner Ratschlüsse“, als „ein echter ‘Kairos’ der Heilsgeschichte und eine ungeheure Herausforderung zur Fortsetzung des Erneuerungswerkes Gottes“ verstanden. (BS 1991: 10). Die Ursachen für den Zusammenbruch sieht man sowohl in immanenten Zusammenhängen, als auch im geistlichen Bereich, da dem Marxismus „ein Irrtum ‘anthropologischer Art’ zugrunde lag“, in dem der Mensch „auf den rein materiellen und ökonomischen Gesichtspunkt verkürzt“ wurde. Dieses reduktionistische System sei somit „folgerichtig zum Untergang bestimmt“ gewesen (: 11). Im *östlichen* Europa habe der Zusammenbruch „Wunden ... in den Herzen der Menschen und in den neu entstehenden Gesellschaften“ hinterlassen: „die Menschen stehen vor Schwierigkeiten im rechten Gebrauch der Freiheit ...; die zuinnerst verdorbenen sittlichen Werte müssen erneuert werden.“ Auf der anderen Seite habe die Kirche gerade in dieser Situation „tiefer gelernt, auf Gott allein zu vertrauen“ (: 11). Im *westlichen* Europa sei die Situation von „Licht und Schatten“ geprägt (:11). Den Früchten des Fortschritts und verschiedenen Erneuerungsbewegungen in der Kirche stehe ein Lebensstil des praktischen „Materialismus in ganz Europa“ (: 12) gegenüber. Trotz des Materialismus „bleibt die

⁵¹ „Die Bischofssynode als Einrichtung der katholischen Kirchenverfassung“ geht auf das II. Vatikanum zurück. Sie sollte die Kollegialität der Bischöfe über die Konzilsversammlung hinaus stärken und „ist dem Papst unmittelbar zugeordnet.“ Im allgemeinen wird die Synode in einem zweijährigen Rhythmus einberufen. Dabei stellt die „Spezialversammlung“ eine der drei Formen der Synode dar. Neben ihr existiert noch die „ordentliche Generalversammlung“ und die „außerordentliche Versammlung“ bei besonders eiligen Anliegen. Die „Spezialversammlung“ wird bei „Fragen von regionaler Bedeutung“ einberufen, so wie in dem vorliegenden Fall als Sondersynode für Europa (vgl. Aymans 1994: 503).

Sehnsucht nach religiöser Erfahrung“. Ganz Europa befände sich „heute vor der Herausforderung, eine neue Entscheidung für Gott zu treffen“ (: 12).

2. Europa zwischen christlicher Vergangenheit und säkularer Gegenwart

Zur Analyse der europäischen Kultur durch die Synode gehört die Beobachtung, „daß der christliche Glaube entscheidend zum beständigen und grundlegenden Fundament Europas gehört. ... Die christliche Religion hat „Europa ein eigenes Gesicht gegeben ..., indem sie ... fundamentale Prinzipien der Humanität einfügte“ (:12). Dazu gehöre vor allem die Offenbarung des transzendenten Gottes in Christus und die darauf beruhende Würde und Gemeinschaft der Menschen und Völker (: 13). Dieses christliche Fundament habe jedoch seit „der zerbrochenen Einheit der Kirche im 16./17. Jahrhundert“ „schwere Wunden und Veränderungen erlitten“. Die ursprünglich in der Offenbarung begründeten christlichen Werte seien auf das Fundament der menschlichen Vernunft gestellt worden, das sich jedoch vor allem im Laufe des 20. Jahrhunderts als zu schwach erwiesen habe. Daraus habe sich die heutige Werte- und Glaubenskrise ergeben. Letztere sei in unterschiedlichen Gebieten verschieden ausgeprägt: „In den neuen Staaten ist der christliche Glaube fast unbekannt wegen der andauernden Verbreitung des Atheismus.“ Im Westen sei der „Prozeß der Säkularisierung ... schon so weit fortgeschritten, daß die Evangelisierung fast ‘von neuem’ wieder beginnen muß. Wo die Kirche bisher noch stark vertreten ist, nimmt dennoch nur ein geringerer Teil voll am kirchlichen Leben teil, während ein tiefes Auseinanderklaffen ... zwischen ... Glaube und Leben festgestellt werden kann“ (: 13/14).

3. Europa muß sich neu entscheiden

Aufgrund dieses (Verfalls)-Prozesses werde deutlich, daß „Europa ... heute nicht schlechthin auf sein vorgegebenes christliches Erbe hinweisen kann“ (: 13). Europa sei herausgefordert, neu über seine Zukunft zu entscheiden „in der Begegnung mit der Person und der Botschaft Jesu Christi“ (: 13). Um diese Entscheidung und Begegnung zu ermöglichen, sehe sich die Kirche zur NEE herausgefordert: es gehe darum, „die befreiende Botschaft des Evangeliums erneut den Menschen Europas zu bringen“ (:14). Wie sieht die Bischofssynode nun die Konturen einer NEE?

B. Eine heilige Kirche für eine erneuerte Kultur: Konturen der Neuevangelisierung

1. Christsein und Menschsein: kein Gegensatz

Zunächst verteidigt die Synode das Konzept der NEE gegen inzwischen lautgewordene kritische Stimmen (vgl. auch Legrand 1991: 26; Kasper 1993: 23): „Die NE ist kein Programm zu einer sogenannten „Restauration“ einer vergangenen Zeit Europas, sondern sie hilft dazu, die eigenen christlichen Wurzeln zu entdecken und eine tiefere Zivilisation zu

begründen, die zugleich christlicher und so auch menschlicher ist“ (:14). Der Blick zurück solle helfen, die oben erwähnten „fundamentalen Prinzipien der Humanität“ als positive Gestaltungskräfte in der Geschichte Europas zu sehen und auch als hilfreich für die Gestaltung der europäischen Zukunft zu erkennen. Die Aussageintention der Synode liegt dabei in der Überwindung des vom modernen Zeitgenossen empfundenen Gegensatzes Mensch - Gott/Kirche. So formuliert die Synode: „Wer den lebendigen und wahren Gott nicht kennt, kennt deshalb auch den Menschen nicht wirklich. ... Die Sache Gottes steht keineswegs im Gegensatz zur Sache des Menschen. Es sind vielmehr die rein irdischen Versprechungen, welche - wie die jüngste Geschichte gezeigt hat - schließlich die Menschen auf totalitäre Weise unterjochen“ (:15).

2. Kein anderes Evangelium

Der Inhalt der NEE sei der „unerschöpfliche Schatz der ein für allemal in Jesus Christus erfolgten Offenbarung. Es gebe kein ‘anderes Evangelium’“ (: 14). Hier wird deutlich, daß trotz der Harmonie zwischen der Sache Gottes und der Sache des Menschen, oder, anders ausgedrückt, zwischen Evangelium und Kultur, Gott und Welt, das Evangelium der Kirche für die Bischöfe den *cantus firmus* darstellt.⁵² Das „Neue“ der Evangelisierung bestünde darum in der erneuten geistlichen Erweckung der Menschen durch den Heiligen Geist für das Evangelium und in dem Aufleuchten der Botschaft in neuen Kulturen, „weil sie nicht unabänderlich an eine bestimmte Kultur gebunden ist“ (BS 1991: 14). Die Botschaft sei: „Gott liebt dich. Christus ist für dich gekommen.“ Es gehe um die Mitteilung der Liebe Gottes für die Menschen, das Geschenk der „Freundschaft ohne Ende mit Gott von Angesicht zu Angesicht“. Wie schon Paul VI. betont habe, gehe es dabei „nicht etwa um ein diesseitiges Heil“, sondern um ein „Heil das alle Grenzen übersteigt ... : ein transzendentes, eschatologisches Heil“ (EN 27), um den „Sieg über Sünde und Tod durch die Teilnahme an seiner Auferstehung“ (BS 1991: 14). „Ohne diese Hoffnung auf das ewige Leben, in dem alle Schmerzen und Mängel überwunden werden, sei der Mensch schwer verstümmelt“ (: 14). Diese Konzentration auf den geistlichen Kern der Botschaft „vermindert nicht die Verpflichtung zu ... irdischen Aufgaben, sondern verleiht ... wahre Kraft und Bedeutung“ (: 15). Das sei der entscheidende Inhalt, um den es in der NEE geht. Erst wenn er gegeben sei, könne von wahrer Evangelisierung gesprochen werden. Denn „für eine wahre Evangelisierung genügt es ... nicht, sich um die Verbreitung der ‘Werte des Evangeliums’ wie Gerechtigkeit und Frieden zu bemühen. Wir kommen nur dann zu einer wirklich christlichen Evangelisierung, wenn die Person Jesu Christi verkündet wird“ (: 15).

Und weil es um Christus als Mitte der Neuevangelisierung geht, geht es zugleich auch um seine Kirche: „Ihrem Wesen nach strebt die Evangelisierung zur Gründung der Kirche,

⁵² Deutlich formulierte der Papst diesen Sachverhalt ein Jahr später (1992) auf der 4. Generalversammlung des CELAM in Santo Domingo: „Die neue Evangelisierung besteht nicht in einem ‘neuen Evangelium’, das ja immer von uns selber, unserer Kultur und unserer Analyse der Bedürfnisse des Menschen käme. Es wäre also gerade kein ‘Evangelium’, sondern bloß menschliche Erfindung und trüge kein Heil in sich. Sie besteht auch nicht in der Entfernung all dessen aus dem Evangelium, was sich die Mentalität von heute nur schwer aneignen kann. Der Maßstab des Evangeliums ist nicht die Kultur, vielmehr ist Jesus Christus der Maßstab einer jeden Kultur“ (CELAM 1992: 15).

welche in der Verkündigung des Wortes und in den Sakramenten der Initiation ihren Anfang nimmt. Denn sie ist ursprünglich begründet im Auftrag des Herrn, der gesagt hat: 'Geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes' (Mt. 28,19)" (:15). Die Kirche soll die Mitte werden für eine neue Evangelisierung der Kultur, eine neue Inkulturation des Christentums, ein neues christlich-humanes Europa: „eine Kultur gegenseitigen Schenkens“ (: 18).

Im Zusammenhang mit dieser Inkulturation spricht die Synode von einem Dialog zwischen Europa und dem Evangelium. Dieser Dialog geschehe konkret „unter den Jüngern Christi“ - also in den Kirchen - und unter „ihren Schwestern und Brüdern ..., die anderen Überzeugungen anhängen“ (: 16). Ziel des Dialoges sei es, „zu einer 'wahren Begegnung zwischen dem Wort des Lebens und den Kulturen Europas' zu gelangen“, zu einer Inkulturation, die sowohl die Moderne, als auch die Postmoderne berücksichtige. „Dazu ist der Beitrag von Menschen, die sich in der Kultur auskennen, erforderlich und von Theologen, die von Herzen mit der Kirche übereinstimmen“ (: 16). Beides muß also zusammenkommen: kulturelle Relevanz und kirchliche Identität. Ein wichtiges *Instrument* der NEE sei darum der neue Katechismus, der u.a. dazu beitragen solle, daß „gewisse theologische Tendenzen“, die Anlass zur Sorge gäben und zu einem „theologischen 'Dissenz' als Hindernis für die Durchführung der Evangelisierung“ führten, überwunden würden (: 20).

3. Freiheit, Wahrheit und Gemeinschaft: die Werte der neuen Kultur

Was nun sind die Werte des Evangeliums für die Kultur: das „principle that animates culture ... to bring about a 'new creation'“? Die Synode antwortet darauf, daß in Jesus Christus das „höchste, älteste und dauerhafteste Verlangen des europäischen Humanismus, welches auch in der gegenwärtigen Zeit weiterwirkt“, nämlich nach *Freiheit, Wahrheit und Gemeinschaft*, seine Erfüllung finde. Dabei gelte es deutlich zu machen, daß wahre Freiheit weder ohne die Wahrheit noch ohne solidarische, gerechte Gemeinschaft zu haben sei (: 16). Freiheit entfalte sich nur in der Bindung an die Wahrheit, an Gott selbst. Wirkliche „Freiheit des Herzens“ - sei es in der Unfreiheit des Totalitarismus oder in den subtilen Zwängen der westlichen Idole - liege allein in der Bindung an Gott, in der „freien Hingabe an den Willen des Vaters und für das Leben der Welt“ (: 17). Freiheit wachse nur im Zusammenhang mit solidarischer, gerechter Gemeinschaft. Sie erschöpfe sich nicht im „Haben“ und sehe „das Eigentum ... in seiner Verpflichtung zum Gemeinwohl.“ Neben dieser Freiheit zum Verzicht stehe die Freiheit, die die „personale und menschliche Würde des anderen respektiert. Es gibt keine Gemeinschaft, wenn Menschen durch Zwang zu einem Kollektiv gemacht werden“. „Diese Synthese von Wahrheit, Freiheit und Gemeinschaft“, die in Jesus Christus verkörpert sei, „bildet Sinn und Fundament des ganzen christlichen Lebens und des christlichen Ethos“ und kann auch in Europa zu einer kulturellen Neuschöpfung, einer „Kultur gegenseitigen Schenkens und wechselseitiger Gemeinschaft“ führen (: 18).

4. Neuevangelisierung und Ökumene

Eine stärkere Differenzierung als in früheren Aussagen Johannes Pauls II. findet sich z.B. im Bereich eines ökumenischen Europabildes und der ebenso gearteten Zusammenarbeit in der NEE. Man erkennt an, „wie reich Europa durch die einander sich ergänzenden, im Wesentlichen gleichen Traditionen des Christentums ist“ und bringt die Erkenntnis zum Ausdruck, „wie sehr die Neu-Evangelisierung Europas das gemeinsame Werk aller Christen ist und wie sehr davon die Glaubwürdigkeit der Kirche im neuen Europa abhängt“ (BS 1991: 24). Dabei sieht man realistisch, „daß uns nicht zuletzt im Verständnis der Kirche, besonders auch des geistlichen Amtes, noch manches schmerzlich trennt. Man darf nicht von den Problemen der Lehre absehen, wenn wir nicht Gefahr laufen wollen, das Evangelium widersprüchlich zu verkünden“.

5. Brüderliches Gespräch der Religionen

Die Beziehung zu den anderen Religionen, die durch die „anwachsenden Wanderungsbewegungen in unserer Zeit“ (BS 1991: 27) in Europa gegenwärtig sind, soll nach Ansicht der Synode als „brüderliches Gespräch“ gepflegt werden. Auch hier urteilt man differenziert. Dieser Dialog solle „nicht zum Relativismus führen und auch nicht das Bewußtsein von der Notwendigkeit und Dringlichkeit des Auftrags Christi zu Verkündigung mindern.“ Es gehe vielmehr darum, „die anderen Religionen besser“ zu kennen und „mit ihnen in gleicher Weise die soziale Gerechtigkeit, gute Verhaltensweisen und ... Frieden und Freiheit für alle“ zu schützen.

6. Greifbare Heiligkeit

Träger der NEE ist für die Synode die gesamte *communio* der römisch-katholischen Kirche, d.h. sowohl die Amtsträger als auch die Laien. Eine besondere Rolle spielten die „jungen Menschen“ (: 19). Die grundlegende Qualität der Träger sollte in der Heiligung durch die Begegnung mit Gott liegen. *Strukturen* der NEE sind zunächst die Pfarrgemeinden, aber auch Laien-Gemeinschaften und die Familie. Wichtig für die Bischöfe ist, daß die Träger „selbst eine beständige Evangelisierung“ erleben: „durch Gebet und die Betrachtung des Wortes Gottes, die uns zur persönlichen Begegnung mit dem lebendigen Gott führen, wie auch durch den täglichen Versuch, all dies in die Praxis umzusetzen.“⁵³ Eine Folge dieser Selbstevangelisierung sei, daß die Erfahrung der „Liebe Gottes“ auch befähige, die „Forderungen der Botschaft Christi anzunehmen“ (: 19). Denn ein wichtiges Medium der NEE sei das „Zeugnis einzelner und der Gemeinden“, da „die Europäer von heute ... allem, was man sehen und mit den Händen greifen kann, einen Wert beimessen“. Durch „sichtbare Heiligkeit“ soll dieses Zeugnis „die Einheit mit Gott und unter den Menschen, das die Kirche in der Eucharistie begeht, im Leben vollziehen“ (: 20).

⁵³ Hier klingt der Ruf Johannes Pauls II. nach „neuen Heiligen“ für die NEE durch (vgl. Johannes Paul II. 1991: 244).

C. Fazit

In der Entwicklung des Konzeptes der NEE stellt die Bischofssynode von 1991 den Höhepunkt dar. Auch wenn sie kein spektakuläres Ereignis war (vgl. Ruh 1992: 69/70), so hat sie doch die „Vision ... einer evangelisierenden Kirche im Dienst an der Neuevangelisierung Europas“ ausgewogen zusammengefasst (Kasper 1993: 23). Diese Vision, die von Johannes Paul II. seit 1979 vor allem im Gespräch mit dem CCEE entwickelt worden war, findet hier - angesichts der politischen Öffnung des Ostens - einen zusammenfassenden und vertieften Ausdruck. Der belgische Bischof Daneels hat recht, wenn er - als einer der Teilnehmer - kommentiert, die Synode habe „zu spät oder zu früh stattgefunden: Zu spät, um ein Fest der neugewonnenen Freiheit für die Kirchen im Osten zu sein, zu früh, um eine Strategie der Evangelisierung für ganz Europa planen zu können, weil die Bischöfe in den bisher kommunistischen Ländern noch zu sehr mit dem Wiederaufbau ihrer Infrastruktur beschäftigt seien“ (bei Ruh 1992: 69). Die Bedeutung der Synode liegt von daher weniger in einer Theorie und Praxis umfassenden Aufarbeitung der neuen geschichtlichen Situation, als vielmehr in „der direkten Begegnung und d[em] Erfahrungsaustausch[...] zwischen den Bischöfen aus den beiden bislang getrennten Hälften Europas“ (: 69/70), und in der grundlegenden, um Ausgleich bemühten und differenzierten Zusammenfassung der von 1979-1990 entwickelten Vision der NEE. Mit den Worten von U. Ruh: „Es wurden keine Türen zugeschlagen“ (Ruh 1992).

V. Die Kirche als Seele Europas wiederentdecken: Der Beitrag der römisch-katholischen Kirche zu einem kontextuellen Missionsverständnis für Europa

A. Europabild und Missionsverständnis

Das Europabild in den missionarischen Texten der römisch-katholischen Kirche ist geprägt von der Sicht, daß die europäische Kultur Ergebnis der geschichtlichen Begegnung mit der christlichen Kirche ist, die zur inspirierenden und prägenden Seele dieser Kultur wurde⁵⁴. Die Entfernung der gegenwärtigen Kultur Europas von ihren eigenen christlichen Grundwerten sieht man als Selbstzerstörungstendenz, als Sägen am eigenen Ast und Kappen der eigenen Wurzeln.

Die Mission der Kirche in dieser Situation wird beschrieben als „Neuevangelisierung“, womit sowohl ein kulturell-geschichtliches als auch ein geistlich-sakramentales Anliegen zum Ausdruck gebracht wird. *Kulturell-geschichtlich* wird die Neuevangelisierung als Neu-Christianisierung (oder erneute christliche Inkulturation) verstanden, ausgehend von der ersten Christianisierung im Früh- und Hochmittelalter, und mit dem Ziel, eine neue „kreative Synthese“ zwischen christlichem Glauben und moderner europäischer Kultur zu schaffen. *Sakramental-geistlich* wird die NEE verstanden als persönliche Taufenerneuerung, Neu-Bekehrung der Tauf-Bekehrten bzw. Neu-Evangelisierung der durch die Taufe bereits grundlegend Evangelisierten. In der Neu-Evangelisierung im offiziellen römisch-katholischen Verständnis geht es also streng genommen um kirchliche und kulturelle Erneuerung. In diesem Sinne wird sie auch von Papst Johannes Paul II. von der „Mission im eigentlichen Sinne“ unterschieden. Trotz dieser kulturellen und sakramentalen Interpretationen, bleibt das geistlich-missionarische Anliegen durchaus bestehen.

B. Würdigung und Kritik

Die Stärke des Konzeptes sehe ich (a) in der Betonung der christozentrisch-geistlichen Dimension der Neuevangelisierung Europas, (b) im Ernstnehmen von europäischer Geschichte und Kultur als Herausforderung und Gestaltungsbereich der Mission, vor allem im Bereich der Ethik, (c) in der Erkenntnis, daß im Prozeß der Inkulturation das Evangelium identitätsstiftend und damit normativ ist, und (d) in der Betonung einer sichtbaren Kirche als Trägerin der Mission und als wichtiges, wenn auch nicht letztes, Ziel der Mission. Gerade die Betonung der sichtbaren Kirche stellt als katholisches Spezifikum ein wichtiges kontextuell bedeutsames Element dar - im *Widerspruch* zum europäischen Individualismus und als *Antwort* auf die Sehnsucht nach sozial verwirklichter Zugehörigkeit und Beheimatung. Die Betonung der Kirche als missionarischer Gemeinschaft stellt zugleich ein wichtiges *Korrektiv* dar: einerseits gegenüber der Gefahr kosmischer „Entgrenzung“ der Kirche in manchen

⁵⁴ Der Gedanke von der Kirche als Seele der Welt stammt aus dem anonymen *Brief an Diognet* aus dem 3. Jahrhundert nach Christus (vgl. Heussi 1981: 47). Er wurde von Papst Paul VI. auf Europa angewandt (vgl. Etchegaray 1978: 60). Auch im *Willowbank Report on Gospel and Culture* der Lausanner Bewegung wird darauf Bezug genommen, in dem Sinne, daß Christen gerade in ihrer Christusbezogenheit der Kultur in der sie leben und von der sie ein Teil sind, den größten Dienst erweisen (WR 9 a, Stott 1996: 107).

missionstheologischen Tendenzen der KEK, wo die Ekklesiologie ihre Einbindung in eine biblische Christologie und Soteriologie verliert, andererseits gegenüber der „evangelikalen“ Tendenz, die Frage nach der konkreten Kirche zwischen dem Hinweis auf den unsichtbaren Leib Christi und dem Hinweis auf „hier auf Erden gläubige Individuen“ unbeantwortet zu lassen (vgl. Eber 1998: 197).

Im „toten Winkel“ des katholischen Konzeptes liegt die Frage, ob nicht gerade das jahrhundertealte sakramentale Verständnis der Evangelisierung durch die Taufe (vgl. auch RM 47) in der römisch-katholischen Kirche eine gewisse Mitschuld am nachchristlichen Dilemma in Europa tragen könnte. Kommt es nicht gerade angesichts eines säkularisierten Kulturchristentums in Europa (das die Säuglingstaufe in sein System integriert hat) durch das Verständnis der Taufe *als* Bekehrung (sakramental) letztlich zu einer Taufe *ohne* Bekehrung (geistlich und ethisch)? Selbst wenn sich die Säuglingstaufe als Anfang einer kontinuierlichen Bekehrung im Kontext eines christusgläubigen Elternhauses und der „geistlichen Wirklichkeit der Kirche als Leib Christi“ begründen lässt, bleibt die von E. Schlink gestellte „ernste Frage, ob die Kindertaufe noch gespendet werden darf, wenn die fürbittende und belehrende Begleitung ... durch Eltern und Paten und durch eine lehrende und tragende Gemeinschaft der Ortskirche nicht mehr vorhanden ist“ (zit. bei Hahn 1998: 1965).

Damit zusammen hängt die aus meiner Sicht problematische Unterscheidung Johannes Pauls II. zwischen „Mission“ als Erstverkündigung an „Heiden“ und „Neuevangelisierung“ als Zweitverkündigung an „getaufte Heiden“. Diese Sicht ist unter Voraussetzung der römisch-katholischen sakramentalen Soteriologie und Ekklesiologie verständlich, doch m.E. aufgrund des biblischen Zeugnisses soteriologisch und missionstheologisch nicht haltbar. Die biblisch adäquate Unterscheidungslinie verläuft zwischen „Mission“, die nicht geographisch, sondern theologisch zu bestimmen ist, und „geistlicher Erneuerung“ innerhalb der Gemeinde Jesu. Deshalb halte ich es für sinnvoller, von erneuerter und erneuernder Mission und Evangelisation in Europa zu sprechen (vgl. Kasper 1992: 236; siehe auch § 5, II.).

Eine grundsätzliche Problematik des römisch-katholischen Ansatzes der Neuevangelisierung sehe ich darin, daß Institution und Tradition der römisch-katholischen Kirche zum alles bestimmenden Faktor in der NEE werden: „die Verkündigung Christi, die von der Mutterkirche getrennt ist oder, schlimmer, zu ihr im Gegensatz steht, könnte nicht die Verkündigung des menschengewordenen Wortes sein, das ... ständig von der Kirche im Herzen der Gläubigen zum Leben erweckt wird“ (Johannes Paul II. 1991: 247). Die gleiche Problematik kommt zum Ausdruck, wenn Gehorsam zu Christus an den „Gehorsam zum Lehramt“ gebunden wird, das „die Wahrheit über Christus, die Kirche und den Menschen ... authentisch interpretiert“ und kindliche „Anhänglichkeit zum Papst, dem bleibenden und ‘sichtbaren Prinzip’ der Einheit der Universalkirche“ (CL 30) das Merkmal wahrer Gemeinde sein soll. Das Evangelium wird hier zu stark mit der römisch-katholischen Kirche gleichgesetzt und dadurch seiner richtenden und erneuernden Kraft der Kirche selbst gegenüber beraubt.⁵⁵ Trotz positiver Anfänge („Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes,

⁵⁵ Das kommt auch in der Diskussion um die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* zwischen der RKK und dem Lutherischen Weltbund (LWB) zum Ausdruck. Die eigentliche Problematik scheint mir weniger in der Rechtfertigungslehre als vielmehr in ihrer Einordnung in die Ekklesiologie zu liegen. In der offiziellen *Antwort des Vatikan auf die Gemeinsame Erklärung* heißt es dann auch: „Während für die Lutheraner diese Lehre [die Rechtfertigungslehre, FW] eine ganz einzigartige Bedeutung erlangt hat, muß, was die katholische

sondern dient ihm“ [DV 10]) hat auch das Vatikanum II diese Problematik nicht gelöst, wenn formuliert wird, daß „die Heilige Schrift und das Lehramt der Kirche gemäß dem weisen Ratschluß Gottes *so miteinander verknüpft* und einander zugesellt sind, daß *keines ohne die anderen besteht*“ (DV 10, kursiv FW). Das Wort Gottes wird hier von der kirchlichen Institution „gezähmt“.⁵⁶ Die bereits 1967 verfassten Worte Hans Küngs haben nichts von ihrer richtungsweisenden Bedeutung verloren und warten - nicht nur in der römisch-katholischen Kirche - auf ihre Umsetzung in der Mission in Europa:

„Noch immer ist die Kirche gescheitert, wenn sie sich oft auf recht seltsamen und verdeckten Umwegen Christus und seines Wortes bemächtigen wollte, es zu 'besitzen' als ihr Eigentum. Noch immer aber hat sie neues Leben gefunden, wenn sie, meist unter mannigfachen Widerständen, wieder zu Christus heimgefunden hat, indem sie sich wieder neu unter sein Wort stellte. ... Vergottet die Kirche ihre eigene Lehrautorität, entleert sie sie, weil sie dann nicht mehr Christi Wort über sich hat, die Quelle, aus der sie gespeist wird. Ordnet sich die Kirche aber der Autorität des Wortes Christi demütig, bescheiden und dankbar unter, will sie nicht ihr eigenes, sondern Christi Wort hören, verkünden, ausführen, so gewinnt sie die Autorität, die ihr Menschen nicht geben können“ (Küng 1992: 288).

Auf der praktischen Ebene führt die institutionelle Ekklesiozentrik der römisch-katholischen Kirche dazu, daß die Stärkung der römisch-katholischen hierarchisch-sakramentalen Institution zu stark als Ziel der NEE in Zentrum rückt,⁵⁷ nicht aber die Sammlung, Stärkung und Sendung des Leibes Christi in konkreten Jungergemeinden, die die eigentliche *communio sanctorum* - in einem vielfältigen strukturellen und institutionellen Netzwerk - bilden und die in der Geschichte der römisch-katholischen Kirche immer wieder in Orden und Gemeinschaften ausgegrenzt wurden (vgl. Welsch 1996). Erneuerte Mission und Evangelisation in Europa geht von Gottes Wort und Geist aus (*missio Dei*), der sich nicht an die Kirche binden lässt, sondern die Kirchen an sich binden will, der zunächst die Kirche zum Gehorsam ruft („Selbstevangelisierung“), um sie dann mit dem Zeugnis von dem biblischen und lebendigen Herrn Jesus Christus neu in die Lebenswelten der Europäer zu senden („Neuevangelisierung“).

Kirche betrifft ... die Botschaft von der Rechtfertigung organisch in das Grundkriterium der 'regula fidei' einbezogen werden, nämlich das auf Christus als Mittelpunkt ausgerichtete und in der lebendigen Kirche und ihrem sakramentalen Leben verwurzelte Bekenntnis des dreieinigen Gottes“ (Der Vatikan 1998: 2). Das Grunddatum für Christologie und Soteriologie in der römisch-katholischen Kirche bleibt die Ekklesiologie.

⁵⁶ Auch der Geist Gottes lässt sich nicht an kirchliche Institutionen binden und „zähmen“. Das wurde positiv am Aufbruch der katholischen charismatischen Gemeindeerneuerung deutlich (vgl. Baumert 1987; McDonnell 1980; Sullivan 1988; Föllmer 1994: 125-169) und negativ an ihrer Stagnation durch den Versuch, sie mit volkskirchlicher Religiosität und Institutionalität in die Parochialstruktur einzubinden (vgl. Welsch 1996: 71-75). Damit ist nicht die Notwendigkeit der Institution generell in Frage gestellt. Es geht vielmehr darum, daß Institutionen vom Geist und Wort Gottes geprägt werden und nicht umgekehrt.

⁵⁷ David Bosch merkt an: „Wo der Papst darauf [auf die Neu-Evangelisierung, Anm. FW] Bezug nimmt, scheint sich darin primär der Wunsch auszudrücken, in einem institutionell kirchlichen Sinne verlorenen Einfluß wiederzugewinnen“ (1997: 29). Dieses vorrangig institutionelle Denken beschränkt sich jedoch nicht auf die römisch-katholische Kirche, sondern ist auch im Protestantismus spürbar (: 29). So scheint das neue Missionsbewußtsein, z.B. der *Evangelischen Kirche in Deutschland* (EKD) „eher in Richtung auf 'Kommunikationskampagnen' mit dem Ziel der 'Stabilisierung von Kirchenmitgliedschaft' zu gehen“ (Krause/Teschner 1997: 42).

§3 *Jesus Christus als Hoffnung Europas bezeugen* **Das Verständnis der „(Neu-) Evangelisierung Europas“** **in der Lausanner Bewegung 1984-1992**

I. Europa im missionarischen Horizont seit Lausanne 1974

A. Lausanne 1974 und die Lausanner Bewegung

„Lausanne took place on European soil. Perhaps it just happened that way, but the new winds blowing from Lausanne in 1974 may have been more fit for the European situation than for other parts of the world. In 1974 the call of ‘Let the Earth hear his voice was probably heard as a call to other parts of the world, but prophetically it was a voice for Europe‘ (Sogaard 1993: 2).

So beurteilt der dänische Kommunikationswissenschaftler Viggo Sogaard die europäische Dimension des Internationalen Kongresses für Weltevangelisation, der vom 16. - 25. Juli 1974 unter dem Motto „Alle Welt soll sein Wort hören“ in Lausanne stattfand (LCWE 1974). 2700 Teilnehmer aus 150 Ländern nahmen an diesem Kongreß teil, der zum Anstoß einer neuen weltmissionarischen Bewegung, der Lausanner Bewegung, wurde. Der Kongreß war das Ergebnis einer längeren Entwicklung, zu deren wichtigsten Faktoren die Initiative Billy Grahams und der Weltkongreß für Evangelisation in Berlin 1966 mit seinen regionalen Folgekonferenzen (Singapur 1968, Minneapolis 1968, Bogotá 1969, Australien 1971) gehörten (vgl. Stott 1996: xi-xxiv; Walldorf 1996: 232-236). Die *Magna Charta* der Bewegung ist die 1974 in Lausanne gefasste *Lausanner Verpflichtung* (LV 1974). Der „Motor“ der Bewegung ist das Lausanne Committee for World Evangelization (LCWE), das im Anschluß an die Konferenz zunächst in Form eines Fortsetzungskomitees ins Leben gerufen wurde. Die Absicht des Komitees wurde so beschrieben: „to further the total biblical mission of the church, recognizing that ‘in the churches’ mission of sacrificial service evangelism is primary’ ..., and that our particular goal must be the evangelization of the 2700 million unreached people of the world“ (zit. bei Stott 1996: xvi).⁵⁸

Obwohl in Lausanne 1974 noch nicht von der Neu-Evangelisierung Europas gesprochen wurde, eröffnete das globale Missionsverständnis sowie die Erkenntnis der Bedeutung der Kontextualisierung (vgl. § 1 dieser Arbeit) schon während des Kongresses den Blick auf Europa als Kontext missionarischen Christseins. Ein Arbeitsbereich in der missionstheologischen Sektion VI (Theologie der Evangelisation) beschäftigte sich mit der Beziehung zwischen Evangelium und kulturellem Kontext. Den grundlegenden Ausführungen Byang Katos folgten kontextuelle Reflexionen aus Afrika (John Mpaayei), Asien (P. Octavianus), Lateinamerika (P. Pérez) und Europa (G. Wieske). Wir wenden uns hier G.

⁵⁸ 1994 in Stuttgart (vgl. Myers 1994: 4-6) unterzog sich die Lausanner Bewegung einer Re-Organisation, deren Ergebnis eine stärkere Betonung der regionalen und nationalen Komitees und die Betonung von strategischen Partnerschaften anstelle von großen globalen Organisationsstrukturen war. „We decided we needed a smaller, more flexible structure which is accountable to the national, regional and special interest committees. While our mission is the same, our structure ... needed to change to adjust to a changing world.“ (: 5). Diese Neustrukturierung ist Folge eines Regionalisierungsprozesses in der Lausanner Bewegung, in dem auch das Nachdenken über die Neuevangelisierung Europas einen wichtigen Faktor darstellt. Viggo Sogaard hat recht: Lausanne 1974 war eine prophetisch-missiologicalische Stimme - auch für Europa (Sogaard 1993: 2).

Wieskes Referat über „Europäische Christen in der Spannung zwischen Bibel und Kultur: Auf der Suche nach einem christlichen Lebensstil“ zu (Wieske 1974: 1709-1724).

B. Mission statt Konsum (G. Wieske)

1. Leitlinien für die Begegnung mit der europäischen Kultur

Wieske beschreibt Europa pragmatisch als „zur Zeit aus 33 Staaten bestehend“, deren Grenzen „sehr oft in Bewegung“ waren und sich nicht mit den Sprach-, Kultur- und Volksgrenzen decken. Es gäbe mehr Sprachen als Nationen und mehr Nationen als Kulturgebiete. Das Christentum habe „Europa in Ost und West, Nord und Süd seit früher Zeit mitgeprägt, z.B. durch Erweckungszeiten, durch starke Institutionen, durch vielfältige Theologien und immer unterschiedlichere Formen des geistlichen und kirchlichen Lebens“. Das 20. Jahrhundert jedoch habe Europa und die Kirchen „so intensiv in Umbrüche hineingeworfen wie kein anderes zuvor. Technik und Freizeit, politische Situationen und Ideologien, Reichtum und Verfolgungen sind nur einige dieser sehr unterschiedlichen Momente“ (: 1709, kursiv FW).

Bevor Wieske sich besonderen Fragen des europäischen Kontextes zuwendet, geht er auf die grundlegende Beziehung zwischen Gemeinde und Kultur in Europa ein (: 1711). Er zeigt eine Reihe von Fehlwegen auf, die zwischen den Extremen der „Heiligkeitsemigration“ (Isolation) und der „Kulturemigration“ (Anpassung) liegen (: 1712). Für einen biblisch und kontextuell verantwortlichen „christlichen Lebensstil der Gemeinde und des einzelnen Christen“ bietet Wieske folgende Leitlinien: *Erstens* betont er, daß die „Bindung“ an Jesus Christus „niemals eine relative, zweitrangige werden“ dürfe. Er sei „der eigentliche Orientierungspunkt ... , der Sohn Gottes, der Herr und Erlöser der Welt“. *Zweitens* könne ein christlicher Lebensstil im europäischen Kontext nur in der „Kraft des auferstandenen Christus durch den Heiligen Geist erfahren“ werden (: 1714). *Drittens* warnt er vor dem Versuch, einen „uniformen, europäischen christlichen Lebensstil“ prägen zu wollen. „Auch wenn es Prägungen durch größere übernationale Kulturkreise ... gibt, läßt sich auf dieser Grundlage doch niemals ein einheitlicher, christlicher Lebensstil konstruieren“. Vielmehr müßten „unendlich viele Einzelspannungen zwischen Christus und Kultur ... in unterschiedlicher Weise gelöst werden“ (: 1715). *Schließlich* müsse der Einzelne lernen, seinen Lebensstil in der Nachfolge Christi und im Dienst an den Menschen in der Spannung zwischen Freiheit und Verbindlichkeit, zwischen Opferbereitschaft und Erholung im Sinne einer guten Haushalterschaft gestalten.

2. Schöpferisch-missionarisch in der europäischen Kultur leben

Von diesen Leitgedanken ausgehend, macht Wieske den europäischen Christen Mut, von der Kulturangst zum Kulturschaffen und zur missionarischen Begegnung mit der europäischen Kultur überzugehen. Er stellt fest, daß viele europäische Christen „kulturfeindlich“ geworden seien und „eigene Lebensformen in einer viel zu isolierten Gemeindewelt“ geschaffen hätten: „Damit verloren sie ihre natürlichen Kontakte - auch hier in Europa - und damit die natürliche Fähigkeit, Christus ihren Nachbarn in Wort und Dienst nahezubringen. Ihr Missionsdrang bestand jedoch weiter; ... er wurde umgesetzt in Außenmission. Die Evangelisation, besonders in der Form der persönlichen Mitverantwortung im eigenen Land, hat dabei gerade in Europa

oft in verheerender Weise stagniert“ (: 1717). Seine Hauptthese lautete nun: „Die Gemeinde muss Mut haben, ... von Christus geprägte Lebensformen zu schaffen, mit ihrer Hilfe den Menschen dienen und sie für Jesus Christus gewinnen“. Man solle der europäischen Kultur weder apologetisch noch konsumorientiert, sondern schöpferisch begegnen. Das missionarische Problem in der europäischen Kultur bestünde „ja nicht darin, daß wir andere, uns fremde Kulturen abwehren“ und uns ihnen gegenüber neu definieren müssten, „sondern bei uns geht es darum, in unserer eigenen alten Situation mit dem dreieinigen Gott aktiv zu werden“ (: 1718).⁵⁹

Wieske nennt drei Beispielbereiche für den missionarisch-schöpferischen Umgang mit Kultur in Europa. Einen ersten Bereich stelle die *Musik* dar. Hier sei es „wenig ergiebig zu fragen, welche Instrumente und Rhythmen in der christlichen Gemeinde erlaubt seien“, vielmehr gehe es darum mit vielfältigen musikalischen Stilrichtungen die christliche Botschaft überzeugend zu vermitteln (: 1718). Ein zweiter Bereich ist der Umgang mit dem *europäischen Wohlstand*: „Wie können wir unsere Wohnungen, unsere Autos, unser Geld, unsere Freizeitgestaltung, unseren ganzen Lebensstandard so einsetzen, daß Gottes Liebe und Gerechtigkeit mitten unter uns Gestalt gewinnen? ... Unsere europäische Sünde eines gedankenlosen, verwöhnten Umgangs mit Geld, Besitz und Luxus kann nur überwunden werden durch Buße und eine neue Vision unserer Aufgaben“ (: 1719).

Drittens könne die Wiederentdeckung der *Gemeinde als dynamisches System* von vielen Gliedern an einem Leib helfen, „die Ziele Gottes“ zu verwirklichen: „nämlich unsere Mitmenschen mit Gott zu versöhnen und zu Mitarbeitern Gottes zu machen“ (: 1720). Dies sei eine Herausforderung an die Kirchen Europas, die weithin nur „Gewordenes festhalten“. Europa sei der einzige Kontinent, „in dem die Zahl der Christen rückläufig ist“ (: 1720). Angesichts dieser Situation sei es an der Zeit, „unsere spezifische Gestaltungsaufgabe im Geist und ‘Stil’ Jesu anzufassen: Nicht mehr oder weniger Konsum der Kultur, sondern Mission unseres Kontinentes im Namen des Schöpfers, des Versöhners und des Heiligen Geistes“ (: 1721).

C. Von Lausanne 1974 nach Charlotte 1984

Die Aufforderung Wieskes zum missionarisch-schöpferischen Umgang mit der europäischen Kultur stellt einen ersten Schritt in der Lausanner Bewegung dar, Europa als Kontext der Mission in den Blick zu bekommen. Danach blieb es um Europa als missiologisches Thema längere Zeit recht still. Die Beschäftigung mit der Beziehung zwischen Mission und Kultur im allgemeinen hielt die theologische Studienarbeit der Lausanner mit der *Pasadena-Konsultation* zum Prinzip der homogenen Einheiten 1977⁶⁰ und der *Willowbank-Konsultation*

⁵⁹ Dieses Verständnis „unserer eigenen alten Situation“ ist einerseits berechtigt, greift aber andererseits zu kurz. L. Newbigin u.a. haben gezeigt, daß die westliche Kultur - auch mit ihren christlichen Prägungen - für Christen nicht einfach „unsere Kultur“ sein kann, sondern immer wieder von der Bibel her in Frage gestellt werden muß, und somit wie eine fremde Kultur gesehen werden kann (Newbigin 1989-7-23). Vgl. § 1, I. C.

⁶⁰ In der kontroversen Frage kultureller Homogenität von Gemeinden (D. Bosch z.B. wies mit Recht auf die Gefahr hin, daß Gemeinden zu „Clubs für religiöse Folklore, eine Bastion, in der Menschen ihre kulturellen, rassischen und Klassenprivilegien pflegen“ werden [1980: 12]), versuchte die Konsultation weiterzuführen, indem sie die kulturelle Identität von Gemeinden bejahte, gleichzeitig aber betonte, daß eine kulturell homogene Gemeinde „can never be complete in itself“ since „it cannot reflect the universality and diversity of the Body of

zu Evangelium und Kultur 1978 in Atem. Die Versammlung in Willowbank leistete wichtige Grundlagenarbeit für ein biblisches Verständnis der Kontextualisierung, das auch für den europäischen Kontext von Bedeutung ist (vgl. §1, I. C. 3.) Eine für den europäischen Kontext ebenso wichtige Frage wurde im März 1980 in *Heigh Leigh* im Rahmen der *Konsultation über einen einfachen Lebensstil* verhandelt.⁶¹ Die Konsultation für Weltevangelisation in *Pattaya*, Thailand, 1980, beschäftigte sich nicht ausdrücklich mit Europa, sprach aber auf global-thematische Weise in fünf Unter-Konsultationen die für Europa wichtigen Kontexte des Säkularismus (vgl. §1, I. C. 4.) des Nominalismus (vgl. §1, I. C. 5.) und der neuen Religiosität an (vgl. LOP 8, 10, 19 und 23). Die Frage der Beziehung zwischen sozialem Engagement und evangelistischer Verkündigung stand 1982 in *Grand Rapids* bei der *Consultation on the Relationship between Evangelism and Social Responsibility* (CRESR) im Mittelpunkt. Sie war ein wichtiger Meilenstein für die Entwicklung eines ganzheitlichen Missionsverständnisses für Europa. Insgesamt jedoch blieb es um das ausdrückliche Thema „Mission in Europa“ zunächst still. Doch das sollte sich bald ändern. Rolf Scheffbuch, der damals Mitglied des Lausanner Programm Komitees war, schrieb in einem Bericht aus Charlotte, USA, 1984: „LCWE wartet gespannt darauf, daß mit Impulsen von ... Europa aus ein wichtiger Akzent gesetzt werden kann: Neben Nordamerika und die afro-asiatische Führerschaft muß Europa treten, um die Weltbewegung wirklich zu komplettieren; neben die Weltmissionskonzepte und die evangelistischen Champagnen (sic!), muß die Arbeit der Re-Evangelisierung des säkularen Menschen treten“ (Scheffbuch 2.12.84).

Christ'. So every homogeneous church should move towards heterogeneity, inspired by the eschatological vision of the redeemed community ... which is racially, tribally and linguistically heterogenous, and of which our fellowship at the Lord's Supper is intended to be a foretaste“ (Stott 1996: xvii).

⁶¹ D. Bosch mißt dieser Frage „vor allem im gegenwärtigen Zeitpunkt ..., das heißt unmittelbar vor der Bildung eines neuen europäischen wirtschaftlichen und politischen Machtblocks“ eine große Bedeutung für eine Missionstheologie für die westliche Kultur zu. „Die Menschen im Westen leben in einer Welt, in der Millionen von Menschen einen Standard materiellen Wohlstands genießen, den vor zweihundert Jahren nur wenige Könige und Königinnen erreichen konnten“ (Bosch 1997: 33/34).

II. Das Europäische Lausanner Komitee und die Re-Evangelisierung Europas 1984-1988

Die ausdrückliche Rede von der Neu- oder Re-Evangelisierung Europas findet sich in der Lausanner Bewegung erst seit 1984, zehn Jahre nach Lausanne 1974 und vier Jahre nach Pattaya 1980. Die Begriffe der Neu- oder Re-Evangelisierung tauchten - wie oben gesehen - bereits 1977 auf der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalam auf, und seit 1979 - gerade in der Zuspitzung auf Europa - bei Papst Johannes Paul II. Von ihm hat das Europäische Lausanne Komitee (ELC) den Begriff übernommen.⁶² Seit 1984 begann auch der Ansatz L. Newbigins, die europäisch-säkulare Kultur in ihrer Prägung durch die „Glaubensätze“ der Aufklärung als transkulturelles Missionsgebiet und nicht lediglich als „christlichen Kontinent“ zu betrachten, an Einfluß zu gewinnen (vgl. §1, I. C. 4.). In diesem Rahmen wendet sich auch die Lausanner Bewegung der Rede von der Neu- und Re-Evangelisierung Europas zu, „da uns speziell ‘Europa’ wichtig war“ (Scheffbuch 12.09.98).

A. Das Europäische Lausanner Komitee (ELC)

Das Lausanner Konzept der Mission in Europa hängt eng zusammen mit der Herausbildung eines eigenen europäischen Zweiges der Lausanner Bewegung, dem *European Lausanne Committee* (ELC). Dieser europäische Zweig wurde im Rahmen eines Treffens des LCWE in Stuttgart im September 1984 von Leighton Ford angeregt (vgl. Scheffbuch 17.09.84). Man beschloß

„durch informelle regionale ‘task forces’ in den einzelnen Kontinenten die Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Evangelisation zu fördern. Der Vorsitzende Dr. Ford bat die folgenden Mitglieder des Komitees, sich um diese Aufgabe in Europa anzunehmen: Bischof Hakon Andersen, Norwegen; Pastor Juan Gili, Spanien; Pastor Dr. Viggo Sogaard, Dänemark; Pastor Horst Marquard und Dekan Rolf Scheffbuch, beide Deutschland. ... Rolf Scheffbuch wurde von diesem Kreis gebeten, den Vorsitz der Arbeitsgruppe zu übernehmen, die inzwischen ... als ‘Lausanne Movement - European Branch’ ... bestätigt wurde“ (in Scheffbuch 23. 03.1987).

Im Januar 1985 fand sich das ELC zum erstenmal zusammen, um über Zielsetzung und Aufgaben nachzudenken. In einem Brief an die Bischöfe und Präsidien der Gliedkirchen der EKD berichtet Scheffbuch von den Ergebnissen der Zusammenkunft:

„Die Europäische Regionalgruppe sieht ihre Aufgabe darin, die bisherigen Lausanner Impulse auf den Boden der praktischen Gemeindefarbeit herunterzutransponieren und dort bekannt zu machen. Dem sollen Studientagungen, Konsultationen und Veröffentlichungen dienen. Andererseits ist es wichtig, daß der europäische Beitrag aus dem Bereich der Evangelisation in die weltweite Lausanner Bewegung eingebracht wird. Nicht zuletzt erinnert die Europäische Regionalgruppe daran, daß dicht vor unserer Haustür in Belgien, Italien, Portugal, Spanien, Frankreich Missionsaufgaben ungeheuren Ausmaßes liegen, an denen wir nicht vorbeigehen dürfen“ (07. 01. 1985).⁶³

⁶² Vgl. Scheffbuch 12. 09. 98. Rolf Scheffbuch fügt hinzu: „Allerdings war uns wichtig, die uns eigenen Akzente zur Sache der Re- oder Neu-Evangelisierung Europas einzubringen“ (12.09.98). Früh wurde allerdings auch schon die Frage gestellt (von J. Stott auf ELCOWE in Stuttgart 1988), „ob es gut sei, den Begriff ‘Re-Evangelisation’ zu verwenden: die Evangelisierung der Christenheit sei dauernde Aufgabe“ (bei Scheffbuch 12. 09. 98).

⁶³ Hier und an anderen Stellen (z.B. wenn von den katholischen Gebieten in Südwest-Europa als „geistliche Notstandsgebiete“ gesprochen wird [ELC 20. 10. 1986: 3]) könnte man das Anliegen des ELC im Sinne einer „Protestantisierung“ Europas mißverstehen. Man müßte dann fragen, ob diese Ausrichtung nicht in umgekehrter Weise dem frühen katholischen Missionskonzept der „Rekonversion von Protestanten zum Katholizismus“ in

Am 28. September 1986, im Rahmen einer skandinavischen Lausanne-Konsultation unter dem Thema „Focus on Europe“ („Danvik-Konferenz“), die vom ELC „entscheidend mitgestaltet“ wurde, (Scheffbuch 20.10.86), einigte man sich schließlich auf den Namen „European Lausanne Committee“ (ELC 22.11.86). Bis 1992 war R. Scheffbuch Vorsitzender der Gruppe. Vor allem in dieser Zeit begann eine konstruktive Zusammenarbeit zwischen der Leitung der württembergischen Landeskirche und dem ELC. Im Vorsitz folgten Scheffbuch Fergus Macdonald und Ulrich Parzany. Das Europäische Lausanne Komitee (ELC) regte einen Prozeß an, der 1988 zur *European Leadership Conference on World Evangelization* in Stuttgart (ELCOWE) und 1992 zur *European Leadership Consultation on Evangelisation* in Bad Boll (ELCOE) führte. Dieser Prozeß mündete 1992 in das Projekt „Hope for Europe“, das vom ELC, der Europäischen Evangelischen Allianz und anderen europäischen missionarischen Zusammenschlüssen getragen wird (vgl. McAllister et al 1994). Doch damit sind wir unserer Zeit vorausgeeilt.

Norddeutschland im Rahmen der Gegenreformation (Bosch 1997: 28) entspricht und stärker einer Konfessionalisierung als der Mission dient. Dabei ist zu beachten, daß das ELC keine bestimmte konfessionelle Richtung vertritt, sondern die *evangelikale* (i. S. von evangeliumsgemäße) Mission in Europa fördern möchte. Die Betonung des katholischen Südeuropas als Missionsgebiet im Rahmen des ELC geht deshalb nicht auf konfessionelle Vorurteile zurück, sondern liegt (1) in einem ekklesiologischen und (2) in einem historisch-praktischen Sachverhalt begründet.

(1) Evangelikale Ekklesiologie unterscheidet „zwischen solchen, die nur dem Namen nach Christen sind, und solchen die auch wirklich Christen sind. Evangelikale sind der Meinung, daß Namenschristen sehr wohl für das Evangelium gewonnen werden müssen“ (Stott/Meeking 1987: 74). Insofern gibt es für sie sowohl unter Katholiken als auch unter Protestanten Menschen, die sie für Jesus Christus gewinnen möchten. Sie betrachten „dieses Tun als ein echtes Interesse am Evangelium und nicht als eine sträfliche Art des ‘Schafestehlens’“, selbst wenn Katholiken diese Sicht nicht teilen können (: 74). Das ELC möchte nicht konfessionelle Grabenkämpfe vertiefen, sondern Gemeinden und Gruppen mit einem *evangelikalen* Missionsverständnis in *allen* europäischen und konfessionellen Kontexten stärken. Inwieweit alle Katholiken *an sich* „as objects of evangelical evangelism“ (Bosch 1980: 12) angesehen werden, geht aus den Äußerungen des ELC nicht hervor. Es besteht die Gefahr, daß evangelikal zu sehr im traditionell-institutionellen Sinn verstanden wird und sich damit die Tür zum Entdecken evangelikaler (i. S. von evangeliumsgemäßer) Haltungen in anderen Traditionen und Institutionen, z.B. in der römisch-katholischen Kirche, schließt. Hier ist die Mission evangelikaler Gemeinden im katholischen Kontext immer wieder zu biblischer Selbstkritik und Offenheit für das Wirken des Geistes Gottes in Übereinstimmung mit der Bibel auch in der römisch-katholischen Kirche herausgefordert.

(2) Über die soteriologisch-ekklesiologische Begründung hinaus, hat evangelikale Mission in katholischen Gebieten eine historisch-praktische Gründe, ausgehend von den südeuropäischen, z.B. den *spanischen*, evangelischen Gemeinden (im ELC vertreten z.B. durch Juan Gili, Gründer der spanischen Missionsgemeinschaft *Evangelismo en Acción*, [vgl. ELC 22. 11. 86]), die seit Jahrhunderten in Spanien beheimatet, weitgehend evangelikal ausgerichtet sind und ihre Mission in ihrem Kontext leben möchten (vgl. Martínez 1994). Dabei geht es nicht darum, katholischen Christen ihren Glauben abzusprechen, sondern darum, den eigenen, evangelikalen Glauben auch angesichts einer kulturell-katholischen Mehrheit in einem de-facto weithin säkularen Kontext bezeugen zu können.

Zusammenfassend möchte ich *E. Castro* zustimmen, wenn er die Chancen des gemeinsamen Zeugnisses betont, aber zugleich davor warnt, „die Furcht vor dem Proselytismus und die Achtung gegenüber dem Gebilde, das die Kirche ... genannt wird ... zum ... grundlegenden Wert“ zu machen. In der Zwischenzeit würden „Hunderttausende von Menschen von den mystischen Religionen des Ostens angezogen werden, allen möglichen Gurus nachrennen“ „[Es] gibt in der neuen missionarischen Situation einen höheren Wert, nämlich Jesus Christus bekennen, Menschen zum Glauben zu bringen und ihnen helfen, ihr Leben nach dem Evangelium zu gestalten“ (Castro 1994: 263).

B. Re-Evangelisierung

1984 schrieb Rolf Scheffbuch bezüglich des Lausanner Treffens in Stuttgart, auf dem die europäische Regionalgruppe angeregt worden war: „Es ist mein Eindruck, daß mit der Stuttgarter Tagung des Lausanner Komitees ein neues Kapitel aufgeschlagen wurde. Es ist deutlich geworden, daß die Arbeit ... mit dem Impuls für Weltmission und Weltevangelisation einer gewissen Regionalisierung bedarf. ... Die sogenannte Kontextualisierung betrifft nicht den Inhalt der Botschaft, sondern den Stil der Verkündigung, den Stil der Evangelisierung und die Voraussetzungen beim Adressaten“ (Scheffbuch 17.09.1984). In diesem Zusammenhang taucht die Rede von der Re- bzw. Neu-Evangelisierung Europas auf: „Es ist dem Lausanner Komitee deutlich geworden, daß vor Europa die ganz große Aufgabe der Re-Evangelisierung steht, die oft noch schwieriger ist als die Neumissionierung von Animisten oder von Heiden“ (Scheffbuch 17.09.1984: 2). Kurz danach berichtet Scheffbuch von einem Komitee-Treffen in Charlotte/USA: „Neben die Weltmissionskonzepte und die evangelistischen Champagnen (sic!) muß die Arbeit der Re-Evangelisierung des säkularen Menschen treten“ (Scheffbuch 02.12.84). Dem 1985 gegründeten deutschen Zweig des LCWE, Vertretern der Deutschen Evangelischen Allianz und der Arbeitsgemeinschaft für Missionarische Dienste teilt er mit: „Lausanne hat ein Angebot zur Re-Evangelisierung säkularer Christen zu machen; diese Aufgabe ... ist wichtig um des Missionsbefehls Jesu willen, um der Menschen willen und um Europas willen. Diese Arbeit darf nicht in ‘Nabelschau’ getan werden, sondern soll hineingestellt sein in den weltweiten missionarischen Neuaufbruch, wie er durch die Lausanner Bewegung gekennzeichnet ist“ (Scheffbuch 13. 03. 85: 3).

Ein Jahr später schreibt er an die Mitglieder des ELC: „The Re-Evangelization of Europe is so important. In the United Europe only one fifth of the whole population is protestant and most of them are secularized. Among European Catholics there is a wide missionfield. Even Pope John Paul II stated in January 1986 the tremendous need for re-evangelizing secular Europe. We do not believe in the Pope and his authority, but we agree in the truth of that need“ (07.02.1986).

In einem Bericht des ELC werden die Ergebnisse der Danvik-Konferenz (siehe oben) wie folgt zusammengefasst

„Die geistlich-religiöse Lage im einstigen ‘Christlichen Abendland’ ist desolat. Die Säkularisierung⁶⁴ hat bis weit hinein in die Pfarrerschaft und Theologenschaft die Kirchen ergriffen. Die Zahl der praktizierenden Christen ist minimal und ständig im Abnehmen begriffen. Dabei ist dezidierter Atheismus nur selten anzutreffen; vielmehr haben synkretistische religiöse Kulte und Weltanschauungen Auftrieb. Im Blick auf die Säkularisierung sind die Unterschiede zwischen dem sozialistischen Osten Europas, dem katholischen Süden und dem protestantischen Nordwesten nur minimal. Überall gibt es geistlich lebendige Zellen, die sich gelegentlich als Personalgemeinden in Großkirchen, vor allem aber als Freie Evangelische Gemeinden sammeln. Theoretisch sind die evangelistischen Aufgaben der Großkirchen groß und nicht ohne Verheißung. Es kommt alles darauf an, daß der Funke der evangelistisch-missionarischen Herausforderung auf Pfarrer und Mitarbeiter der Großkirchen überspringt und daß die Großkirchen aus Mitleiden mit den dem Glauben entfremdeten Menschen im Gebet darum ringen, daß Gott auch aus den Volkskirchen vermehrt fähige und vollmächtige Arbeiter in die große Ernte der Re-Evangelisierung sendet. Die geistlichen Notstandsgebiete im katholischen Süden (auch in Belgien und in Frankreich)

⁶⁴ Zum Begriff der Säkularisierung vgl. §1, I. C. 4. ; §4, II. A.

warten auf personelle, finanzielle und methodische Hilfsleistung und Unterstützung aus dem 'protestantischen Europa'" (ELC 20.10.86: 3).

Folgende Schwerpunkte im Verständnis der NEE in der ersten Phase der Entstehung des ELC bis zur ELCOWE 1988 werden deutlich:

(1) Den Begriff der „Re-Evangelisierung Europas“ hat man im europäischen Lausanne Komitee spätestens seit 1984 von Papst Johannes Paul II. übernommen. Man stimmt Teilen seiner Analyse zu, möchte aber eigene, evangelikale Akzente setzen. Am Anfang sprach man mehr von Re-, später eher von Neuevangelisierung. Denn die Neuevangelisierung „schaut nicht wehmütig zurück auf das ehemalige 'christliche Abendland'. ... Sondern sie nimmt ernst, ... daß Mission 'in allen sechs Kontinenten' notwendig ist. ... Neue Aufgaben liegen vor der Christenheit“ (Scheffbuch 1990: 155). Dennoch werden immer wieder beide Begriffe gebraucht. Oft ist schlicht von der Evangelisation in Europa oder Europas die Rede.

(2) Das Konzept der Re-Evangelisierung Europas hängt eng mit dem Konzept der Kontextualisierung zusammen. Man entdeckt Europa mit seiner besonderen Situation als Missionsgebiet. Eine konkrete Folge davon ist die Schaffung einer europäischen Arbeitsgruppe, des ELC, die das Lausanner Verständnis von Weltmission auf diesen auf diesen Kontext hin durchdenken kann. Re-Evangelisierung als Kontextualisierung bedeutet in diesem Zusammenhang nicht, die Botschaft selbst zu verändern, sondern „den Stil der Verkündigung, den Stil der Evangelisierung“ den „Voraussetzungen beim Adressaten“ anzupassen (vgl Scheffbuch 17.09.84).

(3) Re-Evangelisierung wird unterschieden von der „Neumissionierung ... von Heiden“, die oft leichter sei. Die Re-Evangelisierung wende sich an „säkulare[...] Christen“. Damit ist die Re-Evangelisierung als Mission unter landeskirchlich-nominellen Bedingungen in Europa definiert. Diese Definition und die Unterscheidung zwischen Mission und Neuevangelisierung findet sich auch bei Johannes Paul II. in RM 32-34 (s.o.). Aber wie Johannes Paul II., so will auch die Lausanner Bewegung die Re-Evangelisierung nicht von der Weltmission isolieren, sondern sie soll „hineingestellt sein in den weltweiten missionarischen Aufbruch“.⁶⁵

(4) Zielgruppe der Re-Evangelisierung Europas sind die „säkularen Christen“, d.h. die Namenschristen in den protestantischen, katholischen und orthodoxen Kirchen. Ein Schwerpunkt liegt auf den katholischen Gebieten in Südwest-Europa, die als „geistliche Notstandsgebiete“ (Scheffbuch 20.10.86: 3) gesehen werden.: „Es muß im europäischen Bereich überlegt werden, wie das große Potential von Menschen, Erfahrungen und Geld dazu nutzbar gemacht werden kann, daß in Ländern wie Belgien und Frankreich, Spanien, Portugal, Italien die Nachricht von Jesus glaubensweckend verkündigt wird“ (03.01.85: 2).

(5) Kontext der Re-Evangelisierung ist Europa als „einstige[s] 'Christliche[s] Abendland'“, im speziellen die Kirchen, die „bis weit hinein in die Pfarrerschaft und

⁶⁵ Wie schon bei Johannes Paul II., so ist auch hier zu fragen, ob eine solche Unterscheidung zwischen Weltmission und Re-Evangelisierung missionstheologisch sinnvoll und nicht lediglich von kulturgeschichtlichen und kirchlich-demographischen Gegebenheiten geprägt ist. Während manche Evangelikale von Neuevangelisierung im Unterschied zur Weltmission sprechen, um die kulturell und geschichtlich gegebene Situation hervorzuheben, weisen andere auf die in allen Situationen und Zeiten gleichbleibende theologische Aufgabe der Evangelisierung jeder neuen Generation hin. Vgl. § 5, II. zu meinem eigenen Verständnis.

Theologenschaft“ von der Säkularisierung ergriffen sind. Die Säkularisierung zeige in den unterschiedlichen Regionen Europas nur wenig Unterschiede. „Dezidiertes Atheismus“ sei nur selten anzutreffen, „vielmehr haben synkretistische religiöse Kulte und Weltanschauungen Auftrieb.“ Auf der anderen Seite gäbe es überall auch „geistlich lebendige Zellen“ in Form von Personalgemeinden in den Großkirchen und vor allem aber Freie Evangelische Gemeinden.

(6) Eine strategische Schlüsselfunktion in der Re-Evangelisierung Europas hätten die „Pfarrer und Mitarbeiter der Großkirchen“, wenn der „Funke der evangelistisch-missionarischen Herausforderung“ auf sie überspringt.

III. Identifikation ohne Identitätsverlust auf den Grundlagen der Reformation: Stuttgart 1988 (ELCOWE)

Bereits im Januar 1985 begann die europäische Regionalgruppe des LCWE „eine europäische Konsultation ... zum Thema ‘Re-Evangelisierung säkularisierter Menschen in Europa’“ ins Auge zu fassen. Man überlegt, „ob diese Konsultation in einem der südeuropäischen Länder mit Rücksicht auf die ärmeren Glaubensgenossen in Südosteuropa und Südeuropa stattfinden kann, oder ob Ostberlin vorgesehen werden soll“ (bei Scheffbuch 03.01.1985). Schließlich fasste man jedoch London als Konferenzort ins Auge. Im Rahmen der Lausanner *Oslo Consultation on the Work of the Holy Spirit and Evangelization* (vgl. Wells 1987) im Mai des gleichen Jahres (1985) entschloß man sich, den Vorschlag für eine „Conference on Evangelization in Europe“ an den erweiterten Kreis der Lausanner Verantwortungsträger in Europa zu senden. Als Motivation nannte man „a burden to focus attention on how we as European Evangelicals better can reach out to our own peoples with the Gospel. ... We believe ... we have a special responsibility to come together with the aim of renewing and revitalizing churches in Europe to evangelize this once strong Christian region“ (Scheffbuch 04.06.1985: 1). Ziel der Konferenz sollte es sein „to bring together a representative group of evangelical leaders from all of Europe to listen to the word of God and to each other in order to evangelize and reach out to our own peoples. - We feel there is a need to build a stronger network and establish wider contacts on a personal level“. Bent Reidar Eriksen nennt in einem Protokoll des Komitees vom 28.09.86 folgende Ziele: (1) Die Evangelisierung Europas, (2) eine Antwort auf die Herausforderung der säkularisierten Gesellschaft, (3) Aufbau eines Netzwerkes von europäischen Leitern, (4) Vorbereitung auf Manila 1989 und Einordnung Europas in das Ganze der Weltevangelisation. Grundlegend stellt er fest: „‘London 1988’ must be seen as part of a process, not only an event“ (bei Scheffbuch 22.11.86).

Aus verschiedenen Gründen fiel auch London als Konferenzort aus. Man einigte sich schließlich auf den „Bernhäuser Forst“, ein Tagungszentrum der Württembergischen Landeskirche, bei Stuttgart. In einem Protokoll der „Lausanner Bewegung Deutscher Zweig“ heißt es: „Der Bernhäuser Forst hat 117 Plätze. Das bedeutet, daß nur eine Konferenz von Führungspersönlichkeiten stattfinden soll“. Über die Zielsetzung und Inhalte wird - aus der Perspektive des deutschen Zweiges der Lausanner Bewegung - hinzugefügt: „Es soll keine missionswissenschaftliche Tagung werden; Es soll wirklich dazu dienen, daß geistliche Impulse ausgehen und Impulse zur Re-Evangelisierung ..., wobei ... ganz stark deutlich werden soll die *Bedeutung der reformatorischen Rechtfertigungsbotschaft* für die evangelistische Verkündigung“ (bei Scheffbuch 20.08. 1987, kursiv FW). Es wird darauf hingewiesen, wie wichtig es sei, „Klarheit darüber [zu] bekommen, wie wir der ganzen Woge der Geist-, Kraft- und Wunderevangelisation entgegenwirken und dagegen klar betonen: ‘Wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit.’ Das theologische Fundament der evangelistischen Verkündigung soll klar herausgestellt werden“ (ebd.).

Vom 5. bis 9. September 1988 fand die Konferenz wie geplant statt. Delegierte aus „21 Ländern ganz Europas, kamen zu einer Arbeitstagung zusammen, die das Europa-Komitee des Lausanner Komitees für Weltevangelisation ... veranstaltete“ (SANEE 1988: 1). Die

Konferenz umfasste fünf Tage. Sie wurde durch eine „key-note“- Ansprache John Stotts am ersten Abend eröffnet. Jeder der folgenden vier Tage folgte einem inhaltlich strukturierten Muster: Informationen über und Gebet für Europa standen am Anfang, gefolgt von einer biblischen Besinnung. Die entscheidenden inhaltlichen Impulse wurden im Rahmen der „visionary lectures“ am Vormittag und von Arbeitsgruppen bzw. Plenarsitzungen (die Präsentation des LICC über „Barriers and Bridges to the Gospel in Europe“) über spezielle Herausforderungen der NEE am Nachmittag vermittelt. Zwei der „visionary lectures“ (Parzany und Scheffbuch) konzentrierten sich auf die europäische Situation (vor allem aus deutscher Perspektive), zwei weitere (Johnstone und Griffiths) beleuchteten den weltweiten Kontext und Auftrag in seiner Beziehung zur NEE. Im Rahmen der Abendveranstaltungen gab P. Brierley statistische Einblicke in verschiedene Regionen Europas (vgl. MARC 1988). In meiner Darstellung beschränke ich mich - bis auf wenige Ausnahmen (zB Gislason) - auf die „key-note-Ansprache John Stotts, die „visionary lectures“, die Arbeitsgruppen und den abschließenden „Stuttgarter Aufruf“, da die missionstheologischen Grundlinien der NEE dort am dichtesten vermittelt werden.

A. Christologische Missiologie für Europa (Stott)

John Stott eröffnete die Konferenz, indem er die missiologische Herausforderung Europas auf ein christologisches Fundament stellte: „The challenge of Europe is the challenge of Christ who by right is the Lord of Europe“ (Stott 1988: 9). Sechs Leitgedanken prägen seine missiologische Christologie für Europa:

Erstens sieht Stott in der Inkarnation Christi das Grundmodell für die kontextuelle Mission in Europa⁶⁶: „Like him we are called to enter other people's worlds.“ Zwei Bereiche

⁶⁶ Schon früher hat J. Stott auf den inkarnierten Christus als Modell der Mission verwiesen: „Er nahm unser Menschsein auf sich unser Fleisch und Blut, unsere Kultur ... Und nun sendet er uns in die Welt, damit wir uns mit den anderen identifizieren, wie er sich mit uns identifiziert hat, ohne daß wir freilich unsere christliche Identität aufgeben. Es ist mit Sicherheit einer der bezeichnendsten Fehler ..., daß wir dieses Prinzip der Fleischwerdung so selten ernst zu nehmen scheinen“ (Stott 1976: 21). An dieser Stelle hat A. Köstenberger (1998) aufgrund einer exegetisch-missiologischen Studie des Johannesevangeliums Widerspruch angemeldet. Die Mission der Kirche sei zwar aufs engste mit der Mission Jesu verbunden, aber das vierte Evangelium „does not appear to teach the kind of 'incarnational model' advocated by Stott and others“ (Köstenberger 1998: 217). Die Inkarnation werde im Johannesevangelium ausschließlich auf Jesus in seiner Einzigartigkeit bezogen. Köstenberger fragt: „If Jesus' incarnation is to function as the model for the church's mission, why not Jesus' provision of atonement?“ (: 216, kursiv i.O). Nicht die Sendung Jesu als solche werde in Johannes 20, 21 als Modell der Mission der Jünger und der Kirche beschrieben, sondern die „nature of Jesus' relationship with his sender (i.e., one of obedience and utter dependence) ... Jesus followers are called to imitate Jesus' selfless devotion in seeking his sender's glory, to submit to their sender's will, and to represent their sender accurately and know him intimately“ (: 217). Die Mission der Kirche als Repräsentation Jesu sollte sich alleine leiten lassen „by what helps others to come to believe that the Messiah, the Son of God, is Jesus“ (: 219) und sei gekennzeichnet „by an obedient relationship to their sender, Jesus, by separation from the world, and by an inaugurated eschatological outlook. This perspective is to inspire the church's ingathering of believers into the Messianic community“ (: 220).

Der von Köstenberger postulierte Gegensatz zu Stott ist m.E. nicht notwendig. Beide, Stott und Köstenberger, betonen die Einzigartigkeit Jesu Christi als Herr und Heiland und damit den grundsätzlichen *Unterschied* zwischen der Mission Jesu und der Mission seiner Jünger (vgl. Stott 1976: 20). Beide betonen auch die *Kontinuität* zwischen der Mission Jesu und der Mission der Jünger, die nach Köstenberger verstanden werden kann „as ultimately the mission of the exalted Jesus carried out through his followers“ (: 210). Der *Inhalt* der Mission der Jünger ist Hinweis auf den alleine rettenden Herrn Jesus Christus. Diese Mission kann in ihrem *Weg* deshalb nur vom Wesen ihres Herrn geprägt, und damit „inkarnatorisch“, sein. Das bedeutet, daß die Mission der

dieser europäischen „Welten“, mit denen die Missionare ins Gespräch kommen müssen, hebt Stott besonders hervor: „*their thought world: the need for evangelical thinkers and apologists*“ und „*their heart world: the place of social concern.*“ Mission in Europa bedeutet also, im umfassenden Dialog mit dem Denken und den Bedürfnissen der Europäer, ihnen den biblischen Jesus Christus zu verkündigen und zu zeigen. Die grundlegende Herausforderung bei diesem inkarnatorisch-christologischen Missionsverständnis für Europa sieht Stott in der „*Identification without loss of identity*“. Damit grenzt er sich sowohl gegen ein kosmisches als auch ein religionspluralistisches Verständnis der Christologie ab.⁶⁷ *Zweitens* mache das Kreuz Christi den Preis der Mission deutlich. Als der leidende Gottesknecht zeige er, daß es keine Mission ohne Passion gibt. Seinen eigenen missionarischen Auftrag und den seiner Jünger sieht Jesus in diesem Licht (Joh. 12, 24-26a, HfA 1996). *Drittens* weist Stott darauf hin, daß die Auferstehung Christi das Mandat für die Mission darstelle. Die Auferstehung markiere und verursache den Übergang vom alttestamentlich-zentripetalen zum neutestamentlich-zentrifugalen Missionsverständnis. *Viertens* sei es die Himmelfahrt Christi, die zur Mission in Europa ansporne. Philipper 2,9-11 zeige uns Christus als den erhöhten Herrn.

Jünger als Hinweis auf Christus geprägt ist von gegenseitiger Liebe und der Bereitschaft zu leiden (vgl. Ramachandra 1998: 275-279).

⁶⁷ Das Verständnis *kosmischer Christologie* wurde allem auf und seit der 3. Vollversammlung des ÖRK in Neu-Dehli 1961 diskutiert (vgl. Sittler 1962: 512-523; Samartha 1970 etc.), und fand auch Eingang in die europäische Missionstheologie der KEK (vgl. z.B. die „*Incognito-Präsenz Christi*“ [KEK 1987: 78], vgl. §4, II. G. dieser Arbeit). Stott spricht von Jesus Christus als „*Lord of Europe*“, nicht aber von einem kosmischen oder gar „*european*“ Christ. Der Unterschied ist - wie J. Verkuyl gezeigt hat - entscheidend: „*Many contemporary thinkers, however, trade in their confession that Jesus Christ is Lord for some sort of cosmic Christ who 'is present in all developments of history, in all the social revolutionary movements, and in all human religious ideas and quests.' The real danger is that such a 'cosmic Christ' reduces to a mere abstraction completely out of accord with him who concretely is and was and is to come*“ (Verkuyl 1978: 358). Indem Stott den biblischen und nicht einen kosmischen Christus zur offenbarungstheologischen Grundlage der Mission in Europa macht, stellt er nicht die Bedeutung „*einer universalen Auslegung der Christuswirklichkeit*“ (Bürkle 1970: 7) gerade auch für Europa in Frage. Durch seine Betonung Jesu Christi als des Herrn Europas und einer kontextuellen Mission in Europa weist Stott darauf hin, daß der Zusammenhang von Welt und Glauben unverzichtbar ist. H. Bürkle stellt fest, daß dieser Zusammenhang „*erst im Zuge einer Desintegration von Glaubensinhalten und Welterfahrung [verloren] ging*“ (1979: 154). Es kam zu einer „*Entlassung der 'natürlichen' Dinge aus den Bezügen des Glaubens*“. Diese Situation ist gerade für das säkulare Europa kennzeichnend. Stotts Betonung einer christologisch-kontextuellen Missiologie nimmt die Sichtweise außereuropäischer Christologie auf und verhilft dazu, daß der „*biblische Zusammenhang von Mensch-Welt-Kosmos*“ (Bürkle 1979: 154) in einer europäischen Missiologie wiedergefunden werden kann. In der Beziehung zwischen Christus und Europa geht um eine „*Identification without loss of identity*“.

In enger Verbindung mit der *offenbarungstheologischen* Frage des kosmischen Christus und von ihr abhängig ist die *soteriologische* Frage einer *inkluisiven (anonymen)* und einer *theo-zentrisch-pluralistischen* Christologie. Das römisch-katholische Verständnis der NEE steht der inkluisiven Christologie nahe, die davon überzeugt ist „*that all people without exception are saved by Christ and that Christ is united with humankind, with every person without exception, even those who are unaware of this*“ (van Lin 1995: 183). Van Lin zitiert Johannes Paul II: „*Christ, who died and was raised up for all, provides man - each man und every man - with the light and the strength to measure up to his supreme calling*“. Stotts Sicht vom wiederkommenden Christus als Richter setzt sich von dieser allinkluisiven Sicht ab. Die theo-zentrisch-pluralistische Christologie (z.B. Hick & Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll 1987) sieht in Jesus Christus lediglich eine mögliche und unvollständige „*Übersetzung*“ göttlichen Heils: „*Jesus cannot reveal God in his fullness. However unique the relationship was between Jesus and God, Jesus remains only a contingent phenomenon. The historical Jesus-event does not close of other roads to God*“ (van Lin 1995: 190). Gegen diese Sicht grenzt sich Stott noch deutlicher ab, wenn er z.B. die Himmelfahrt Christi als die universale Inthronisation Christi und als Motiv der Mission in Europa versteht: Alle Europäer sollen bekennen, daß Jesus der einzige Herr und Heiland ist.

Mission habe diese Wirklichkeit der Herrschaft und Ehre Christi angesichts von religiösem Pluralismus und Synkretismus in Europa zu verkündigen. Der *fünfte* Leitgedanke Stotts bezieht sich auf die Gabe des Heiligen Geistes, durch den Christus zur Mission ausrüste. Pfingsten sei ein missionarisches Ereignis gewesen, weil der Heilige Geist ein missionarischer Geist sei. Auch in der Evangelisation in Europa bestehe die Notwendigkeit eines „power encounter“ und der Bereitschaft, sich in Demut von der Souveränität des Heiligen Geistes leiten zu lassen.⁶⁸ *Schließlich* weist Stott darauf hin, daß die Wiederkunft Christi der Mission in Europa Dringlichkeit vermittele. Die Dringlichkeit ergebe sich *einerseits* aus der Perspektive Gottes, daß die Zeit bis zur Wiederkunft Christi kurz ist. In dieser Zeit zwischen dem ersten und zweiten Kommen Christi ist die Mission in der Kraft des Heiligen Geistes das Programm der Kirche: „It is in this way that the parousia of Jesus is linked with the mission of the church. The parousia will terminate the mission-period which began with Pentecost. We have only a limited time in which to complete our God-given responsibility“ (Stott 1991: 372). Stott ruft dazu auf „to recover the eschatological expectation of the first Christians“ (Stott 1988: 10). *Andererseits* ergibt sich die Dringlichkeit der Mission aus der Erwartung Christi als dem Richter sowohl der Kirche („Weil wir wissen, daß wir Gott als unbestechlichen Richter zu fürchten haben, wollen wir so viele Menschen wie nur möglich für Christus gewinnen.“ [2Kor 5,11, HfA 1996]) als auch aller Menschen („Vor Gott und unserem Herrn Jesus Christus, der wiederkommen wird, um über die Lebenden und die Toten Gericht zu halten und sein Königreich aufzurichten, bitte ich dich eindringlich: Verkündige den Menschen Gottes Wort.“ [2Tim 4,1.2a, HfA 1996]).

In einer von diesen Leitgedanken geprägten Sicht des biblischen Christus sieht J. Stott den einzigen Weg zur Überwindung eines missionarischen „Europessimismus“: „The only way to be delivered from Europessimism is to catch a fresh vision of Christ!“ (Stott 1988: 10).

B. „Missing links“ - Geistliche Erneuerung für Europa (Gislason)

Stellvertretend für die Vorträge, die im Rahmen der morgendlichen Gebetszeit gehalten wurden, soll hier nur der Beitrag des Isländers Jonas Gislason, „Europe in the fire of turmoil - is there any light ahead?“, dargestellt werden (Gislason 1988: 11-14). Er konzentriert sich dem Anlass gemäß vor allem auf den geistlichen Aspekt der NEE.

⁶⁸ Die Rolle des Heiligen Geistes in der Missionstheologie für Europa ist nicht unumstritten. Stott setzt seine Akzente hier abseits einer kosmischen Pneumatologie, die im Anschluß an die kosmische Christologie (s.o.), das Wirken des Heiligen Geistes in der Welt ohne die normative Bindung an die biblisch-heilsgeschichtliche Interpretation sieht. Hier wird der Heilige Geist im weitesten Sinne als Vermittler der „continuing salvific presence of Jesus Christ on earth“ (Gort 1995: 200) verstanden. Der Heilige Geist wirkt demnach „Heil“ nicht nur dort, wo das Evangelium von Christus verkündigt wird, sondern überall dort, wo die Ethik des Reiches Gottes sichtbar wird: „where the forces of the kingdom are at work“ (Raiser 1991: 477). Nicht die Kirche ist im Besitz des Geistes, sondern sie muß ihm immer wieder mit der Welt gemeinsam entdecken in einem „process of conversion, a process in which God’s judgement, faithfulness, and future are observed and assimilated anew“ (Hoedemaker 1995: 169): „‘Holy Spirit’ means: it is the actualization of the judgment, the faithfulness and the dawning rule of ... God“ (: 168). Die missionstheologischen Konzeptionen der KEK sind z.T. stark von diesem Verständnis geprägt (s.u. und vgl. Cross 1991: 57-62). Stott jedoch sieht im Heiligen Geist nicht zuerst die kosmisch-soteriologische Verwirklichung Gottes, sondern vor allem die Gabe des biblischen Christus an seine missionierende Kirche. Für Stott ist der Heilige Geist der eigentliche Evangelist: sein Evangelium ist die Nachricht vom biblischen Christus, der Herr ist über den Kosmos.

Gislason beschreibt Europa als einen Kontinent, der von Haß, Zertrennung und Gewalt geprägt sei. Er interpretiert diese Situation vor allem als Folge des Versagens der Christen, „offene Kanäle“ für die Kraft Gottes zu sein (: 12). Demzufolge beginnt die NEE seiner Ansicht nach mit einer Rückkehr der Christen zu einem gottgefälligen Leben: „We must allow God to come into our lives anew, cleanse us and take away all that is a hindrance for his grace to flow freely - first to us and then to other people“ (: 13).

Seine Argumentation im Einzelnen: Er stellt fest, daß Kriminalität und moralischer Verfall auch das nördliche Europa zunehmend kennzeichnen und fragt: wird es Europa so ergehen, wie der Christenheit in Nordafrika: „Will Allah rule instead of Christ? Let us not forget that we have no guarantee that Europe will remain a ‘christian’ continent“ (: 11).⁶⁹

Den Grund für die geistlichen Veränderungen in Europa heute sieht Gislason darin, daß die Christen Gottes Gnade und Macht zu wenig durch sich fließen lassen. Sie seien die „missing links“ zwischen der Kraft Gottes und der Not Europas heute. Gislason fordert die Christen deshalb zu spiritueller und ethischer Erneuerung auf, um so wieder zu Trägern der Hoffnung für Europa zu werden. Spirituelle Erneuerung geschehe durch Gebet und Bibelstudium, die mit Gottes Kraftquelle verbänden, und durch die Fürbitte für Europa. Gislason zitiert einen dänischen christlichen Dichter: „Are there people who still can pray - in England, France, Germany, Scandinavia, maybe only one hundred?/ ...Are there still voices that rise/trembling in the chaos/or do they drown in the noise?“ (: 13). Ethische Erneuerung geschähe, wenn Christen Gott erlaubten, sie zu reinigen und ihr Leben mit seiner Kraft zu erneuern. Dabei ginge es nicht um Vollkommenheit, sondern um Bereitschaft. Gislason appelliert an die Zuhörer:

„Jesus is calling us to bring to our European continent the grace and power it needs from God. ... All God is asking for is that we obey him and start praying. All power comes from him. ... Then God’s power will flow freely to us and through us to needy, burning Europe. This is the Hope of Europe. ... Then a new awakening will break forth in Europe. Then God will give us new times of blessing and thousands of Europeans will be saved. Then the fire of turmoil will be quenched and new fire will be lit - God’s holy fire. And Europe will again be a ‘Christian’ continent.“

Der Kern einer NEE wird in diesem Vortrag in der geistlichen Erneuerung ihrer Träger gesehen. Das Ziel der NEE ist zunächst die Erneuerung der Gemeinde und als Folge davon die Schaffung eines „christlichen“ Kontinentes. Gislason bringt die NEE auf die einfache Formel: Europa steht in der Gefahr seine vom Christentum geprägte Kultur zu verlieren. Wenn die

⁶⁹ Hier spricht Gislason einen neuralgischen Punkt in der Missionstheologie für Europa an. Für Papst Johannes Paul II ist die Schaffung einer neuen christlichen Kultur Europas erklärtes Ziel der NEE (vgl. §2, II.). Verschiedene Stellungnahmen im Rahmen der KEK verbinden mit dem Konzept christlicher Kultur eher die Erinnerung an Religionskriege, Unterdrückung und Inquisition. Das Ziel der Mission dort ist eher die Schaffung einer spirituellen und mündigen säkularen Gesellschaft, in der die Kirche nicht den Mittelpunkt, sondern einen Knotenpunkt in einem Netzwerk von Organisationen bildet (zB. Heue 1987: 20; Templeton 1987 und 1988). Gislason nähert sich in seinem Vortrag der römisch-katholischen Position an - ohne sie ganz zu übernehmen. Er setzt den Begriff des „christlichen“ Kontinents in Anführungszeichen und deutet damit die evangelikale Unterscheidung zwischen christlich geprägter Kultur in der Gesellschaft und christlicher Kultur in der Christusbefolger an. Wie im Laufe der Stuttgarter Konferenz deutlich werden wird, ist das Ziel evangelikal europäisch-kontextueller Mission weder die Schaffung einer ekklesiozentrischen christlich-europäischen Kultur noch die Herbeiführung einer kosmo-theozentrischen säkular-spirituellen Gesellschaft, sondern die Sammlung christozentrischer, missionarischer Gemeinden, die als Teil (Mitkultur) und zugleich als Erneuerungspotential (Für- und Gegenkultur) in der europäischen Kultur leben.

Christen wieder wirklich in der Nachfolge Christi leben und in Fürbitte für Europa eintreten, wird Europa wieder von Christus her geprägt werden können.

C. *Evangelisation im volksskirchlichen Kontext (Parzany)*

Die erste „visionary lecture“ in Stuttgart hielt Ulrich Parzany unter dem Thema „Europe's Mainline Churches have a Mission“ (Parzany 1988: 18-22). Er beschäftigt sich mit der volksskirchlichen Situation in Europa (vor allem Deutschland) als Kontext und Weg der Mission. Dieses in der überkonfessionellen Lausanner Bewegung nicht unumstrittene Thema (wie durch Rückfragen im Protokoll deutlich wird) steht am Anfang der Konferenz und setzt somit einen prägenden Akzent. Parzany widmet sich zunächst den Blockaden für die Mission im Rahmen der Volkskirchen, stellt dann die Wichtigkeit eines klaren Evangeliumsverständnisses heraus, um schließlich für eine große Koalition der Mission im Rahmen der Landeskirchen zu plädieren.

1. *Kirchliche Blockaden der Evangelisation*

Die Landeskirchen bieten nach Parzany große Möglichkeiten zur Evangelisation, die aber weitgehend ungenutzt bleiben. Dafür sieht Parzany folgende Gründe: *Erstens*, ein soteriologisches Mißverständnis von Ekklesiologie und Sakramentenlehre: „Die lange Tradition der Staatskirche und die Praktizierung der Kindertaufe ließ die Meinung aufkommen, jedes nominelle Kirchenmitglied sei auch Christ“, und die Evangelisation damit überflüssig (1988: 12). *Zweitens* habe sich die Situation des Namenschristentums durch den Säkularisierungsprozeß der letzten 200 Jahre verschärft: „Most of the people do not consider themselves being christians in terms of believing in the reality of God, of accepting the necessity of redemption through Jesus Christ and of living as disciples of Jesus in the fellowship of His body“ (: 18). Kirchenmitglieder zu sein, ohne als Christen zu glauben und zu leben, empfänden viele Menschen heute nicht als einen Widerspruch. Diese Situation führt in Europa zu einem Christsein ohne Christus, das die Menschen gegen eine tiefergehende Begegnung mit Christus immunisiert: „They have been absorbed by a type of christianity making them resistant against the call of Jesus Christ“ (: 18). Ein *dritter* Grund liegt in einer Fehleinschätzung der neuen Religiosität durch die Kirchen. Die neue Religiosität trage zur Flucht vor - nicht etwa zur Suche nach - dem wahren Gott bei: „In the biblical view religion is not only an expression of searching for God, but also a means of escaping from God and opposition against God revealing himself in Jesus Christ“ (: 18). Trotz dieser Situation würde in den Kirchen „die Frage, wie man überhaupt Christ wird, ... größtenteils vernachlässigt“ (: 12).

2. *Kontextuelle Erneuerung der Evangelisation*

Vor diesem Hintergrund stellt Parzany das biblische Verständnis und die tatsächliche Verkündigung des Evangeliums als kontextuelle Schwerpunkte heraus. Ein klares *biblisches Verständnis* des Evangeliums, seiner Bedeutung und Implikationen für alle Menschen und seine schriftgemäße *Verkündigung* seien der Schlüssel für die Erneuerung der Mission in

Europa. Der Inhalt des Evangeliums müsse vom Heil in Christus und dem Ruf zur Bekehrung, in die Nachfolge Christi und in die Gemeinschaft des Leibes Christi bestimmt werden. Parzany weist darauf hin, daß „in der deutschen Theologie das historisch-kritische Denken vorherrschend war und einen verheerenden Einfluß hatte und hat auf das kirchliche Leben, besonders wenn es um die Annahme der Evangelisation unter den Theologen geht“ (: 13). Um ein biblisches Verständnis der Evangelisation zu fördern, sei es wichtig „Evangelisation als Studienfach an der Universität zu lehren“. Er wisse allerdings nur von einigen „die bereit wären, den Studenten Unterricht in Theorie und Praxis der Evangelisation zu erteilen“. Vielleicht könne die Zusammenarbeit in Europa diese Situation verbessern.

Parzany macht deutlich, daß die kontextuelle Erneuerung der Mission in Europa die Bereitschaft erfordert, in Kirche und Gesellschaft gegen den Strom zu schwimmen. Innerhalb und außerhalb der Kirchen seien zwar soziale Dienste gerne gesehen, doch Evangelisation, der Ruf zum biblischen Glauben an Jesus Christus, werde als „fundamentalistisch“ abgelehnt. In dieser Situation müsse die Gemeinde Jesu eine Entscheidung treffen: „So we have to choose wether we want to please or to save the people“ (: 20). Es gehe darum, immer wieder auf das hinzuweisen, „was die Reformation im Herzen des Evangeliums gefunden hat: Die Errettung ist allein durch Jesus Christus möglich, allein durch Gnade und durch den Glauben an Jesus Christus“ (Parzany 1988: 13).

Schließlich sei eine biblisch-reformatorische Erneuerung der Missionstheologie nicht nur für das geistliche Leben der Kirche, sondern auch für die sozio-politischen Herausforderungen in Europa wichtig. „Theologische Konzepte, die von der Aufklärung beeinflusst“ worden seien, hätten „nicht nur großen Schaden angerichtet im geistlichen Leben der Kirche und bei den evangelistischen Bemühungen der christlichen Gemeinde“, sondern seien „auch darüber hinaus nicht in der Lage ... gültige Lösungen anzubieten für die Hauptkrisengebiete, die wir heute haben, wie z.B. die Ökologie-Krise oder Fragen der Ethik im Hinblick auf die verschiedenen Gebiete der Gen-Technologie oder den ganzen Fragenkomplex, wie wir die Ganzheit des menschlichen Lebens wiedergewinnen können“ (: 13). Durch eine solche biblisch-praktische Erneuerung könnten die im europäischen Kontext großen Möglichkeiten der Volkskirchen genutzt werden.

„I am convinced, Europe's mainline churches have a mission. But it is not a matter of methodology whether the churches will fulfill their mission or not. Above all it depends on whether or not they will regain a clear biblical understanding of the gospel. The most paralyzing blocks which prevent us from effectively implementing our mission exist within the churches not outside. Europe is longing for the gospel of Jesus Christ. God has given us tremendous possibilities.“

3. Evangelistische Bischöfe und andere Chancen des volkskirchlichen Kontexts

Worin sieht Parzany die großen kontextuellen Chancen missionarischer Arbeit innerhalb der Landeskirchen? *Zunächst* verweist er auf die (damals noch!) großen finanziellen und personellen Mittel der Landeskirchen. *Dann* führt er die kulturelle Akzeptanz der landeskirchlichen Strukturen ins Feld. Im Gegensatz zu den Freikirchen müßten die Landeskirchen weniger Vorurteile überwinden: „Obwohl die meisten Menschen keinen intensiven Kontakt zur Kirche haben, freuen sie sich über einen Besuch des Pastors“ (: 13). Diese Chance sollte die Kirche zur Evangelisation nutzen, nicht nur, um sich als

„Dienstleistungsbetrieb in den religiösen Markt“ einzureihen und die religiösen Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen (: 19). *Drittens* könnten in den Kirchen Zellen christlicher Gemeinschaft aufgebaut werden, die Christen ein Zuhause böten und eine offene Einladung für Menschen darstellten, die Jesus noch nicht folgen. Dies sei angesichts von Distanz und Isolation in Kirche und Gesellschaft eine große Chance. „Those who earnestly want to be christians should gather in home- groups for teaching, having Holy Communion, caring and sharing in love for each other, doing even baptism there. ... I am convinced that mainline churches in Europe facing the special challenge of isolation within mass societies are called to build cells of christian fellowship which are an open invitation to the people not following Jesus yet“ (: 21).

Viertens weist Parzany auf die Chance öffentlicher Verkündigung hin und stellt die provozierende Frage: „Why don't we have bishops and church presidents who get involved in preaching twice or three times a year for a week in a city hall of a major town. Looking into the churches of East Africa I become a bit jealous seeing church leaders involved in public evangelization. ... It would be an encouraging token that evangelism really is a high priority of the church“ (: 21). *Fünftens* sieht Parzany die durch Pietismus und Erweckungsbewegung entstandene besondere Art missionarischer und sozialer Arbeit in freien Werken innerhalb der Volkskirche als bedeutsame missionarische Chance:

„Since the church institution as a whole is moving slowly like a huge ship, independent associations have been formed within the church in order to take up responsibility for instance in the field of evangelism or church youth work or world mission. ... Their members decided to stay within the church although they saw the failure of weakness of that church system which we call 'Volkskirche'. ... YMCA, Christian Endeavour, Fellowships are examples of that type of work. When I talk about mainline churches I always include the activities of these groups. ... The Holy Spirit has not decided to settle down in a parish structure only“ (: 21/22)

4. Koalition statt Ghetto

Nachdem Parzany die Chancen des volkshkirchlichen Kontextes für die Evangelisation aufgezeigt hat, ermutigt er zur Zusammenarbeit im Rahmen dieses Kontextes. Christliche Einheit geschieht nach Parzany nicht dort, wo man Organisationen fusioniert, sondern wird sichtbar, wo Christen gemeinsam evangelisieren (vgl auch LV 7). Trotz aller Probleme sieht er in der Volkskirche „great chances for Christians from different backgrounds who are one in the Lord Jesus Christ to serve him in evangelism“ (: 22). Er bedauert die abgrenzende Haltung mancher Christen, „who are very much afraid and suspicious of other christians. As a result they hide themselves behind high fences in a christian ghetto, which separates them even from other diciples of the Lord Jesus Christ and separates them even more from their non-believing fellow men who badly need the gospel of salvation through Jesus Christ“ (: 22).

Die doppelte Betonung einer klaren biblischen Verkündigung verbunden mit traditions- und denominationsübergreifender Gemeinschaft in der Evangelisation steht am Schluß. Ausgehend von dieser Sicht könnten „die Landeskirchen den Rahmen für eine große Koalition aller Christen bilden, die für die eine Aufgabe der Evangelisation arbeiten“ (: 22)

Insgesamt kann Parzanys Beitrag gedeutet werden als Ermutigung innerhalb des kirchlichen Kontextes einen biblisch-missionarischen Weg zu gehen, jenseits von Isolation

und Anpassung. Um die Chancen des volkskirchlichen Kontextes nutzen zu können, ohne ihren Gefahren zu erliegen, benötigt die Gemeinde Jesu geistliche Erneuerung und geistliche befähigte Leiter sowie eine feste Verankerung in der biblischen Botschaft. Beide Themenbereiche werden in Arbeitsgruppen behandelt, die im folgenden dargestellt werden.

D. Gott erleben und bezeugen (van der Weele)

Die Arbeitsgruppe „Spiritual Renewal in Church Leadership“ (Van der Weele 1988: 79-96) unter der Leitung des Niederländers T. van der Weele arbeitete auf der Grundlage von drei Vorträgen (T. van der Weele, A van Heusden, Leen La Revière, : 81-96). Anschließend legte sie eine Zusammenfassung ihrer Arbeit in Form von „keynote statements from the workshop“ vor (: 79-80). Folgende Schwerpunkte ergeben sich aus den Vorträgen und den „keynote statements“:

1. Das Gotteserlebnis als Zentrum multidimensionaler Erneuerung

Die grundlegende Aufgabe erneuerter Mission in Europa sei es, das geistliche Vakuum, das durch die Aufklärung in Europa entstanden sei, zu füllen. Der europäische Kontext wird durch die Aussage charakterisiert: „people seek experiences“ (: 79). Auf diesem Hintergrund sei eine biblische Theologie darüber nötig, was es bedeute, *Gott zu erleben*. Leiter, die die Gegenwart Gottes praktizierten, stellten eine Schlüsselforderung zur Erneuerung von Kirche und Mission in Europa dar: „We need leaders who are models of personal spirituality, who practice the presence of God“ (: 79). Eine „definition of renewal“ wird nicht ausdrücklich formuliert, ist jedoch im ganzen Beitrag impliziert, und kann so verstanden werden: *geistliche Erneuerung bedeutet, die Gegenwart Gottes vertieft zu erleben, und dadurch im persönlichen und gemeinschaftlichen Menschsein verändert und in der Evangelisation zu den Nöten einer Welt ohne Christus hingewendet zu werden.*

Wie *geschieht* „Erneuerung“? Die Gruppe weist darauf hin, daß das Alte und das Neue Testament sowohl den „Prozeß“ als auch das besondere „Ereignis“ der Erneuerung betonten. Konferenzen wie ELCOWE selbst könnten solche *Ereignisse* („moments of inspiration“) darstellen, bei denen Einzelne bewegt und durch sie Gemeinschaften erneuert werden könnten. Voraussetzung sei, daß der Heilige Geist Raum bekomme, zu wirken. Der andauernde *Prozeß* der Erneuerung sei für das Wachstum der Gemeinde lebensnotwendig. Van der Weele zitiert A. Glasser: „Ich glaube nicht an Gemeindegewachstum. Ich glaube an Gemeindegewachstum und Erneuerung, denn jede Gemeinde trägt den Keim des Verfalls in sich. ... Es gibt keine Gemeinde, die vorgeben kann, immer treu zu bleiben. Als Einzelne und als Versammlungen brauchen wir die ständige Erneuerung durch den Heiligen Geist“ (: 81).

a) Erneuerung und Evangelisation

Worin besteht die *Beziehung zwischen Evangelisation und Erneuerung*? Der Bericht warnt, daß eine einseitige Betonung von Erneuerung zur Nabelschau und zur Vernachlässigung der Welt ohne Christus führen könne. Auf der anderen Seite garantierten evangelistische Aktivitäten nicht automatisch auch geistliche Erneuerung. Vielmehr gehe es darum, daß die Gemeinde insgesamt sowohl in ihrer Sammlung als auch in ihrer Sendung von der

verändernden Kraft des Heiligen Geistes geprägt werde. Einen Abschnitt aus der *Stuttgarter Erklärung* von 1987⁷⁰ aufgreifend, betont van der Weele, daß Evangelisation und Erneuerung eine unlösbare Einheit als „growing Christ-likeness before the world“ bilden müssten.

b) *Erneuerung und menschliche Kreativität*

Ein weiterer Bereich geistlicher Erneuerung betrifft die menschliche Kreativität. Erneuerung und Evangelisation in Europa stünden im Kontext erneuerten Menschseins und *erneuerter Kreativität* (vgl. Bockmühl 1990: 11, 104/5). Leen La Riviere weist in seinem Beitrag darauf hin, daß Erneuerung eine vertiefte Erfahrung des Reiches Gottes als eines kreativen Reiches sei: „Die Gaben des Heiligen Geistes haben eine viel weitere Bedeutung und Implikation als viele sehen. Er ist die Tür in das kreative Reich Gottes“ (: 89). Demnach bedeute erneuerte Leiterschaft auch, die geistlichen und natürlichen Gaben der Einzelnen zu fördern, so daß ein tiefes geistliches Leben in der „imitatio Christi“ sich mit vielfältiger (z.B. künstlerischer) Kreativität verbinde. Gerade diese Kreativität werde für die kommenden Herausforderungen in Gesellschaft und Kultur benötigt.

c) *Erneuerung und neue Gemeinden*

Eine weitere Fragestellung in Zusammenhang mit geistlicher Erneuerung war die Frage: Sollen *neue Gemeinden gegründet oder alte erneuert* werden? Einerseits stellt Van Weele fest, daß der Trend zur Gründung neuer Gemeinden stärker werde, weil Menschen ein gesundes Gemeindeleben suchten, und die Institution Kirche die Botschaft von Christus oft eher blockiere als fördere. Er zitiert J. Ellul, der meint: „The Gospel must not be associated directly with the institutional Church. What French people reject is the institutional Church, not Christianity“ (: 85). Andererseits weist Van Weele auf die Problematik „ungeduldiger“ Gemeindegründungen hin: „fast growth can also turn into fast decay.“ Auch neugegründete Gemeinden müßten schließlich erkennen, wie schwer fortlaufende Erneuerung sei (: 82). Das schließt aber die Notwendigkeit der Neugründung nicht aus. Van Weele befürwortet die Neugründung vor allem dort, wo Menschen in Europa aufgrund kultureller Grenzen nicht mit dem Evangelium erreicht würden: „In NEW church planting, many missionaries can be put to work“ (: 84). Außerdem hält er - langfristig - Zusammenschlüsse unabhängiger, neugegründeter Gemeinden und evangelikaler Gemeinschaften innerhalb der großen Kirchen für wichtig. Solche Zusammenschlüsse seien angesichts des Trends der traditionellen Kirchen zum Pluralismus nötig (: 85).

d) *Erneuerung und Kultur zwischen Stadt und Land*

Die Spannung zwischen dörflicher und städtischer Kultur in Europa spiele in der Frage geistlich-charismatischer Erneuerung und Mission eine ebenso wichtige Rolle wie theologische Fragen. Die charismatische Bewegung mit ihrer Bereitschaft, ihren Glauben

⁷⁰ „Die Erklärung ist aus einer Konsultation der Kommission für Weltmission und Evangelisation (KWME) des ÖRK hervorgegangen, die vom 23.-27. März 1987 in Stuttgart stattfand. Es nahmen 46 Personen an dieser Konsultation teil. Etwa die Hälfte ... bekannte sich zu einem explizit 'ökumenischen' Missionsverständnis, während die andere Hälfte „evangelikale Identität“ und Nähe zur Evangelischen Allianz und Lausanne-Bewegung betonte“ (Wietzke 1993: 353). Die vollständige Dokumentation der Konsultation findet sich bei V. Samuel/ A. Hauser (Hg.), *Proclaiming Christ in Christ's Way - Studies in Integral Evangelism*, Oxford: Lynx, 1989.

gefühlsmäßig und öffentlich zum Ausdruck zu bringen, sei weithin im urbanen Kontext entstanden. Die dörfliche Kultur, in der die privaten Freiräume gering sind, führe dazu, daß die Menschen ihre sehr persönlichen Überzeugungen und Gefühle lieber für sich behielten oder nur im sehr privaten Raum äußerten. Darum könnten charismatische Formen nicht einfach in die Dorfkultur implantiert werden. Diese kulturellen Unterschiede müßten verstanden werden, wenn es um geistliche Erneuerung und Mission in Europa gehe: „I would like to propose that we need to train European leaders in missiology, in order to reach out to the many different sub-cultures, but also to reach across theological barriers. Europe is a mission field. European theology needs to become firmly rooted in missiology“ (: 79). Mit anderen Worten: die NEE im Sinne geistlicher Erneuerung muß die kulturellen und theologischen Gegebenheiten und Grenzen erkennen, ernstnehmen und in Liebe überwinden helfen. Denn: „It is together with all saints ... that we will know the content of the love of Christ.“

e) *Erneuerung, Jugend und Frauen*

Geistliche Erneuerung und Mission in Europa müsse die ganze Gemeinde einschließen und aussenden, auch *Frauen und junge Menschen*. Darum sollten ältere Leiter dafür sorgen, daß auch Frauen und jüngere Leute in Leitungspositionen berufen würden. Beides bedeute, die Bereitschaft zur Demut und zu lernen, daß die europäisch-kulturelle Sicht über die Rolle der Frau und der Jugendlichen nicht unbedingt die biblische sei. A van Heusden meint in seinem Beitrag, daß das Bild der Frau in den Gemeinden oft der Sicht der Mittelklasse nach der industriellen Revolution entspreche. Die Bibel hingegen mache deutlich, daß Gott den Frauen wichtige Rollen in der Geschichte Israels und der Gemeinde zugetraut habe (: 86). Van der Weelen hält die mangelnde leitende Beteiligung von Frauen und Jugendlichen in der Mission der Gemeinde in Europa für ein Unrecht: „My personal concern is that our failure to grasp God's plan for the whole church, including youth and women, could create conditions of unrighteousness in the Church, which becomes a shadow, a curtain between God and us. When we feel that the Church is in need of renewal, should we not look at pockets of unrighteousness as well?“ (: 84). Bezüglich junger Leiter stellt Van Heusden fest, daß junge Leiterschaft immer gesuchter werden wird. „Youth after a period of depression and neglect in the early eighties is a sought-after commodity and the premium set on young leaders will increase“ (: 86).

2. *Geistgeleitete und kulturliterate Leiter*

In dem Bericht der Arbeitsgruppe wird deutlich, daß die oben skizzierten Anliegen und Facetten geistlicher Erneuerung nicht möglich sind, ohne die *Erneuerung der Leiter und Pastoren*. Die Herausforderung für die Pastoren und Leiter bestehe in der Bereitschaft, kulturelle und theologisch-denominationalle Grenzen zu überschreiten, sich neu vom Heiligen Geist beschenken zu lassen und Risiken einzugehen, um der Verlorenen willen. Europa braucht „shepherds who are compassionate. The sheep of Europe are harassed with wolves around. Can we break through our cultural models and theological limitations? ... Do we as leaders, in this day of cultural diversity, need a new gift of the Spirit, the missionary gift enabling us to cross both cultural ... as well as theological barriers. ... do we take the risk ... for

the sake of the lost ...?“ (: 80). Die Pastoren seien der Schlüssel, gerade weil es letztlich um die Priesterschaft aller Gläubigen, um ganze die Gemeinde, gehe. Folgende Bereiche benennt der Bericht als Brennpunkte geistlicher Leiterschaft: Ausbildung der Pastoren, Autorität der Bibel, Entscheidung für Evangelisation, Erkenntnis der Verlorenheit der Welt ohne Christus, Schlüsselfunktion der Predigt, Einbezug der ganzen Gemeinde, Wiederentdeckung der Häuser als Dienstzentren und Gebet für erneuerte Leiter. Insgesamt gehe es darum, die Heiligen für den Dienst in der Kraft des Heiligen Geistes und im Bezug zur eigenen Kultur auszurüsten (: 83).

Die *Ausbildung von Leitern* wird als zentrale Notwendigkeit verstanden. Sie müsse geprägt sein von kontinuierlicher physischer, geistlicher und sozialer Unterstützung (vgl. Boshers 1998: 25). Als wichtige Herausforderungen und Ziele für das Leiterschaftstraining werden genannt: (a) klares Verhalten im Beziehungsbereich (zwischen Geschlechtern), (b) Ausdruck von Wertschätzung und bewußtes, gabenorientiertes Einsetzen von jungen Leuten, (c) 30- bis 40jährige müßten ihre Häuser und Familien öffnen und bereit sein, Verantwortung zu übernehmen, (d) intellektuelle Frische, (e) praxisbezogene Leiterschaft: „Our leaders must be seen to be leaders“, (f) Vertrautheit mit der Kunst- und Sportkultur der Gegenwart: „The artforms and sports are the language of the illiterate. Unless we learn to communicate in that way, a great number of people will not even hear what we are saying“ (:88).

3. Geöffnete Grenzen zur christologischen Mitte

Geistliche Leiter in der Missionsarbeit in Europa benötigen nach den Aussagen des Berichtes einen *weiten theologischen Horizont, der sich auf die christologische Mitte hin orientiere*. Im Rückbezug auf Paul Hieberts Konzept des „centered set“ (im Gegensatz zum „bounded set“ [Hiebert 1978])⁷¹, plädiert van der Weele dafür, sich gemeinsam um ein christologisches Zentrum zu sammeln, anstatt darüber zu urteilen, wer „drin“ und wer „draußen“ sei:

„A ‘bordered set’ has a fixed border, if you do this and that you are ‘IN’, if you do that or that you are ‘OUT’. A ‘centerd set’ of values speaks of a clear center to whom one is related. If you are related to that center, just like I am, we belong to each other. Relationship, not rules ... is the starting point. It is easy to see how this can apply to Christology. Are we gathering around the same biblical Christological center or are we judging who is ‘IN’ and ‘OUT’?“ (Majuskeln im Original, : 85).

Gerade bezüglich des Wirkens Gottes in der katholischen Kirche z.B. in Italien oder Österreich, aber auch in der Beziehung zwischen Charismatikern und Evangelikalen sei ein solches christologisches Konzept hilfreich. Diese Sicht schließt jedoch eine Betonung der Verlorenheit der Menschen ohne Christus mit ein. „We urgently need a restatement of the lostness without Christ“ (: 83). Es geht nicht um einen allgemeinen soteriologischen Inklusivismus, sondern um den Abbau aller zweitrangigen Grenzen zugunsten einer

⁷¹ „In the centered set, everyone who has turned and is moving toward the center of Christian faith, viz., the person of Jesus Christ and the coming of God’s Kingdom in him, is included and invited to participate. Repentance, or change of allegiance, and the intion of following Jesus include one in the Christian community whose boundaries are flexible, extended outward to include all who have turned Christward. This is true regardless of the moral distance from the center and regardless of the amount of biblical knowledge one has about God or any doctrines the church may hold dear. While it is true that all who are moving toward Jesus Christ are being changed into his likeness by the transforming work of the Holy Spirit ... there is no distance from that center so great that one cannot start and from the outset participate in the community of believers“ (Minton 1998: 71/72). Vgl. §5, IV.

gemeinsamen Identifikation mit der biblisch-christologischen Mitte. Die Arbeitsgruppe hat damit einen weiten Bogen gespannt, in dem verschiedene Aspekte geistlicher Erneuerung mit der Herausforderung zu Leiterschaft und christologisch-zentrierter Missiologie in Europa verbunden wurden. Schon in der Gruppe selbst wurde erwähnt, daß die Autorität der Bibel für eine solche Erneuerung grundlegend ist. Die folgende Arbeitsgruppe beschäftigte sich mit der Bibel als Inhalt und als *Methode* der Mission in Europa.

E. Von der Bibel zu Jesus Christus (Macdonald)

Nachdem sich die von Van der Weele geleitete Arbeitsgruppe mit dem Zusammenhang von geistlicher Erneuerung und Mission in Europa beschäftigt hatte, ging es bei Fergus Macdonald, dem damaligen Leiter der schottischen Bibelgesellschaft, um den „Gebrauch der Heiligen Schrift in der Evangelisation heute“ (Macdonald 1988: 97-100). Einleitend stellt Macdonald fest, daß der Gebrauch der Heiligen Schrift in der Evangelisation neutestamentliche und kirchengeschichtliche Vorbilder hat: „Paul’s summary of the New Testament Kerygma (1 Cor 15: 3-8) emphasises that it is ‘according to the scriptures’.“ Evangelistische Begegnungen mit Heiden, Juden und „Gottesfürchtigen“ bezogen sich in den Berichten der Apostelgeschichte immer auf die Schrift „although the point of contact and the general frame of reference differs“. Auch in der Geschichte der Kirche gingen „Bibel und Evangelisation Hand in Hand“. A. v. Harnack habe bezüglich des Bibellesens in der frühen Kirche festgestellt: „The regular way to become a convinced christian was to read the Holy Scriptures“ (: 97). Darüberhinaus bestehe zwischen dem Wachstum der Gemeinde und der Zugänglichkeit der Bibel in der Muttersprache ein direkter Zusammenhang.

Den Hauptteil des Vortrages nehmen praktische Beispiele für den Gebrauch der Bibel in der Evangelisation - vor allem im Rahmen der Bibelgesellschaft - ein. Es werden nationale und regionale Bibel-Aktionen wie zB das „Jahr der Bibel“ in Schottland 1988 vorgestellt. Weitere Möglichkeiten bildeten Bibel-Ausstellungen und systematische Bibelverteilung in Gefängnissen und von Haus zu Haus. Das Ziel bei allen diesen Aktionen sei es, den Menschen die Aussagen der Bibel in ihrer Bedeutung für heute zeigen. Als Vorteil solcher Aktivitäten wird die breite Basis für ökumenische Zusammenarbeit am Ort und die Funktion als „Sprungbrett“ zu weiteren evangelistischen Veranstaltungen genannt

Für die NEE bedeutet das, daß die *kulturelle Vertrautheit* mit der Bibel im europäischen Kontext als Anknüpfungspunkt für die Evangelisation genutzt werden kann. Aus kultureller Vertrautheit soll *persönliche Vertrautheit* mit Jesus Christus, dem zentralen *Inhalt* der Bibel, werden. Auch die *ökumenische Dimension* der NEE kann hier gut umgesetzt werden, ohne zum Brems-Faktor zu werden. Das Studium der Bibel als unvoreingenommenes Quellenstudium über den Inhalt des christlichen Glaubens bzw. über Jesus Christus als zentrale Person, kann eine Quelle der persönlichen und gesellschaftlichen Erneuerung in Europa und ein *Weg* der NEE sein (vgl. K. Scheffbuch 1986: 81-86; Dumke/Frey 1991).

F. Zwischenbilanz: Identifikation ohne Identitätsverlust

Eine Grundlinie, die in der Stuttgarter Konferenz bisher sichtbar wird, ist die von John Stott formulierte „Identification without loss of identity“. Stotts Vortrag legt dafür das christologische Fundament. Parzany übertrug es in den Kontext der deutschen Landeskirchen. Die Arbeitsgruppe um Van der Weele fügte Hieberts Konzept von der christologischen Mitte als weiteres Denkmuster im gleichen Sinne hinzu, und sieht darin eine Chance zur Überwindung kultureller und denominationeller Grenzen zugunsten von Erneuerung, Leiterschaft und Mission. Macdonald zeigte die Rolle der Bibel als Identifikations- und zugleich Integrationspunkt christlicher Mission in Europa.

Nach dieser Standortbestimmung steht im folgenden die global-missionarische Perspektive im Mittelpunkt. Die folgenden beiden „visionary lectures“, von Patrick Johnstone, „Weltevangelisation - ein erreichbares Ziel“ (1988: 27-31) und Michael Griffiths, „Mission von Europa aus“ (1988: 42-49), stellen das Thema der Mission in Europa in den weiteren Kontext der Weltmission.

G. Europessimismus durch globale Perspektiven überwinden (Johnstone)

Patrick Johnstone ermutigt die Gemeinde Jesu in Europa, sich nicht von einem geistlichen Europessimismus lähmen zu lassen: „God has not finished with our continent. God can step in again to reveal his power!“ (Johnstone 1988: 27). Johnstone führte folgende Gründe für seine optimistische Haltung an:

Christozentrische Perspektive. Der Sieg Jesu Christi am Kreuz sei ein vollkommener Sieg gewesen. Damit werde die Weltgeschichte zur Geschichte Gottes („history is His Story“). Aus dieser Perspektive sollten die Nachrichten aus aller Welt interpretiert werden. Gott habe Erdbeben und Kriege in Mittelamerika, islamischen Fundamentalismus und die chinesische Kulturrevolution gebraucht⁷², um viele Menschen zu Christus zu führen und Gemeinden

⁷² Johnstone betont hier die Souveränität Gottes, der auch schlimme Geschehnisse zur Förderung seiner Mission in der Welt gebrauchen kann. Diese „Lesart“ der Weltgeschichte darf nicht einseitig verstanden werden, so als seien Naturkatastrophen, Kriege, Revolutionen etc. unmittelbar „His story“. Sowohl die Rätselhaftigkeit des göttlichen Handelns (Deus absconditus) als auch die Wirksamkeit des Teufels und der menschlichen Sünde in Kriegen und gewaltsamen Revolutionen würden dann zu wenig ernstgenommen. Wenn Menschen auch durch einen Krieg beginnen nach Gott zu fragen, so steht der Krieg an sich zugleich im Gegensatz zu Gottes moralischem Willen. Gottes Heilsgeschichte ist nur im biblischen Zeugnis von Jesus Christus unmißverständlich zum Ausdruck gekommen und kann nur im *direkten* Bezug dazu in Welt- und Kirchengeschichte aufgewiesen werden, d.h. (1) dort wo „das Evangelium von Jesus Christus verkündigt wird“, (2) „wo die Gemeinde Jesu Christi geistliches Wachstum erfährt“, (3) wo Leben evangeliumsgemäß gestaltet wird, (4) wo die Gemeinde „im Sinne des NT missionarisch und diakonisch handelt“ (Wetzel 1984: 10). Beide, Heilsgeschichte und Weltgeschichte, stehen zweifellos unter der Herrschaft Gottes, dennoch ist es wichtig, „zu unterscheiden zwischen dem direkten Handeln Gottes in der Geschichte und Gottes Herrschaft in der Welt, die aber oft nicht direkt in Erscheinung tritt“ (: 11). Johnstones Sicht steht der lutherischen Unterscheidung zwischen dem *opus alienum Dei* und dem *opus proprium Dei* nahe. Das *uneigentliche Werk* Gottes entlarvt „die Sündhaftigkeit und Hilflosigkeit des Menschen vor Gott Gott läßt es in seiner Güte zu, daß der Mensch Ungemach, Verzweiflung, Schmerz und anderes Leiden erfährt, um ihm von menschlicher Kraft und Weisheit loszubinden und Raum für das *eigentliche Werk* Gottes ... zu schaffen, in dem Gott ihn mit seinem Wort tröstet und ermutigt. Die einen werden durch das uneigentliche Werk Gottes verstockt, die anderen öffnen sich, in die Sackgasse geraten, der Liebe Christi“ (Ahonen 1996: 89).

wachsen zu lassen.⁷³ Johnstone warnt jedoch davor, Mission auf die leichte Schulter zu nehmen: So wie der Sieg Jesu Christi am Kreuz teuer gewesen sei, so koste auch die Verkündigung der freien Gnade Opfer: „The finishing of world evangelisation will require a level of sacrifice in time, resources and personnel which we must expect of European christians.“ Doch Christen würden von der Gewißheit getragen, bereits auf der Seite des Siegers zu stehen: „This makes us spiritual optimists. ... Our world view is changed because of the Cross. We see things from our heavenly perspective - seated with Christ on His throne - now!“

Weltweites Gemeindegewachstum. Ein zweiter Grund für missionarischen Optimismus im Blick auf Europa sei das weltweite Wachstum der „Früchte“ europäischer Missionsarbeit der vergangenen zweihundert Jahre. „How many know that we are living in the time of the greatest ingathering of souls into the Kingdom of God the world has ever seen?“ (: 28). Vor allem die letzten 40 Jahre seien von starkem weltweitem Gemeindegewachstum geprägt.

Mission aus dem Süden. Ein dritter Grund neuer Hoffnung für Europa sei die Mobilisation neuer Missionskräfte in Asien, Afrika und Lateinamerika. „The number of non-North-Atlantic culture missionaries is rapidly increasing. ... Over 10 % of my own mission's front-line missionary force is now Asian, Latin American and African“ (: 28). Schließlich führt Johnstone an, daß es möglich sei, die Welt bis zum Jahr 2000 zu erreichen - auch wenn die geographischen, ethnolinguistischen und urbanen Herausforderungen immens seien. Entscheidend seien nicht menschliche Möglichkeiten, sondern Gottes Kraft für sein Volk: „He is ever ready and willing to embrace us, His bride, and pour out the blessings we need. Pentecost is past, the power is available. World evangelization is a present possibility“ (: 31).

Johnstone stellt die Neuevangelisierung Europas in den Kontext globaler Mission und ermutigt dazu, missionarischen Europessimismus durch eine christozentrische Perspektive und durch die Wahrnehmung des Wirkens Gottes durch Gemeinde- und Missionswachstum in der Dritten Welt zu überwinden. Damit berührt Johnstone als erster auf der Stuttgarter Konferenz die Tatsache, daß der Schwerpunkt der Gemeinde Jesu sich bereits seit Anfang der 1980er Jahre in die Zwei-Drittel-Welt verschoben hat, und verbindet diese Tatsache mit den Perspektiven für die Mission in Europa (vgl. Wetzel 1998; Walldorf 1996: 221ff).⁷⁴

⁷³ Johnstones Sichtweise, die in der missionstheologischen Tradition D. McGavrans steht und das Gemeindegewachstum als Hauptziel der Mission versteht (vgl. McGavran 1990: 40), ist nicht unumstritten. D. Bosch kritisiert, daß die alleinige Betonung des numerischen Wachstums „may, in fact, be a veiled form of escapism and thus a mockery of the true claims of the Christian faith. ... [It] robs the gospel of its ethical thrust“ (Bosch 1993: 382). Boschs Kritik ist berechtigt, wenn numerisches Wachstum auf Kosten theologischer und (sozial)-ethischer Vertiefung geht. M. E. kann jedoch weder McGavran noch Johnstone dieser Vorwurf gemacht werden. Es geht vielmehr darum, daß *christlich-sozialethische Verwirklichung* zunächst die *christliche-geistliche Wirklichkeit*, sprich Gemeinden von an Christus glaubenden Menschen, voraussetzt: „Das soziale Anliegen der Christen wird niemals greifen können, wo es nicht eine genügend große Anzahl von hingeebenen Christen gibt, die es überhaupt vertreten können“ (McGavran 1990: 41). Auch das Manifest von Manila 1989 betont diese Sichtweise: „Evangelism is primary because our chief concern is with the Gospel, that all people may have the opportunity to accept Jesus Christ as Lord and Savior“ (MM A,4). Der numerische Ansatz ist demnach m.E. nicht abzulehnen, muß aber unbedingt mit der theologischen und sozialethischen Dimension zusammengesehen werden. Das Ziel der Mission ist eine numerisch, geistlich-theologisch, sozial-ethisch und evangelistisch wachsende und wirkende Gemeinde, die ihren Herrn Jesus Christus in Wort und Tat bezeugt (vgl. Bosch 1993: 385-389; Stadelmann 1996: 121-143).

⁷⁴ D. Bosch hat mit Recht auf die Notwendigkeit missiologischer Erneuerung europäischer Theologie durch Impulse aus Afrika und Asien hingewiesen. Europäische Theologie habe sich „viele Jahrhunderte lang ... in der

H. Das eine Evangelium für Europa und die Welt (Griffiths)

1. Faktoren europäischer Auftragsungewißheit

Michael Griffiths geht in seinem Beitrag „Mission from Europe“ (Griffiths 1988: 42-49) von der These aus, daß der von Johnstone angesprochene missionarische Europessimismus und die mangelnde europäische Beteiligung an der Weltmission ihre Ursachen in der gleichen Wurzel haben. Er analysiert diese Situation und zeigt Wege zur Überwindung auf. Zunächst wendet er sich dem Rückgang des europäischen Beitrages zur Weltmission zu, für den er eine Reihe von Faktoren verantwortlich macht.

Erstens bestehe die Fehlvorstellung, daß Mission vor allem Entwicklungshilfe sei, die in den nun entwickelten Ländern, wie z.B. Japan, längst nicht mehr nötig sei. Ebenso fehl gehe die Vorstellung, daß die „Zeit der Mission“ vorüber sei, weil in allen Kontinenten nun einheimische Kirchen bestünden. Dabei würden die großen fortbestehenden Herausforderungen z.B. in der moslemischen Welt und Asien übersehen. *Zweitens* führe die Fehlplatzierung von Missionaren als „Lückenstopfern“ in einheimischen Kirchen zu der Annahme, daß Mission nicht mehr dringlich sei: „There is never any problem in filling a person's programme with something more or less useful in human terms“. Stattdessen sei die Hauptbetonung darauf zu legen

„that personnel are using their time at the cutting-edge of churchgrowth. ... Especially in the more ecumenically orientated missions there has been a tendency to apply missionaries to every odd job going, rather than put them into the frontline of evangelism and churchgrowth. It is here that McGavran's comments need to be treated most seriously. European missions need to re-examine their policies and reaffirm their commitment to evangelism and church-planting“ (: 45/46).

Ein *dritter* Grund für Europessimismus und Missionsmüdigkeit sei die Schwächung biblischer Überzeugungen durch pluralistische oder universalistische Theorien wie Karl Rahners Konzept der „anonymen Christen“ in den Weltreligionen. „Our fear of being misunderstood as racists means that many Christians in Europe today are far less certain than they once were 'that there is no other name' and that 'no man comes to the father' except through his son Jesus Christ“ (: 46). Besonders bemerkenswert ist Griffith's *vierter* Punkt. Er weist auf die paradoxe Möglichkeit hin, daß die *Entdeckung* Europas als Missionsfeld geradezu Anzeichen einer *Verdeckung* der Mission sein könne.⁷⁵ Der Hinweis auf die prioritäre Bedürftigkeit des europäischen Missionsfeldes weise zwar auf die richtige Tatsache hin, daß „most European countries could claim to have more unevangelised people than in Korea, Singapore or Kenya“, allerdings könne dahinter manchmal eine Ausrede für den mangelnden Einsatz in der weltweiten Mission verstecken. Darüberhinaus habe die Einsicht in den wenigsten Fällen zu entschlossener Mission in Europa geführt: „we are not really being very successful here either, laypeople delegating evangelism to professional clergy, many of whom sadly do not set a model of evangelism“ (: 46). *Fünftens* sieht Griffiths in Europa vielfach eine mangelnde Bereitschaft, materielle und persönliche *Opfer* zu bringen. *Sechstens*

Atmosphäre der 'Christenheit' „die auf der Grundlage einer Symbiose zwischen Kirche und Staat funktionierte und in der es, offiziell, keine Ungläubigen gab“ entwickelt (1995: 27/28). Dieser (missions)theologischen Erneuerung fügt Johnstone hier die missionsgeistliche und missionsstrategische Erneuerung durch eine globale Perspektive bei. Für entsprechende Entwicklungen in der Römisch-Katholischen Kirche siehe Omer Degrijse, *Der missionarische Aufbruch in den Jungen Kirchen* (Aachen: Missio-Aktuell-Verlag, 1984).

⁷⁵ Vgl. die entsprechende Argumentation bei Papst Johannes Paul II., §2, II. H. 3.

beklagt er die missionarische *Irrelevanz* vieler theologischer Ausbildungsgänge: „missionaries are not given pastoral training and pastors are ignorant of missionaries and their problems.“

2. Erneuerung der Auftragsgewißheit

Seiner Analyse europäischer Auftragsungewißheit stellt Griffiths Vorschläge zur Überwindung der missionarischen Lähmung in Europa gegenüber. Für ihn bilden dabei das welt- und das europamissionarische Engagement eine Einheit. Eine *primäre* Notwendigkeit im Zuge missionarischer Erneuerung sei der missiologische Unterricht in allen theologischen Ausbildungsgängen, „so that all ministers have an understanding of Mission, and can teach their churches about their responsibilities, and pastor successfully those the church sends out as missionaries. Our biggest problem is that we have failed to educate the teachers of the churches in Mission. This crucial first step requires that we train more experienced field missionaries as competent missiologists“ (: 48).

Darüberhinaus müßten falsche Vorstellungen von Mission bei allen Gemeindegliedern überwunden werden, zB. durch die Veröffentlichung von einfach und klar geschriebenen Taschenbüchern über die Mission. *Drittens* sei eine ganzheitliche Sicht von Mission zu entwickeln. Mission beginne vor der eigenen Haustür und sei rund um den Globus relevant. „It is one world. If there were much more effective evangelism in our own countries, this would stimulate mission on a much wider canvas“ (: 48). *Weiter* entscheidend sei die Überwindung des Klerikalismus und die Aufhebung der prinzipiellen Unterscheidung von Laien und Klerus. „Our ministers must be taught to lead their fellow-Christians into active witness by their example, and see their own task as trainers responsible for mobilising the whole church. We must train all ministers to become conductors of orchestras, rather than pulpit primadonna soloists“ (: 48). *Fünftens* müßten die europäischen Gemeinden das multi-religiöse Missionsfeld im eigenen Kontext entdecken:

„There are significant minorities in European cities of Turks, Greeks, Sikhs, Pakistanis, Bangladeshis, Vietnamese, Kampuchians, Arabs and Chinese mainlanders, to name a few, who can and should be reached with the Gospel where they have come as workers, refugees, businessmen or students. ... This ‘missionsfield in our midst’ where people may be much more open to friendship and evangelism, must be staffed. ... The best workers are those who have been working in the migrant homelands, and know the language and culture well“ (: 48).

Sechstens betont Griffiths die Wichtigkeit, die kreativen Spannung durchzuhalten zwischen Toleranz Andersglaubenden gegenüber und der festen Überzeugung, daß Christus der einzige Weg zum Vater ist, und alle anderen Religionen nicht retten können.⁷⁶

Griffiths macht deutlich, daß der missionarische Europessimismus mit theologischen, strategischen und persönlichen Fehlhaltungen, die die Weltmission insgesamt betreffen, zusammenhängt.⁷⁷ Effektive Mission weltweit und in Europa benötigt nach Griffiths ein biblisch geprägtes Missionsverständnis, in dessen Mittelpunkt die Verkündigung des Evangeliums und der Bau der Gemeinde steht, das an Jesus Christus als dem einzigen Weg zum Vater festhält und das in der Ausbildung von Pastoren und in der Unterweisung der

⁷⁶ Vgl. die hilfreiche Unterscheidung H. Hempelmans von Sach- und Persontoleranz (1995: 156; 1996: 31)

⁷⁷ Es geht in Griffiths' Beitrag vor allem um das, was die ökumenische Konsultation von Nonnenweiher 1989 als die „Auftragsungewißheit“ europäischer Kirchen bezeichnet hat (siehe unten, § 4, IV. A. 4.).

Gemeinde eine wichtige Rolle spielt. Nach diesem Blick in die globale Weite und die missionstheologische Tiefe, beschäftigte man sich im Rahmen eines Nachmittags-Plenums damit, was ein solches Missionsverständnis in den konkreten Herausforderungen und Chancen des europäischen Kontextes bedeutet.

I. Identität statt Isolation (LICC)

Das *London Institute for Contemporary Christianity* (LICC) lieferte im Rahmen einer Nachmittags-Plenarsitzung eine missiologische Interpretation der europäischen Kultur als Hindernis (Barriere) und als Chance (Brücke) für das Evangelium.⁷⁸

1. Barrieren

(1) Das säkulare Denken trennt mit angeblich objektiver Wissenschaftlichkeit Fakten von Glaubensüberzeugungen und verweist die Bibel in den Bereich des Glaubens. Gott spielt für das Leben im Bereich der Fakten keine Rolle mehr. Seinen Platz hat der Staat eingenommen, der Glück, Gesundheit und Wohlstand vermitteln soll.

(2) Sinnfragen können nicht definitiv, sondern nur individuell-pluralistisch beantwortet werden. Die Abwesenheit der Sinnfrage in der westlichen Wissenschaft führt zu einer verstärkten Aufnahme fernöstlicher religiöser Vorstellungen. Religion im allgemeinen wird peripher.

(3) Verschiedene Prozesse kultureller Entfremdung zwischen Kirche und europäischer Kultur: (a) die Kirche ist entfremdet von der Wohn- und Lebenswelt der *Arbeiter*. (b) *Jugendliche* sehen die Kirche oft als Institution, die sich aus Selbstschutz gegen Veränderungen sperrt. „It does not seem to understand ... the heartbeat of youth culture“ (LICC 1988: 33). (c) *Ausländer* werden in unseren Gemeinden oft nicht willkommen geheißen: „There is widespread ignorance, prejudice and even racism toward people from other lands“ (: 33) (d) *Männer* bilden lediglich die „Amtsschicht“ der Kirche, doch die Mitglieder sind überwiegend Frauen. Warum bilden die Männer eine Minderheit? „Is it that the Church gives the impression that Christian faith is about impossible standards, rather than about grace and forgiveness?“ (: 33).

(4) Eine „amputierte“ Botschaft, die das Evangelium zur harmlosen *Privatsache* macht. Eine „billige Gnade“ wird verkündet, die im Einklang mit der Kultur der Mittelklasse steht, aber nicht zu einem Christus-gemäßen Lebensstil führt und die „*Nachfolge des Denkens*“ (Entwicklung einer Christus-gemäßen Weltanschauung) außer Acht läßt.

(5) Eine untreue Kirche, die die Maßstäbe der Welt (Sicherheit, Wohlstand) zu den ihren macht: „too easily we take for granted what the so-called experts tell us we should believe and how we should act, or ... not act“ (: 34). Eine Kirche, die sich weltanschaulich und

⁷⁸ Diese Interpretation der Kultur entspricht der Lausanner Verpflichtung, die die menschliche Kultur in der Spannung zwischen Schöpfung und Sündenfall beschreibt: „Weil der Mensch Gottes Geschöpf ist, birgt seine Kultur Schönheit und Güte in reichem Maße. Weil er aber gefallen ist, wurde alles durch die Sünde befleckt. Manches geriet unter dämonischen Einfluß.“ (LV 10; vgl. auch den *Willowbank Report* [WR] 1). Die menschliche Kultur kann jedoch unter dem Einfluß des Heiligen Geistes gereinigt, transformiert und so zu einem Werkzeug der Evangelisation werden (vgl. WR 3).

ethisch vor dem Pluralismus beugt, sich nur selbst erhält, statt Zeichen des Reiches Gottes zu sein, sich spaltet und ihre theologischen Mitarbeiter nicht für die große missionarische Herausforderung ausbildet: „Pastoral leaders are trained to administer a religious organisation, not engage with the 80% of our population indifferent to committed Christian faith“ (: 34).

2. Brücken

(1) Die europäische Zivilisation ist geprägt von geistlicher, moralischer und intellektueller Verwirrung, weil kein Ersatz für die christliche Weltansicht gefunden wird. Darin liegt eine Chance für das Zeugnis der Kirche: „The Christian Church faces a newly ‘paganised’ Continent in which ever more exotic remedies are being tried to heal the sense of spiritual, moral and intellectual loss. It need not be ashamed of declaring (though with genuine compassion and costly involvement) that the various ills of European society are self-inflicted wounds through which God speaks a word both of judgement and hope“ (: 34)

(2) Die Gemeinde Jesu ist Teil der europäischen Kultur. Sie lebt inmitten dieser Kultur. Das Leben als Volk Gottes hat missionarische Kraft. Drei Schwerpunkte werden genannt: (a) *Eine fürsorgende Gemeinschaft*: „People are generally more impressed with what they see than with what they hear“ (: 35). Wenn die Gemeinde Jesu als „caring community“ lebt, wird sie wirksam sein. (b) *Ein von Christus erneuerter Lebensstil* bringt „a breath of the Kingdom of God into the midst of everyday living.“, das gilt vor allem für die Befreiung vom „Götzen des Wohlstandes“. (c) *Die Kraft des Heiligen Geistes*: „We should expect to see God bringing wholeness of life to all kinds of situations (not only those of illness), where human resources are unable to cope.“

(3) Was bedeutet das konkret für die Evangelisation der Gemeinde Jesu im europäischen Kontext? Es bedeutet, das Evangelium vom Leben, Sterben und Auferstehen Jesu und Gottes gegenwärtigem Wirken, dessen Ziel es ist „to recreate human beings in the likeness of His son“, so in die Lebensumstände der Europäer hineinzutragen, daß sie die Bedeutung dessen für sich erfassen können. Dabei geht es um eine „continuous activity of the whole Church“ (: 35), die aus ständiger geistlicher Erneuerung geboren tief in die Gesellschaft hineinreicht. „Europe is ... a tired and sceptical continent, living too much on the heritage of the past and dangerously close to running out of spiritual and moral fuel. Evangelism, when seen as an ecclesiastical enterprise, does not appeal to the majority of our peoples. It has to be done in such a way that the Gospel is commended by visible changes in the lives of both individuals and communities.“ Sichtbare Veränderung im Leben der Christen und Gemeinden und die konkrete Umsetzung der Überzeugungen des Evangeliums im kulturellen Bereich (Fernsehen, Radio, Theater, Literatur, Poesie, Kunst und Musik) können diesen schlafenden Kontinenten vielleicht evangelistisch aufwecken.

(4) Die wirksamste Re-Evangelisierung Europas könnte allerdings von Missionaren aus der „Dritten Welt“ ausgehen - so wie das römische Reich von seinen Grenzen her evangelisiert wurde. Wir brauchen die Zusammenarbeit mit den Christen aus der Dritten Welt „who have ‘evangelism in their blood’“ (: 36).

Welches Bild für die Mission in Europa ergibt sich aus dem Gesagten? Das größte Defizit im *Kontext* der modernen europäischen Kultur, die Unfähigkeit die Sinnfrage zu

beantworten (vgl. Newbigin 1989: 35f), ist zugleich die größte Chance für die Gemeinde, die sinngebende Hoffnung des Evangeliums zu bezeugen. Das größte Hindernis für die NEE sind allerdings ihre *Träger*, wenn sie sich im Denken und Handeln an die Welt anpassen, kulturell aber dennoch entfremdet von ihrer Umgebung leben, und Evangelisation nur als „Aktivität unternehmen“. Der angemessene *Weg* der NEE kann darum nur der des veränderten Lebens ihrer Träger als einer geistlich erneuerten Gemeinschaft in den räumlichen und ideellen Lebensbereichen der Menschen sein. Die Gemeinde muß heraus aus ihrer Isolierung und zugleich heraus aus ihrer Anpassung. Nur dann werden sowohl die *Quelle* als auch der *Weg* der NEE freigelegt. Die NEE bedeutet demnach für ihre *Träger* eine kontinuierlich doppelte Umkehr: (a) zu einem Christus-gemäßen Leben und einer ebensolchen Botschaft durch die Kraft des Heiligen Geistes, (b) zu einem Leben mitten in der gegenwärtigen Kultur Europas.

J. Vom Götzendienst zur Anbetung Gottes in Europa (Storkey)

In ihrem Beitrag verarbeitet und interpretiert Elaine Storkey die Ergebnisse des oben dargestellten Beitrages des LICC. Storkey fordert dazu auf, die Menschen und die Kultur in Europa verstehen zu lernen. Es sei eine für die Gemeinde Jesu fremdartige („alien“) Kultur (vgl. §3, I. B. 1; §1, I. C. 4.), weil sich eine Verschiebung von der Anbetung Gottes zur Anbetung (verschiedener Aspekte) der Schöpfung ereignet habe. Diese Verschiebung und Umwertung in der Kultur zeige sich vor allem im Glauben an die Wissenschaft und an das autonome Individuum.

Anbetung der Wissenschaft und des Menschen: Der Verlust der Anbetung Gottes habe mit der Aufklärung begonnen und enthalte zwei Hauptelemente: (1) Der Glaube an die Wissenschaft und der daraus resultierende Determinismus in der Natur, (2) der Glaube an den Menschen und die daraus resultierende Überzeugung vom freien Willen des Menschen. Ohne Erfolg versuche der moderne Mensch die daraus resultierende Spannung zwischen Freiheit und Determinismus zu lösen.

Anbetung des autonomen Individuums: Im 20. Jahrhundert habe sich eine weitere Spannung zwischen dem Glauben an das Kollektiv und dem Glauben an das Individuum entwickelt: „By the 1980's in most of Europe individualism had won“ (1988: 37). Die Symptome dafür seien: Personalisierung des Lebensstiles, Romantisierung, Materialismus, Sex als Konsumgut (und sexuelle Gewalt), Weltanschauung wird zur individualistischen Entscheidung (Relativismus), Fantasy und Tourismus werden zum individuellen Paradies. Zur Schaffung eigener „Paradiese“ verstärke sich die Karriere- und Ellenbogenmentalität. Ironischerweise verbinde sich mit dem Individualismus zunehmend die Mißachtung Schwacher und Armer, der Mißbrauch von Kindern und die Abschiebung der Alten.

Säkularisation als Gesellschaft ohne Bezug zu Gott. Die Kirche habe - oft unbewußt - die säkulare Weltanschauung übernommen (Wohlstandsevangelium, Wettbewerbs-, und Klassendenken), so daß ihre Reaktion auf die säkularisierte Gesellschaft oft ungenügend sei. (1) Sie moralisiere, ohne die eigene Sünde und Erneuerungsbedürftigkeit zu erkennen und anzuerkennen. (2) Sie setze in der Evangelisation auf „Profis“ und „Veranstaltungen“, statt die Laien auszurüsten, in Basis-Evangelisation und prä-evangelistisches Handeln zu investieren. (3) Sie verbrauche ihre missionarischen Kräfte in innere Streitigkeiten: „deepen

division, manufacture problem areas, shout across divides with the result that secular society will have its worst prejudices about Christian 'love' confirmed" (: 38). (4) Sie halte eine Ghettomentalität aufrecht und mauere so eine Trennwand zwischen den Geretteten und der Welt, anstatt der Welt, die sie zu erreichen sucht, wirklich zu begegnen.

Für E. Storkey hat die missionarisch-kulturelle Begegnung eine geistliche Dimension:

„To be human is to worship. There is a need to understand the modern foci of worship, to look at contemporary idols and to dismantle them. We need to speak the word of God to contemporary culture in a way that they can truly hear it as the Word of God, and not the ramblings of anachronists, archaic eccentrics (you and I!) who cannot relate to the world they live in. We also need greater reliance on the Holy Spirit who alone will give us the wisdom and the power to do this.“

Hier wird die NEE als prophetische (aus der Perspektive des Wortes Gottes die Welt verstehende und in sie hineinredende) Aufgabe in der Kraft des Heiligen Geistes mit konkreten theologischen und ethischen Dimensionen erkannt. Ausgehend von der biblisch-anthropologischen Grundaussage, daß Menschsein die Notwendigkeit der Anbetung impliziert, untersucht Storkey den europäischen *Kontext*, der nicht neutral sei, sondern entweder Götzendienst oder Anbetung des lebendigen Gottes reflektiere. Als Grundtendenz in Europa entdeckt sie die Anbetung der Schöpfung anstelle des Schöpfers (vgl. Röm 1, 25). Als konkrete falsche Götzen im europäischen Kontext bezeichnet E. Storkey z.B. das Konzept der allwissenden Wissenschaft, die Vorstellung vom Menschen als einem autonomen Individuum, Materialismus (Wohlstandsglaube), Sexualität als Konsumgut, und Relativismus. Angesichts dieses vom Götzendienst geprägten Kontextes sei es Aufgabe der Gemeinde, den lebendigen Gott, dem alleine Anbetung gebührt, zu bezeugen. Diese Verkündigung (in die die Gemeinde sich selbst auch einbezieht) ziele auf konkrete Veränderung der letzten Loyalität von der Schöpfung hin zum Schöpfer (Glaube), und auf eine Veränderung des Denkens und Handelns auf dieser Grundlage. Diese Umkehr zum lebendigen Gott und zu seinen Lebenswegen könne letztlich nur durch die Kraft des Heiligen Geistes geschehen.

K. Neuevangelisierung als Totenaufweckung (Scheffbuch)

Die „Visionary-lecture“ von Rolf Scheffbuch, „The Re-Evangelization of Europe“ (1988: 62-68) steht am Ende der Konferenz und fasst ihr Anliegen - aus der Perspektive Scheffbuchs - zusammen. Er analysiert die Situation in Europa und den Kirchen, um dann auf die Herausforderung, die Botschaft und die Botschafter der NEE zu sprechen zu kommen.

1. Sehnsucht nach Heil ohne Sehnsucht nach Christus

Scheffbuch stellt fest, daß die Menschen Europas desillusioniert seien. Die Verheißungen von Wissenschaft, Technik und Politik auf eine bessere Welt hätten sich nicht erfüllt. Das schaffe eine Situation, in der sowohl die Sehnsucht „for salvation, for wholeness, for standards, for hope, for redemption“ als auch die Angst vor dem Leben und der Zukunft stünden⁷⁹ (: 62).

⁷⁹ Die Rede Scheffbuchs von der Sehnsucht des Europäers nach „salvation“ darf hier nicht so interpretiert werden, als würde Scheffbuch sie vereinfacht mit der Sehnsucht nach dem Gott der Bibel gleichsetzen. Allerdings entdeckt Scheffbuch in Europa eine Sehnsucht nach Heil im Sinne von geheiltem, erfülltem Leben und Transzendenz, die man durchaus als eine säkular-religiöse Sehnsucht beschreiben kann. Im Gegensatz dazu hatte

Dennoch führten diese Fragen die Menschen nicht in die Kirchen. „Man erwartet weder Maßstäbe noch Erlösungskräfte noch Heil von den Christen und den Kirchen. ... In erschreckend großer Zahl sind überall in Europa die Menschen davon überzeugt: Man kann ohne lebendigen Glauben an Jesus Christus auskommen“ (: 3). Der Grund dafür liegt nach Scheffbuch darin, daß das „nachchristliche[...] Heidentum“ einen allgemeinen und unklaren „Gottglauben“ habe, zu dem es „weder Kirche noch Pfarrer noch Evangelisation noch Bibel noch Gebet noch Sakramente“ brauche. Dieser „Glaube“ sei eine rein private Angelegenheit, eine Geschmackssache, geworden - ohne Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Die Kirche ihrerseits habe diese Entwicklung nicht verhindern können, sondern habe sich ihr weithin angepasst und dadurch weder Relevanz noch Rückgrat gezeigt. Scheffbuch zitiert L. Newbigin, der die westlich-europäische nicht mehr nur als säkulare, neutrale Gesellschaft ansieht, sondern als eine heidnische Gesellschaft, deren öffentliches Leben auf - aus christlicher Perspektive - falschen Glaubensüberzeugungen beruht (: 63, vgl. Newbigin 1987: 7). In dieser Gesellschaft habe die Kirche keinen wirklichen Platz mehr. Was bleibe - so Scheffbuch - sei „ein wenig weihevoller Religiosität ... bei der Neujahrsansprache des Bundeskanzlers ... und an Weihnachten“ (1988: 4). Scheffbuch sieht also in Europa eine Sehnsucht nach Heil, die aber nicht zu einer Sehnsucht nach Jesus Christus, geschweige denn nach den Kirchen, führt. Er fragt nun weiter, worin die Herausforderung für die Gemeinde Jesu angesichts dieser Situation in Europa bestehe.

2. Mission in Europa als geistliche Totenerweckung

Scheffbuch stellt heraus, daß die Motivation zur NEE nicht die zeitgemäße Restauration der Institution Kirche, sondern die Sorge um die verlorenen Europäer sei:

„Es kann uns nicht darum gehen, zu klären, wie die Kirchen Europas als Volkskirchen überleben können. Was uns als Lausanner Bewegung in Europa umtreibt und herausfordert sind die Millionen von suchenden und verschmachtenden Menschen, die suchen nach Rettung (salvation) nach Heil (wholeness), nach Maßstäben, nach Hoffnung, nach Erlösung (redemption). Nur wenn wir von dieser Sorge getrieben sind, werden wir auch richtige Schritte einschlagen hin zu dem Ziel, eine Antwort zu finden auf die Frage: Wie muß die Kirche Jesu Christi in Europa in der Zukunft aussehen“ (idea 1988: 4).

Den Kern der NEE sieht Scheffbuch in der Herausforderung an die Gemeinde zum „Glauben ‘auf Hoffnung, wo nichts zu hoffen ist’ (Römer 4,18): ‘Wir setzen unser Vertrauen nicht auf uns selbst, sondern auf Gott, der die Toten auferweckt.’ (2. Korinther 1,9)“ (: 4). Die NEE könne nur in einem Vertrauensakt auf den lebendigen Gott wurzeln. Von dieser

D. Bonhoeffer 1944 davon gesprochen, daß „die Zeit der Religion“ vorüber sei. Der mündige Mensch sei auf dem Weg, „wirklich radikal religionslos [zu] werden“, so daß es „nur noch einige ‘letzte Ritter’ oder ein paar intellektuell Unredliche“ seien, „bei denen wir ‘religiös’ landen können“ (Bonhoeffer 1970: 305). Der Heidelberger Dogmatiker W. Härle weist jedoch auf den gegenwärtigen Konsens hin, „daß Bonhoeffers Prognose einer ‘völlig religionslosen Zeit’ sich bislang als irrig erwiesen hat. Die gegenwärtige Lebenswelt wird durchzogen von einer unübersehbaren Vielfalt an religiösen Elementen, Richtungen und Gruppierungen“ (Härle 1995: 190). Wie Scheffbuch sieht er darin „das auch und gerade in einer hochdifferenzierten Lebenswelt bestehende Bedürfnis nach Orientierung und damit die ‘Sehnsucht nach erfülltem Leben’ zum Ausdruck“ kommen (: 190). Die Europäer suchen nach Heil. Scheffbuch selbst macht deutlich, daß diese Sehnsucht nicht „automatisch“ eine Sehnsucht nach dem biblischen Christus ist. Im Gegenteil kann sie eine Flucht vor ihm sein. So bleibt die „unheilbare Religiosität“ auch des säkularen Europäers als Anknüpfungspunkt *und* Herausforderung zum biblischen Zeugnis von Christus als dem wahren Heil bestehen. Vgl. auch Parzanys Einschätzung der Religiosität, C. 1.)

Überzeugung ausgehend zeichnet Scheffbuch eine kurze Skizze einer geistlichen Geschichte der Evangelisation Europas (vgl. §1, I. B.).

Die „eigentliche Evangelisierung“ im frühen, werdenden Europa sei nicht durch die Taufen von Prinzen und Königen geschehen, die „dann das Christentum zur Landesreligion machten. Die Stützpunkte ... lagen im städtischen Proletariat. Es waren die kleinen Leute - Hausfrauen, Handwerker, Marketender, Soldaten, Kaufleute -, welche die Nachricht vom Heiland Jesus in die Ökumene des römischen Weltreiches hineintrugen und dabei das Martyrium nicht scheuten“ (: 4) Auch die iroschottischen Mönche, die „den christlichen Glauben in das Herz Europas hineintrugen“ seien unscheinbare Leute gewesen, deren „Glaube wirkte wie ein mächtiges Ferment. Am Anfang der Reformation standen der von Gott zerschlagene kleine Mönch Martin Luther und der Armeleutepriester Huldrych Zwingli. Daß in den Trinkstuben der mittelalterlichen Zünfte über Gottes Ungnade und Gottes Gnade erregt debatiert wurde, habe für den Fortgang der Reformation mehr bedeutet als die Tatsache, daß Universitätslehrer und Fürsten sich der reformatorischen Wahrheit öffneten.“⁸⁰ Nun wendet sich Scheffbuch der Erweckungs- und Gemeinschaftsbewegung des 19. Jahrhunderts zu.⁸¹ Die damalige Zeit sei geprägt gewesen „von Diebstahl und Trunksucht, von Verzweiflung und Fluchen der Bewohner“. Aber neue Hoffnung „von kleinen Gruppen, die sich um Bibel und Gebet sammelten. ... ergriff die ganze Region. Ohne staatliche Hilfe wurde ein ganzes Netz von sozialen und diakonischen Einrichtungen geschaffen. Es wurde Anschluß gefunden an den Aufbruch Englands hin zu Weltmission und Bibelverbreitung“ (1988: 4). Im 20. Jahrhundert, nach dem 2. Weltkrieg, „am Nullpunkt“ hätten die „größten Männerevangelisationen unseres Jahrhunderts ... unter solchen Deutschen“ stattgefunden, „die als Zerbrochene in Kriegsgefangenenlagern die Einladung Jesu hörten und annahmen.“

Mit diesen kurzen missionshistorischen Pinselstrichen stellt Scheffbuch die *geistliche* im Unterschied zur *institutionell-kulturellen* Dimension der NEE heraus. Die NEE geschehe durch „Kirchen, Werke und Gruppen“, die „schwach sind und armselig aussehen“. „Wir wollen nicht Europa aufs neue oberflächlich christianisieren. Aber wir wollen Europa evangelisieren“ (1988: 4). Es gehe in der NEE um geistliche Totenerweckung.⁸² Damit

⁸⁰ Inwieweit diese Skizze den historischen Gegebenheiten z.B. der reformatorischen Ausbreitung entspricht kann im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter verfolgt werden. Nach Heussi waren die „Pfarrer und Mönche die Hauptträger der Bewegung; aber auch die Laien wurden von dem gewaltigen Geistessturm erfasst; eine erstaunlich anwachsende Flugschriftenliteratur und das religiöse Volkslied verbreiteten das ‘Evangelium’ in immer weiteren Kreisen“ (1981: 288, vgl. Scharpff 1964: 8-12). Leider erwähnt Scheffbuch nicht die ebenfalls in diese Zeit gehörende missionarische Bewegung der Täufer, die „allen Verboten zum Trotz durch die Lande Europas“ zogen und das Evangelium verkündigten und dabei auch unter protestantisch-staatlicher Verfolgung zu leiden hatten (vgl. Kasdorf 1996: 197).

⁸¹ Vgl. Ruhbach 1998; Ohlemacher 1998.

⁸² Scheffbuch unterscheidet hier deutlich zwischen dem historisch-kulturellen Prozeß der Christianisierung und dem geistlichen Vorgang der Evangelisierung. Diese Unterscheidung wurzelt in der Soteriologie als Basis evangelikaler Ekklesiologie. Darauf weist auch R. Hille in seiner Untersuchung zur Ekklesiologie der Deutschen Evangelischen Allianz hin (1998: 1-8): „Die Lehre von der Ekklesiologie wird sehr bewußt in zwei den einzelnen Christen betreffenden soteriologischen Feststellungen verwurzelt“. Diese Feststellungen betreffen zum einen die „Rechtferigung des Sünders allein durch die Gnade Gottes aufgrund des Glaubens an Jesus Christus“ und zum anderen „die pneumatologische Einwurzelung des einzelnen im Ereignis der ‘Bekehrung und Wiedergeburt des Menschen’“ (Hille 1998: 2). Diese soteriologisch bestimmte Ekklesiologie liegt Scheffbuchs missionarischem Denken zugrunde. Von daher verstanden, ist die Mission in Europa Totenerweckung durch Gott (vgl. Scheffbuch 1988: 5), nicht eine Möglichkeit der Kirche, sondern alleine eine Möglichkeit Gottes, der durch seinen Geist wirkt und seine Gemeinde darin gebrauchen will. Mission in Europa „lebt vom Movers, d.h. der

distanziert er sich sowohl von einer sakramentalen Soteriologie (nach der die Mehrheit der Europäer diese Auferweckung in ihrer Taufe schon erlebt hätten) sowie von einer universalistisch-pädagogischen Soteriologie (nach der die Europäer nur das in ihnen liegende Potential zu entdecken hätten). Darum will er nicht „aufs neue oberflächlich christianisieren“ (worunter er wohl die Aufrichtung einer christlich-kirchlichen Kultur versteht), sondern „Europa evangelisieren“. Auf diesem Hintergrund fragt Scheffbuch nach dem Inhalt des Evangeliums für Europa.

3. Rettung und neues Leben für Sünder

Die Botschaft der NEE suche nicht die Kirche zu rechtfertigen, sondern verkündige Jesus Christus, der Sünder rettet. Sie verkündige die Gnade Gottes: „Die Gewißheit des rettenden Glaubens wird nicht davon abhängig gemacht, daß unser Lebensstil, unsere Theologie, unsere Aktivität zusammenharmoniert mit Jesus. Dichteste Kongruenz mit Jesus gibt es dort, wo Sünder den Namen des Herrn anrufen, der gekommen ist, Sünder zu retten“ (: 5). Dieses Angebot spricht nach Scheffbuch „ohne große Übersetzung“ in den europäischen Kontext hinein und knüpft an den Bedürfnissen der Menschen an. Es sei *erstens* ein Angebot der *Gnade*, das verstanden werden könne, weil die Europäer „bis hinein in die großen Verflechtungen von Politik und Wirtschaft“ darin gefangen seien, das Gute zu wollen, aber nicht zu schaffen. *Zweitens* sei es ein Angebot der *Weisheit*, die „zugleich ‘erlösend’ und auch ‘heiligend’ ist“, die befreit und verändert. Nach dieser Weisheit suchten die Europäer „im persönlichen wie im universalen Bereich.“ *Drittens* stelle das Evangelium ein Angebot der *Freiheit* für den „modernen Menschen dar, der enttäuscht sei vom aufgeklärten Suchen nach ‘Freiheit’. „Es ist eine Freiheit, die es in der Bindung an Jesus gibt. Sie befreit davon, der ‘Sünde Knecht’ sein zu müssen. ... Die Kräfte der ewigen Welt Gottes, die uns Jesus erschlossen hat, holen auch heute Menschen heraus aus irdischen Schuldverhängnissen ... und aus der Angst vor kosmischen Versklavungen“. *Darüberhinaus* biete das Evangelium *ewiges Lebens* an. Durch den Glauben an Jesus, könne der Mensch die Angst vor dem Tod verlieren. *Schließlich* vermittele das Evangelium *Hoffnung* und *Ausdauer*, weil „Gottes neuer Himmel und Gottes neue Erde kommt“. Die Aufgabe „eine neue Welt ... schaffen müssen“ liege nicht bei den Menschen. Das Evangelium befreie zu der realistischen Perspektive, daß wir noch in einer Welt des Leides lebten. In der Bibel sei eine zuversichtliche „Ethik des Leidens“ zu entdecken. Der Kern der Botschaft der NEE ist für Scheffbuch das Evangelium von der Rechtfertigung und Heiligung des Sünders durch den Glauben an Jesus Christus. Von diesem Kern her entsteht erneuerte Gemeinschaft und Dienst- und Leidensbereitschaft im Blick auf die gegenwärtige europäische Gesellschaft und die eschatologische Hoffnung in Christus. Wer kann Träger einer solchen NEE sein? Darauf geht Scheffbuch im folgenden ein.

4. Evangelikale Egoismen überwinden und Europa evangelisieren

Ausgehend von evangelikal-ekklesiologischen Grundüberzeugungen (s.o.) sind für Scheffbuch alle Jünger Jesu Träger der NEE: „Es ist unnütz zu fragen, ob die Laien heute

Bewegung, die vom Heiligen Geist ausgeht. Der Geist Gottes wirkt immer neu durch den Glauben die Rechtfertigung, Wiedergeburt und Heiligung von Menschen“ (: 6).

wichtiger sind als die Pfarrer, Evangelisten, Prediger und Missionare.“ Wichtig sei, daß die Verkündigung „von Person zu Person“ nicht nur in Appellen erwähnt werde, sondern wirklich geschehe: „Wir müssen neu lernen ... mit einzelnen Menschen im Bus und im Zugabteil [zu] reden - und zwar nicht nur theoretisch ‘über’ den Glauben reden, sondern die Gegenwart Gottes vollziehen, indem wir Gottes Wort lesen und mit Menschen beten. Wir müssen lernen, ... sie in die Christusgegenwart hineinzuziehen“ (: 6). Hier bezieht Scheffbuch seine Überzeugung von der NEE als geistlicher Totenaufweckung auf die praktische Evangelisationsarbeit: es geht um die Mission als biblisch-geistliche *missio Dei*. Menschen, die zum Glauben gefunden hätten, könnten in lebendigen Zellen und Hauskreisen im Glauben wachsen. Hier öffnet Scheffbuch den Blick über die bestehenden kirchlichen Strukturen hinaus: „Einst schuf die Erweckung Wesleys in England einen neuen Typ von Gemeinden.“ Gottes Geist - nicht menschliche Strategien - könne auch in unseren Tagen neue Formen von Gemeinde ins Leben rufen.⁸³

Die NEE als geistliche Totenaufweckung und gnädiges Handeln Gottes muß nach Scheffbuch mit der geistlichen Erweckung der Christen beginnen, insoweit diese sich in ihrem Leben und Denken an die Normen des nachchristlichen Zeitalters angepasst haben. In dieser Umkehr der Jünger Jesu beginnt die NEE. „Darum gehört in erster Linie zu einer geistlichen Strategie für dies unser nachchristliches Zeitalter, daß wir Buße tun für unsere Lauheit, für unseren Kleinglauben, für unsere ... Rechthaberei, für die Verachtung von Gottes guten Ordnungen ... und für die Verfälschung von Gottes hilfreichen Wort... . Allein die Gnade Gottes kann einmal die Türen weit auf tun für eine Neu-Evangelisierung Europas“ (: 6). Diese Sicht wird durch das Vorlegen einer Art Beichtspiegel vertieft. Folgende Überzeugungen kommen darin zum Ausdruck: (1) Keiner besitzt die volle Wahrheit, sondern bedarf der Korrektur durch andere Christen und Gemeinden, (2) Gott wirkt auch in den traditionellen Kirchen Europas, deren parochial-flächendeckendes Seelsorgesystem eine missionarische Chance darstellt, (3) die Bereitschaft zu missionarischer Zusammenarbeit darf nicht von negativen Erfahrungen oder traditionellen Engführungen begrenzt, sondern allein „durch Gehorsam gegen Gottes klar geoffenbarte Wahrheit“ bestimmt werden. nicht. Das Haupthindernis bei den Trägern der NEE sieht Scheffbuch in der mangelnden Bereitschaft zur Zusammenarbeit in Europa:

„Die eigentliche Schwierigkeit und die eigentliche Not bei der gemeinsamen Bemühung um die Neu-Evangelisierung Europas bestehen nicht darin, daß wir unterschiedliche Sprachen und Kulturen haben, daß bis heute uns Eiserne Vorhänge und Grenzen behindern Die eigentliche Not besteht darin, daß es zwischen Nationen, Kirchen, Denominationen und parachurch-agencies gilt: ‘Ein jeder sah auf seinen Weg.’ ... „Dabei haben wir denselben einen Herrn Jesus, denselben Auftrag zur Evangelisierung, dieselbe Grundsituation bei den Millionen Jesus-entfremdeter Europäer“ (: 7).

Nach Scheffbuch sind die Hauptherausforderungen bezüglich des konkreten Weges der NEE das persönliche Zeugnis von der Gegenwart Christi, die Überwindung evangelikaler Egoismen und die Bildung lebensfördernder Gemeindestrukturen.

⁸³ Vgl. z.B. die von Scheffbuch mit unterstützte Initiative für „parochieübergreifende Gemeinden“, „die sich dem kirchlichen Bekenntnis besonders verpflichtet fühlen“ (*idea*, Basis-Ausgabe, Nr. 132/1998, S. 6).

L. Der Stuttgarter Aufruf zur Neuevangelisierung Europas

Der Stuttgarter Aufruf zur Neuevangelisierung Europas stellt die Zusammenfassung und das Ergebnis der Konferenz dar. Er wurde am letzten Nachmittag der Konferenz von Dr. Eddie Gibbs and einem Redaktionskomitee unter dem Titel: „Conference Conclusions and Message to Europe's Christians and Churches“ vorgestellt (vgl. ELCOWE I 1988: 8).

1. Absicht und Basis

Der Aufruf benennt die dreifache Stoßrichtung der Konferenz (SANEE 1988: 1-2): erstens, dem Ruf Christi besonders zur „erneuten Evangelisierung unseres eigenen Kontinents“ zu gehorchen, zweitens, die Weltevangelisationskonferenz in Manila 1989 aus europäischer Perspektive vorzubereiten, und drittens, Buße zu tun und Erkenntnis zu vertiefen. Die zentrale Absicht, die hier zum Ausdruck kommt, ist es, gemeinsam um Gottes Willen bezüglich der Evangelisierung Europas zu ringen. Dieses Ringen um die NEE geschieht auf der Basis der Lausanner Verpflichtung von 1974. Der Stuttgarter Aufruf benennt darum lediglich *drei missionstheologische Grundlagen* für die Mission in Europa: *Erstens* beruhe die NEE auf einer trinitarischen Sendungstheologie. Die *missio ecclesiae* ist eingeschlossen in die *missio Dei*: „Wie der Vater den Sohn gesandt hat, so sendet der Sohn seine mit dem Geist ausgerüstete Kirche, deren rechtmäßiger Herr er ist, in die Welt, Europa eingeschlossen“. *Zweitens* müsse die NEE von einer biblisch-missiologicalischen Christologie geprägt sein. An dieser Stelle übernimmt der Aufruf die Schwerpunkte von J. Stotts Referat: (1) The Incarnation of Christ supplies the model for Mission, (2) the Cross of Christ emphasizes the Cost of Mission, (3) the Resurrection of Christ provides the Mandate for Mission, (4) the Exaltation of Christ gives the Incentive for Mission, (5) the Spirit-Gift of Christ bestows the Power for Mission, (6) the Return of Christ heightens the Urgency of Mission.⁸⁴

(3) Die NEE ist nicht zuletzt deswegen notwendig, weil eine Marginalisierung der Evangelisation „innerhalb des kirchlichen Verständnisses von Mission“ stattgefunden hat. Diese Verdrängung hatte eine dreifache Folge: (a) Vielen blieb ... das Angebot eines Lebens mit Christus versagt“. (b) Das „geistliche Leben der Kirche“ wurde beeinträchtigt. (c) „Die Qualität menschlicher Gemeinschaft und die Bewahrung der Schöpfung“ wurden beeinträchtigt.⁸⁵

2. Strukturell-inhaltliche Schwerpunkte

Vier Überzeugungen bezüglich der NEE haben inhaltlich und strukturell den Ablauf der Konferenz geprägt:

⁸⁴ In gewisser Weise ist hier das Motto der ökumenischen Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989 „Mission in Christ's Way“ vorweggenommen (vgl. Wietzke 1989).

⁸⁵ Punkte 2 und 3 stehen in korrigierender Parallelität zu den Schwerpunkten des zeitgleichen konziliaren Prozesses der ökumenischen Kirchen: Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung (vgl. die Erklärung von Stuttgart vom 22. Okt. 1988, in: DBK 1989: 59-118; vgl. auch Beyerhaus/v. Padberg 1990). Korrierend deshalb, weil die „Qualität menschlicher Gemeinschaft“ und die „Bewahrung der Schöpfung“ zentral an das „Angebot eines Lebens mit Christus“ und geistliches Leben in der Kirche gebunden werden.

- Das *Gebet* als Quelle geistlicher Erneuerung und der Evangelisation, und die Fürbitte für die verschiedenen Regionen Europas.
- Das Studium der *Heiligen Schrift*, die sowohl den Inhalt der Neuevangelisierung als auch die Herausforderung zur Mission gibt.
- Auf *Christus bezogenes geistliches Leben* bildet den Grundton der NEE, denn „nur wenn er als Herr durch den Gehorsam seines Volkes hochgehalten wird, erlangt die Kirche Glaubwürdigkeit in unserer glaubenslosen Welt.“ Abendliche Predigten über die Zentralität, die Herrschaft Christi und die Hoffnung in Christus schlugen diesen Ton an.
- Die Wichtigkeit des Studium der *Situation Europas* und das daraus erwachsende *Aufzeigen von Wegen der NEE*. Es ging um Wege „für zukünftiges Handeln ..., die es uns ermöglichen, wirksamer in den Geisteskampf einzutreten, der auf unserem Kontinent tobt.“ Die Situation Europas wurde mit folgenden Stichworten beschrieben: Säkularisierung, nichtchristliche Ideologien, diffuse Religiosität, Mitgliederschwund in den Kirchen, Wirkungslosigkeit der Evangelisationsbemühungen, Universalismus und religiöser Pluralismus. Gleichzeitig sah man die Chancen des geistlichen Erbes Europas. Die Wege für die NEE werden im folgenden Aufruf und Ausblick aufgegriffen.

3. Der Aufruf

Die zweifache Überzeugung, daß „ein neuer Tag des Wachstums in Europa möglich ist“ und daß es „viele Gebiete auf diesem Kontinent [gibt], wo Christi Name nicht wirklich bekannt ist“ bedingt den Aufruf an „die Christen Europas zu einer neuen Verpflichtung..., in ihrem Kontinent und darüberhinaus zur Jüngerschaft Christi zu rufen.“ Der Aufruf richtet sich an fünf verschiedene Gruppen: (1) *Alle Christen* sollen sich zum Gebet und zum „Zeugnis in Wort und Dienst“ rufen lassen. (2) *Christliche Leiter* sollen durch „Beispiel und Lehre“ das Anliegen und die Aufgabe der Evangelisation an ihre Gruppen und Gemeinden weitergeben. (3) *Theologische Lehrer* sollen dafür sorgen, daß „lokale und globale Evangelisation ein Hauptbestandteil jeglichen Ausbildungsprogramms wird“ (4) *Die weltweite Gemeinde* soll in „Partnerschaft mit den europäischen Kirchen an der Neu-Evangelisierung unseres Kontinents ... und an der Evangelisierung der Gebiete und Völker unseres Kontinents, die noch nicht erreicht worden sind“ mitwirken.⁸⁶

Dem Aufruf werden acht Selbstverpflichtungen und Empfehlungen beigelegt: man verpflichtet sich

- (1) zum *Gebet* für die „dringliche Vollendung der Evangelisation der Welt“
- (2) zu einem *biblischen Verständnis* der evangelistischen Aufgabe, wie es in der Lausanner Verpflichtung zum Ausdruck kommt
- (3) zum *Studium des Kontextes* („auf die vielen Stimmen unserer Welt ... hören“), um die „Wirklichkeit in der wir leben zu verstehen“ und „entsprechende Wege zu entdecken für die Erfüllung unserer Aufgabe.“ Dazu soll eine umfassende Datensammlung über

⁸⁶ Es fällt auf, daß man unterscheidet zwischen Neu-Evangelisierung und Evangelisierung, ohne den Unterschied näher zu definieren. Was sind die unerreichten „Gebiete und Völker unseres Kontinents“?

„Bevölkerungszahlen, Sesshaftigkeit und Wanderbewegungen, Städte und Regionen, christliche Kirchen und Organisationen für jedes europäische Land“ dienen.

Man empfiehlt

- (4) die Einsetzung einer „Arbeitsgruppe für Missiologie“ durch das ELC um Pläne zur NEE zu entwickeln, nach denen „different bodies can co-operate in the evangelisation of our continent.“
- (5) eine verstärkte Beteiligung osteuropäischer Christen bei den Aktivitäten des LCWE
- (6) die Durchführung einer *zweiten Europäischen Regionalkonferenz 1992*, „die sich mit den Veränderungen beschäftigt, die im Jahr 1992 in der Europäischen Gemeinschaft zu erwarten sind“.
- (7) eine Untersuchung der Rolle der *Medien* und die Ausbildung für ihren Gebrauch in der Weltevangelisation,
- (8) die eventuelle Einsetzung eines Arbeitsausschusses zur „Zusammenstellung von Materialien“.

Die positive Hauptaussage Stuttgarts für die evangelikal-kontextuelle Missionstheologie für Europa wird von Rolf Scheffbuch dahingehend zusammengefasst, daß sie die NEE interpretiert habe als „mehr auf die besondere Situation in Europa bezogene Verkündigung des Rechtfertigungsevangeliums in Kirchen und durch freie Werke“ (Scheffbuch 1995: 157). Stuttgart verstand die *NEE als kritische Kontextualisierung des Evangeliums in Europa vom Zentrum des reformatorischen Rechtfertigungsverständnisses her: Identifikation ohne Identitätsverlust.*

IV. Impulse aus Manila 1989

Der II. Lausanner Kongreß für Weltevangelisation in Manila 1989 mit seinen über 3000 Teilnehmern aus etwa 170 Ländern (vgl. Parzany/Marquardt 1990; Douglas 1990) war vorrangig global-thematisch und nicht auf regionale Kontexte ausgerichtet. Dennoch gab er wichtige Impulse zur Weiterentwicklung einer europäisch kontextualen Evangelisationstheologie in der Lausanner Bewegung. Unter den verschiedenen Faktoren, die hier wirksam waren, möchte ich (a) die in Manila gelegten missionstheologischen Grundlinien, (b) den Vortrag von Os Guinness zur „Mission angesichts der modernen Welt“ und (c) die Folgerungen R. Scheffbuchs zur Bedeutung Manilas für die Mission in Europa hervorheben.

A. Missionstheologische Grundlinien

1. Das ganze Evangelium

In Manila wird das „ganze Evangelium“ als „Text“ der Mission bezeichnet. Diese Begrifflichkeit ist nicht neu. Schon 1966 auf dem Berliner Weltevangelisationskongreß stimmte George B. Duncan der Definition von Evangelisation als „the offering of the whole Christ for the whole man, by the whole church, to the whole world“ zu (Henry/Mooneyham 1967: 63). Wenn Manila vom „ganzen Evangelium“ als Inhalt der Mission spricht, so ist damit „das biblische Evangelium“ gemeint, das „Gottes bleibende Botschaft für die Welt ist“ (MM II,3) und „im veränderten Leben von Männern und Frauen sichtbar“ geworden ist. Das biblische Evangelium spricht von Glauben, Rechtfertigung und Heiligung, aber auch von den Werten des Reiches Gottes: Liebe, Frieden und Gerechtigkeit. Es geht sowohl um *soteria* als auch um *shalom* (vgl. Bockmühl 1975: 25). Das „ganze Evangelium“ als „Text“ der Mission umschließt in Manila sowohl die *Verkündigung* als auch die anbrechende *Verwirklichung* des Evangeliums, wobei die Verkündigung als „vorrangig“ bezeichnet wird, „weil es uns im Sinn des Evangeliums in erster Linie darum geht, daß alle Menschen Gelegenheit erhalten, Jesus Christus als ihren Herrn und Retter anzunehmen“ (II,4).⁸⁷

⁸⁷ Manila 1989 setzt damit den schon in Lausanne 1974 und von J. Stott seit 1968 vertretenen „Zwei-Mandate“-Ansatz der Mission (vgl. Beyerhaus 1969: 35) unter Wahrung der Priorität der Evangelisation vor dem sozialen Engagement (vgl. Bosch 1980: 13) fort. Dieser Kurs stellt einerseits eine Absage dar an eine „managerial missiology“ (Escobar bei Berneburg 1997: 366), die sich auf Methoden und Zahlen konzentriert und Mission mit evangelistischer Verkündigung identifiziert (vgl. McGavran 1990). Andererseits geht sie dem radikal evangelikalischen Ansatz nicht weit genug, der erst dann von biblischer Evangelisation sprechen möchte, wenn „das Evangelium nicht nur die Herzen, sondern auch die Strukturen verwandelt hat“ (Vorländer bei Berneburg 1997: 229). Auch Bosch hält die „juxtaposition of evangelism and social action“ für unzureichend, da sie „all too frequently leads to a battle for supremacy“ (Bosch 1980: 14).

Berneburg hat recht, wenn er die Linie des MM als Konsens-Versuch versteht, „einen Mittelweg zwischen den unversöhnlichen Kontrahenten“ einzuschlagen, der auch „große Zustimmung durch die Mehrheit der Kongreßteilnehmer erhalten“ habe (Berneburg 1997: 230). Aber auch er kritisiert: „Statisch werden die Wortverkündigung und die soziale Tat nebeneinander gestellt, ohne die Zuordnung zu klären.“ Eine Lösung sieht Berneburg in der von Leighton Ford in seiner Schlußansprache in Manila angedeuteten Einordnung der Weltmission „in einen eschatologischen Rahmen“. „In der eschatologischen Perspektive stelle sich nicht die Alternative zwischen Heilsverkündigung an verlorenen Seelen und der sozialen Hilfe. Nicht Verchristlichung der Welt, sondern Gehorsam gegen Jesu Gebot sei geboten“ (: 231; vgl. 371/371). P. Beyerhaus wies schon 1969 darauf hin, daß durch die Formel „Mission gleich Verkündigung plus Dienst“ das „Problem der inneren

Die (missionarische und apologetische) *Verkündigung* des Evangeliums umfasst folgende Schwerpunkte:

(1) Die Verlorenheit des Menschen besteht in seiner Trennung von Gott durch die Sünde, wodurch der Mensch unter die „Macht des Bösen“ geraten ist (MM II,A). Sie wirkt sich in vielfältigen individuellen, sozialen und ökologischen Sünden und Nöten aus und führt zu „Tod und Gericht“ (II,A) und „zur Zerstörung“ (II,1). Es gibt keine Möglichkeit der Selbsterlösung. „Auch die höchste menschliche Leistung [trägt] unausweichlich einen Makel und kann darum unmöglich jemandem den Zugang zu Gott eröffnen. ... Weder Religion noch menschliche Gerechtigkeit noch soziopolitische Programme können Menschen retten. ... Sich selbst überlassen, sind die Menschen ewig verloren“ (II,1), sie sind „Tod und Gericht“ verfallen (II,A).

(2) Die Errettung (Heil/Erlösung) des Menschen kommt von Gott und ist allein in Jesus Christus geschehen. Gott hat ausschließlich in Jesus Christus die Initiative ergriffen, um das menschliche Dilemma zu überwinden, „um uns zu retten und zu erneuern“ (II,2; II,3). Auch angesichts alter und neuer Religionen gilt es mit den Aposteln „die Einzigartigkeit, Unverzichtbarkeit und zentrale Bedeutung des Christus“ zu bekräftigen (II,3). Die gute Nachricht konzentriert sich „auf die historische Person Jesu“, seine Verkündigung des Reiches Gottes, sein Leben des Dienstes, sein stellvertretendes Sterben und seine Auferweckung.

(3) Die Wirklichkeit des Heils in seiner gegenwärtig-eschatologischen Spannung ist die neue Schöpfung Gottes („daß Gott von der Macht des Bösen erlöst, daß er sein ewiges Reich errichtet und daß er endgültig alles besiegen wird, was sich seinem Willen entgegenstellt.“ [II,A]). Die Errettung des Menschen besteht darin, daß Gott ihm um Christi willen „Anteil an der neuen Schöpfung [gibt]“ (II,2). Dieser Anteil beginnt in der Gegenwart, indem Gott denen „die Buße tun und an Christus glauben“, (a) „ein *neues Leben*, das die Vergebung der Sünden und die Einwohnung der erneuernden Kraft seines Geistes einschließt“, (b) Anteil an „seiner *neuen Gemeinschaft* ...“, die aus Menschen aller Rasse, Nationen und Kulturen besteht“, und (c) die Zusage, „daß wir eines Tages in seine *neue Welt* eintreten werden (II, 2, kursiv FW)

Zuordnung ... zwar sachlich, aber noch nicht theologisch gelöst“ sei. „Erst eine vertiefte Konzeption der eschatologischen Bedeutsamkeit der Weltgeschichte wird den Evangelikalen aus dieser bisherigen Unsicherheit heraushelfen können“ (1969: 35/36). Beyerhaus formulierte damals: „Mission geschieht demnach *primär* in der Proklamation der Erlösungstat und Königsherrschaft Jesu Christi in immer neuen unerfaßten Lebensbereichen. Sie wird *begleitet* von der beglaubigenden Darstellung des ... neuen Lebens in der Gemeinschaft der Kirche, seiner unwandelnden Kraft in der Existenz der Glaubenden wie in deren gehorsamen Bemühungen um die Gestaltung besserer sozialer Strukturen“ (: 42, kursiv i.O., vgl. die sehr ähnlich konzipierte Frankfurter Stellungnahme des Europäischen Bekenntniskonvents *Weltmission nach San Antonio und Manila*, zit. bei Berneburg 1997: 372).

Sozialethische Verwirklichung und evangelistische Verkündigung des Evangeliums sind keine Alternativen, sondern „part and parcel of each other“ (Bosch 1980: 14) - wie immer man diese Beziehung auch genauer definiert. In dieser Perspektive der Mission wird die Verkündigung nicht als *primär*, sondern als *zentral* verstanden (Berneburg 1997: 364): „Die Tat der christlichen Liebe ist zur Glaubwürdigkeit des Wortzeugnisses nötig. Aber die Tat der Liebe ist auf das Wort angewiesen“ (: 364). Mission ist in diesem Sinne die multidimensional-ganzheitliche grenzüberschreitende Sendung der Kirche (vgl. Kasdorf 1984: 5-10; Bosch 1993: 368ff), deren identitätsstiftendes Zentrum die Verkündigung des biblischen Jesus Christus ist (vgl. Beyerhaus 1969: 36). Natürlich müssen auch in dieser Sichtweise Fragen offen bleiben (wie in allen theologischen Entwürfen). Entscheidend für alle bleibt, das fortwährende Ringen um gehorsames Verständnis und Verwirklichen des Willens Gottes in Jesus Christus.

schenkt. Manila greift hier den dreifachen Heilsbegriff („new life, new community, new world“) auf, der auch in Grand Rapids 1982 gebraucht wurde (CRESR 5,a).

Das MM betont, daß die individual- und sozialetische *Verwirklichung* des Evangeliums unlöslich zur Verkündigung gehört: „Jesus not only proclaimed the kingdom of God, he also demonstrated its arrival by works of mercy and power. We are called to do a similar integration of words and deeds“ (II,4). Dabei werden u.a. folgende Punkte genannt: Dienst an Kranken, Hungernden, Gefangenen, Benachteiligten, Behinderten, Unterdrückten. Weiter: die „prophetische Verwerfung all dessen“, was mit Gott nicht vereinbar ist: „zerstörerische Gewalt, ... politische Korruption, alle Formen der Ausbeutung von Menschen und der Erde, Aushöhlung der Familie, Abtreibung auf Verlangen, Drogenhandel und Nichtbeachtung der Menschenrechte“ etc. (II,4).

2. Die ganze Gemeinde

Trägerin der Mission ist nach Manila 1989 die ganze weltweite Gemeinde Jesu Christi („the whole church“ [MM II,B]), die ihre Identität aus dem biblischen Evangelium erhält, also von Gott, der „selbst der eigentliche Evangelist ist“ (II,5). Ihre Identität ist geistlich, denn der Geist Gottes „verbindet uns mit dem Leib Christi“. Weil die Gemeinde in Gott „wurzelt“, gleichzeitig aber in der menschlichen Kultur „wächst“ und sie transformiert, „ist [sie] nach Gottes Absicht ein Zeichen seines Reiches, d.h. ein Hinweis darauf, wie die menschliche Gemeinschaft aussieht, wenn sie unter seine Herrschaft von Gerechtigkeit und Frieden kommen wird. Bei einzelnen und Gemeinden muß das Evangelium verkörpert sein“ (II,8). D.h. die ganze Gemeinde ist eine *geistlich-kulturelle Wirklichkeit*, deren *konstituierende Identität* die Zugehörigkeit zu Gott ist und deren *transformierende Identität* die Mission ist.⁸⁸

Dabei erhebt man in Manila „nicht den anmaßenden Anspruch, daß die weltweite Gemeinde und die evangelikale Gemeinschaft identisch seien“ (II,9) und öffnet damit grundsätzlich die Tür zur Zusammenarbeit mit allen christlichen Denominationen, einschließlich der römisch-katholischen und orthodoxen Kirche, hält aber gleichzeitig - sozusagen als „nota ecclesia“ und Kriterium für den Begriff der „ganzen Gemeinde“, „eine gemeinsame Verpflichtung gegenüber der biblischen Botschaft“ fest. „Wir sind davon überzeugt, daß der richtige Weg zu einer engeren Zusammenarbeit ... in einem freimütigen und geduldigen Dialog auf der Basis der Bibel besteht“ (MM II,9). Damit wird deutlich, daß die Identität der „ganzen Gemeinde“ ihr grundsätzlicher Wille zur Verwurzelung im Text des biblischen Wortes ist.

Diese weltweite geistliche Gemeinschaft hat Teil an der „missio Dei“: „[Gott] beruft manche zu Evangelisten, Missionaren oder Pastoren, aber er beruft seine ganze Gemeinde und jedes ihrer Glieder, seine Zeugen zu sein“ (II,6). Konkret wird die Mission vor allem auf der Ebene der örtlichen Gemeinde („local church“). „Jede örtliche Gemeinde muß ihr Einzugsgebiet („neighbourhood“) evangelisieren; sie verfügt über die hierzu notwendigen Mittel“ (II,8). Im MM wird unterschieden zwischen der örtlichen Gemeinde („local church“) und den verschiedenen „denominationellen“ Gemeinden vor Ort („congregation and

⁸⁸ D. Bosch spricht in diesem Zusammenhang von „the church as an ellipse with two foci“. Im Anschluß an J. Moltmann betont er: „The Church's identity sustains its *relevance* and its *involvement*“ (1993: 385/386).

denomination“), die gemeinsam die örtliche Gemeinde bilden⁸⁹. Von daher ergibt sich die Aufforderung „möglichst zusammen[zu]arbeiten und darum bemüht [zu] sein, jeden Geist der Konkurrenz in einen Geist der Zusammenarbeit umzuwandeln.“ Dazu gehört auch die Zusammenarbeit mit übergemeindlichen, freien Werken („para-church organizations“). Diese Zusammenarbeit (innerhalb der oben beschriebenen Grenzen) ist eine Notwendigkeit, „weil das Evangelium der Versöhnung durch unsere Uneinigkeit in Verruf gebracht wird; und weil wir, wenn die Aufgabe der Weltevangelisation je erfüllt werden soll, darin zusammenarbeiten müssen“ (II,9).

3. Die ganze Welt

Der Kontext der Mission ist die „Weltkultur“ der „Modernität“, „die durch die Industrialisierung mit ihrer Technologie und durch die Verstädterung mit ihrer wirtschaftlichen Struktur zustande kommt“ (MM II, 10). Zur Mission der Gemeinde gehört es, „dem säkularen Druck der Modernität zu widerstehen und die Herrschaft Jesu Christi in Bezug zur ganzen modernen Kultur zu setzen.“ Zentral jedoch ist es, die Menschen in dieser Weltkultur mit dem Evangelium zu erreichen. Man identifiziert drei Gruppen, die erreicht werden sollen: *Erstens*, die Namenschristen, die „sich zum Christentum [bekennen]“, denen aber „der Gedanke einer persönlichen Hingabe an Christus ... fremd [ist].“ ... „Sie brauchen dringend eine Neu-Evangelisierung“ (II, 11)⁹⁰. *Zweitens*, die Nichtevoangelisierten, „die über eine geringe Kenntnis des Evangeliums verfügen, aber noch keine wirkliche Gelegenheit hatten, darauf zu reagieren.“ *Drittens*, die Unerreichten: „Das sind zwei Milliarden Menschen, die noch nie etwas von Jesus, dem Retter, gehört haben und die sich außer der Reichweite von Christen ihrer eigenen Volksgruppe befinden.“

Das Verständnis der Mission der Gemeinde Jesu in Manila kann *zusammenfassend* formuliert werden als geistlich-evangelistische Verkündigung und sozialetisch-kulturelle Verwirklichung des Evangeliums durch den ganzen Leib Christi angesichts der Weltkultur der Moderne und angesichts der genannten Gruppen von Menschen. Es geht darum daß Menschen gerettet, erneuert und der Gemeinde hinzugefügt werden, und es geht darum, „die Herrschaft Jesu Christi in Bezug zur ganzen modernen Kultur zu setzen“ (II, 10).

B. Mission Moderne (Os Guinness)

1. Die unendliche Leichtigkeit des Scheins

Die missiologische Auseinandersetzung des evangelikalen Missionstheologen und Kulturkritikers Os Guinness⁹¹ mit der Kultur der Moderne⁹² ist für die Entwicklung einer

⁸⁹ Diese Aussagen werden zur Grundlage für die Ausführungen in Bad Boll 1992, wo unter „local church“ das ganze Volk Gottes an einem Ort, nicht bestimmte denominationelle Gemeinden, gemeint ist.

⁹⁰ Hier ist der Einfluß der Stuttgarter Konferenz zu spüren, deren Ziel unter anderem war, Manila 1989 aus europäischer Perspektive vorzubereiten.

⁹¹ Os Guinness hat das in Manila 1989 gehaltene Referat für die Lausanner „Consulation on Faith and Modernity“ in Uppsala 1993 (vgl. Sampson/Samuel/Sugden 1994) leicht überarbeitet. Ich beziehe mich hier weitgehend auf das Referat von Uppsala insofern dort die Aussagen von Lausanne unverändert wiedergegeben werden.

evangelikal-kontextuellen Missionstheologie für Europa von besonderer Bedeutung, denn „the three strongest national challenges to the gospel in the modern world are Japan, *Western Europe* and the United States“ (1994: 330, kursiv FW).

Guinness sieht die Moderne als „Imperium“ und als die große Alternative zum Reich Gottes (: 328). Für ihn ist die Moderne „a profound challenge to the church precisely because its menace is not merely to how we communicate, but to what we communicate and who we are to the very character of the gospel and the church itself“ (:326). Darum enthält Mission in der Moderne „repentance, prayer, spiritual warfare, and hard thinking as much as ... planning an new enterprise. It is a call to a deeper, tougher response to a challenge far greater than most christians have realized. ... we shall have to understand more deeply both modernity and an incarnational theology that alone can overcome it“. Im Anschluß an F. Nietzsche stellt Guinness fest, daß die westliche Kultur leer und ohne Gewicht ist, weil Gott in ihr „gestorben“ sei.⁹³ Guinness hält die westliche Kultur für eine Kultur „ohne Gewicht“, weil „fundamental beliefs and values“ verschwunden sind: „Nietzsche’s insight into ‘weightlessness’ is a telling description of the hollowing out of reality which is characteristic of modernity even upon truths as powerful and precious as the gospel.“ : 325).

2. Die Konturen des Kolosses

Nach dieser grundlegenden Einschätzung wendet sich Guinness seiner Interpretation der modernen Kultur zu, die er als das Ergebnis von drei Revolutionen, der ökonomisch-kapitalistischen Revolution im 15. Jahrhundert, der industriellen Revolution im 18. Jahrhundert und der Kommunikations-Revolution im 20. Jahrhundert, versteht (1994: 328; 1989: 11). Folgende Merkmale der Moderne als Herausforderung an die Gemeinde Jesu stellt Os Guinness heraus (1994: 328-331): (1) Die Moderne ist die erste wirkliche globale und damit die mächtigste Kultur der Geschichte. Sie ist der bestimmende Faktor menschlichen Lebens überall. Sie ist die große Alternative zum Reich Gottes. (2) Die Moderne ist für die Menschen im allgemeinen ambivalent, indem sie ihm sowohl große Errungenschaften als auch große Krisen beschert. Auch für die Nachfolger Jesu stellt sie eine große Chance und eine große Gefahr dar. (3) Die größte Herausforderung der Moderne ist die Krise der *kulturellen Autorität*: „What people believe no longer makes much difference to how they behave“. „Beliefs, ideals and traditions are losing their compelling power“ (: 329). (4) Die Moderne stellt die Glaubenspraxis und Mission der Gemeinde Jesu vor ein Paradox: Evangelisation wird leichter (die Menschen sind ansprechbarer), aber Nachfolge wird schwerer: „practicing the Lordship of Christ runs counter to the fragmentation and specialization of modern life“ (: 329). (5) Die Moderne polarisiert die Kirche. Während früher die Liberalen sich der Kultur anpassten, sind es heute die Konservativen, die kulturhomogen arbeiten und durch die Prinzipien des Management Mega-Gemeinden aufbauen und mit therapeutischen Methoden pflegen: „More progressive evangelicals now court the ‘affluent consumers’ of the gospel as

⁹² Guinness bezieht die Postmoderne in seine Definition der Moderne mit ein. Er sieht in ihr lediglich eine Reaktion auf die weiter wirkende Moderne, nicht aber ihre Ablösung oder Überwindung (1994: 330).

⁹³ In ethnologischen Kategorien könnte man davon sprechen, daß der Kulturkern entleert worden ist. P. Hiebert beschreibt das ethnologische Konzept „Kulturkern“ so: „Cultures are held together ... - at the deepest levels - by fundamental beliefs and values shared by people... . . . basic assumptions about the nature of things that are largely implicit. Like foundations they hold up the culture“ (Hiebert 1985: 42).

ardently as liberals once courted the 'cultured despisers' of the gospel" (: 330). (6) Die Moderne kann weder durch Rückzug in die *Prämoderne* noch durch Flucht in die *Postmoderne* überwunden werden. Die Hoffnung auf die *Prämoderne*, z.B. in Form der Hoffnung auf eine Erneuerung aus der Dritten Welt bezieht nicht mit ein, „that Third World Christians have yet to face the inevitable challenge of modernization“⁹⁴. Die Zuflucht zur *Postmoderne* ist ebenfalls eine Illusion, den obwohl der Modernismus als aufklärerische Weltanschauung zusammengebrochen ist, ist die Kultur der Moderne „als Frucht des Kapitalismus und der Industrialisierungstechnologie stärker als je zuvor“. (7) Die Moderne stellt vor allem in *Japan*, *Westeuropa* und den *USA* die größte Herausforderung für die Gemeinde Jesu dar. „Japan has never been won to Christ; Western Europe has been won twice and lost twice“ (: 330)⁹⁵. (8) Die Moderne stellt in ihrer *Bild-Kultur* eine Herausforderung an die Wort-Kultur der Reformation dar. (9) Sie stellt in ihrem *Machbarkeitswahn* und ihren großen technischen Möglichkeiten eine Herausforderung an das Vertrauen der Gemeinde Jesu dar, daß der souveräne Gott der eigentlich Handelnde ist und Erneuerung und Erweckung nur von ihm kommen können (: 331). Die doppelte Frage, die Guinness anhand dieser Analyse stellt lautet: „How can human beings live in a tolerably human way in a world created by modernization?“, und: „How can faith in the modern world retain its traditional authority and integrity and remain the deepest source of a sense of human meaning and belonging?“ (: 331).⁹⁶

3. Merkmale der „Mission Moderne“

Auf dem Weg zu einer „incarnational theology“ für eine Mission der Moderne zwischen Gefahr und Gelegenheit sieht Guinness die folgenden Merkmale:

a) *Die Chance der Moderne*. Die Moderne ist eine Chance für die Mission der Gemeinde. Zunächst schafft sie eine kulturelle *Offenheit*: „The totally closed society is made more and more difficult“ (: 332). Diese Offenheit verknüpft mit den technischen Möglichkeiten der modernen Kultur ist vor allem von der evangelikalen Missionsbewegung dieses und des letzten Jahrhunderts aufgiebig genutzt worden. „What this openness means overall then is that the church faces the greatest opportunity for missionary expansion since the days of the Apostles“ (: 333). Darüber hinaus resultiert die moderne Kultur immer öfter in einer kulturellen *Enttäuschung*, weil sie ihre Versprechungen nicht einhalten kann: „Die Moderne führt zur Instabilität, so daß jedes nicht gehaltene Versprechen [„cultural rebound“] die Enttäuschung einer falschen Hoffnung mit sich bringt, und so einen Moment der geistlichen

⁹⁴ L. Newbigin stellt fest, daß die Christen der Dritten Welt in vieler Hinsicht schon Teil der modernen Kultur geworden sind, da viele ihrer Leiter in europäisch geprägten Schulen und Seminaren ausgebildet wurden: „It is as difficult for them as it is for native Europeans to find a stance from which 'modern culture' can be critically assessed, because they are already part of that culture“ (1997: 100). Dennoch bemerkt Guinness an anderer Stelle (1983: 236) richtig: „The western church is not the whole church. It is only the older church, a church which handed on its torch just as it was taken captive by the world it had helped to create. But what if that torch were handed back to the old church by the new, burning more brightly than when it was given? The challenge of modernity would still have to be faced, but with all the lessons of our experience and all the life of theirs“.

⁹⁵ Guinness meint wohl die erste Missionierung seit Paulus und die zweite Missionierung seit Martin Luther.

⁹⁶ Diese Frage widerspiegelt das „doppelte Mandat“ für den ganzen Menschen in der Lausanner Bewegung: Heil und Wohl durch Verkündigung und soziales Engagement (s.o.)

Offenheit herbeiführen kann - einen Moment der das „Heute“ bildet, in dem das Evangelium den Menschen anspricht“ (: 333).⁹⁷

b) *Der Wettbewerb.* Die Moderne stellt einen Wettbewerb dar zwischen zwei Rivalen. Der erste Rivale ist ein allgemein verbreiteter *Säkularismus*: eine Kombination von Relativismus und evolutionärem Optimismus und Naturalismus. Der zweite Rivale ist ein ebenso weitläufiger *Synkretismus*: eine Kombination von Relativismus, evolutionärem Optimismus und (Semi-) Religion, die in westlichen Ländern einen typischen Ausdruck findet in „science-based mysticisms, such as the New-Age movement“ (: 340).

c) *Für die Welt gegen die Welt.* Für den Umgang mit der Moderne sieht Guinness zwei Hauptprinzipien, die im Paradox zusammengehalten werden müssen. Auf der einen Seite steht das *protagonistische* Prinzip, das in dem Motto A Kuypers zum Ausdruck kommt: „Es gibt keinen Zentimeter in irgendeinem Bereich des Lebens, von dem Jesus Christus der Herr nicht sagt: ‘Er gehört mir.’“ (: 342). Für die Gemeinde Jesu bedeutet das: „our engagement ... will only be faithful and effective to the degree that Christ remains Lord of every part of our lives“ (: 342). Dem gegenüber steht das *antagonistische* Prinzip: Gott und die Welt stehen sich konträr gegenüber. Guinness meint, die Gesellschaftskritik der Marxisten solle gegenüber der kritischen Hingabe der Christen, die im Gehorsam gegen Christus verwurzelt ist, verblassen (: 343). Im Gegensatz zu den Behauptungen einiger „urbaner Theologen“ sei die Moderne kein „heiliger Boden“, sondern eine Kampfansage des Teufels. „But that is not because we are the innocents and the modern world is so tempting. ... The modern world is simply our hearts writ large. ... God pronounces the no of his judgement over all our human works before he pronounces the yes of his grace“ (: 343). Für Guinness müssen das protagonistische und das antagonistische Prinzip zusammen die Mission der Gemeinde Jesu in der modernen Kultur prägen: „Gegen die Welt für die Welt“ (Peter Berger) (: 343).

d) *Gemeinsame Praxis als Plausibilitätsstruktur.* Die Gemeinde Jesu benötigt in ihrem Umgang mit der Moderne Plausibilität und Glaubwürdigkeit. Guinness unterscheidet *Plausibilität* und *Glaubwürdigkeit*, denn nicht alles, was plausibel erscheint, sei auch wirklich wahr und damit wert geglaubt zu werden. Dennoch benötige die Mission der Gemeinde eine Plausibilitätsstruktur in Form einer „Gruppe oder Gemeinschaft, die dem Glauben die soziale oder psychologische Unterstützung verleiht“ (: 344). „Paulus wolle nicht sagen, daß der christliche Glaube nur wahr ist, weil die Gemeinde stark ist. Aber weil die Gemeinde die Plausibilitätsstruktur des christlichen Glaubens ist, bestimmt ihre Stärke oder Schwäche entscheidend die Plausibilität des Glaubens. ... Zuletzt steht oder fällt das Evangelium Jesu Christi an der Frage, ob es wahr ist oder nicht ... Die Moderne jedoch macht das Ausleben der Wahrheit absolut notwendig. Nur durch die schwer bedrohte *Praxis* der Wahrheit wird das Evangelium für den modernen Menschen plausibel werden“ (: 344). Gleichzeitig braucht die Mission in der Moderne *Überzeugung*. Guinness kritisiert, daß moderne Evangelikale kaum noch Überzeugungen hätten. Darum kommunizierten sie ineffektiv. Der moderne Pluralismus müsse als Chance zur offenen und tiefen Auseinandersetzung zwischen wirklich

⁹⁷ Diese Sicht der Moderne als Anknüpfungspunkt bringt Guinness ganz in die Nähe Johannes Pauls II., der die anthropologischen und kulturellen Verletzungen des europäischen Menschen in Folge seiner Gottvergessenheit und Autonomie als „eine tiefe Leere“ versteht und darin den „kairos“ für eine neue Evangelisation und Inkulturation sieht (Johannes Paul II. 1991: 243). Vgl. §2, II. D. 2. b).

verschiedenen Glaubenswelten begriffen werden. Gerade zu diesem günstigen Zeitpunkt dürfe man die eigenen Glaubensüberzeugungen nicht aufgeben.

e) *Biblische Spiritualität*. Schließlich zeigt Guinness zwei grundlegende Ansätze zur Überwindung der Moderne auf. Der erste Ansatz liegt im rechten Verständnis und Einsatz von Gebet und Fasten.⁹⁸ Damit knüpft er bei der frühesten asketischen Tradition der christlichen Kirche an. In einem entschlossenen geistlichen Lebensstil sieht er eine „betonte Zurückweisung der modernen Technik und eine offene Anerkennung, daß unser Kampf mit der Moderne kein Kampf mit Fleisch und Blut ist“ (: 347). „Gebet und Fasten sind in einzigartiger Weise geeignet, die Moderne zu demaskieren, weil das Herz ihres Anliegens eine direkte Kampfansage an das Herz der großen Lüge der Moderne ist.“ Der Grund dafür ist ein theologischer: Während Adam sein Fasten - und damit seine gehorsame Abhängigkeit zum Vater - brach, hielt Jesus, der zweite Adam sowohl seinen Gehorsam wie auch sein Fasten durch, und machte so eine Zurückweisung eines Lebens vom Brot allein deutlich. Gebet und Fasten sagen etwas aus über den tiefsten Sinn und die tiefste Lüge des Lebens. Indem die Moderne eine „Welt ohne Fenster“ (P. Berger) geschaffen hat, wurde sie zu einer Welt, die vom Brot allein lebt. Gebet und Fasten proklamieren und praktizieren die Realität einer „Welt mit Fenster“ zum Vater im Himmel, der Brot und Leben schenkt.

„Christ met and overcame Satan in praying and fasting, and he later told his disciples that the ‘Prince of this world’ can be overcome only by prayer and fasting. Do we think modernity ... will be different? Unless we recover the practice of prayer and fasting, our best intentioned use of modern media and methods will end only in assisting the triumph of technique and hastening of a new Babylonian captivity, albeit with air-conditioned cells and spiritual Muzak to divert us“ (: 348).

Der zweite Ansatz zur Überwindung der Moderne liegt nach Guinness im Vertrauen auf Gottes Wort und Geist. Das Herz der Moderne bestünde in einem bewußten Ausschließen der Transzendenz, was zu einer stickigen und luftdichten Welt führt, einem „goldenen Käfig“ (Max Weber), einer „Welt ohne Fenster“ (Berger). Die Antwort darauf sei Gottes Geist und Wort, der diese Welt von außen öffnet und die Autorität ist und schenkt, die mitten in der Geschichte und Kultur über Geschichte und Kultur steht. „Wenn Gott spricht, denn können weder unsere besten noch unsere schlechtesten Interpretationskünste ihn zum Schweigen bringen“ (: 349). Durch eine Umkehr an diesem Wort entlang könne die Kirche erneuert werden. Die christliche Wahrheit könne nicht auf Dauer unterdrückt werden. Auch wenn wir moderne Medien benutzen, so müsse unsere Zuversicht allein bei Gottes Wort und Geist liegen.⁹⁹

⁹⁸ Diese Betonung von Fasten und Beten findet ihre Parallele in der römisch-katholischen Tradition, wenn Johannes Paul II. oder R. Spaemann von der Notwendigkeit der Heiligkeit der Kirche sprechen (vgl. §2, II. D. 3.). Der katholische Philosoph R. Spaemann, der die europäische Moderne als eine „Zivilisation der Banalität“ (Spaemann 1991: 42) bezeichnet, sieht als einzige Alternative „die Kirche der Heiligen“, deren Mitte das *sacrum commercium* im Meßopfer sei, und die sich in *Mythos* (Verkündigung der geschichtlich-biblischen Erzählung, die die Welt als Ganzes deutet) und *Ethos* verwirkliche. Auch in der KEK wird 1991 der Gottesdienst als Zentrum der Mission verstanden: Es gehe darum „zu warten, uns durch das Wehen des Heiligen Geistes, der in Gebet und Stille, in Wort und Sakrament zu uns kommt, bewegen zu lassen und in demütigem Gehorsam aufmerksam auf die Stimme des Geistes zu hören“ (KEK III 1991: 82; vgl. §4, IV. B. 1.). Im Unterschied zu Guinness bildet jedoch weder in der katholischen noch in der ökumenischen Tradition die Bibel die normative Grundlage der Spiritualität.

⁹⁹ Hier berührt sich Guinness mit dem belgischen Bischof Daneels, wenn er betont, daß es angesichts der Glaubenslosigkeit der modernen europäischen Kultur nur „einziges Heilmittel [gibt]: die Wirklichkeit der Gnade und die Allmacht des Gotteswortes neu entdecken“ (Daneels 1991: 224). Vgl. §2, III. B. 2.

4. Gottes Herrlichkeit gegen den leeren Schein der Moderne

Zusammenfassend fordert Guinness dazu auf, das Thema der Moderne ins Zentrum unseres Denkens und Betens stellen. Auf der praktischen Ebene seien zunächst die lokalen Auswirkungen der Moderne auf unsere Städte, Dörfer, Gemeinden etc. zu analysieren. Dann ginge es um die Erneuerung der Gemeinden in den Bereichen, die von der Moderne geschwächt wurden (Wahrheit und Inkarnation/Nähe/Gemeinschaft). Die Wirklichkeit unseres Glaubens müsse sowohl in der Erkenntnis als auch in der Erfahrung vertieft werden. Moses' Gebet „Herr, zeige mir deine Herrlichkeit“ sei ein Vorbild für die Mission der Gemeinde in der Moderne:

„In diesem Gebet finden wir die letzte und tiefste Antwort an die Moderne ... Wenn Gott für ein Volk, eine Kirche oder einen einzelnen Menschen tot ist, dann folgt eine Leere für die es nur eine Antwort gibt: die letzte Wirklichkeit, die Herrlichkeit Gottes, die diese Leere wieder ausfüllt wie die Wasser das Meer füllen ... Wenn wir in der Mission heute nur die geistlichen Aspekte der Mission unter Vernachlässigung der sozialen betonen, dann verlieren wir alle Relevanz in der modernen Welt. Aber wenn wir die sozialen Aspekte ohne die geistlichen betonen, dann verlieren wir unsere gesamte Wirklichkeit. Der letzte und entscheidende Faktor im Umgang der Gemeinde mit der Moderne ist ihr Umgang mit Gott. Glauben wir immer noch, daß wir oder sonst irgendjemand - wenn wir uns nur genug anstrengen - die Welt evangelisieren können? Oder werden wir auf der anderen Seite entmutigt und erschlagen von unserem Auftrag und vom Zustand der modernen Welt. Wir müssen umdenken und wegschauen von der Moderne und unseren Möglichkeiten und uns zu Gott selbst hinwenden. Dann können wir Mose folgen zu der Quelle der einzigen Realität, die wirklich zählt, die einzige Kraft, die gegen den Koloss der Moderne ankommt: „Herr, zeige uns deine Herrlichkeit“ (: 351/352, kursiv FW).

C. Europäische Folgerungen

Im Rahmen von Manila 1989 wurde auch dem Treffen der regionalen Teilnehmergruppen Raum gewährt. Eine wichtige europäische Dimension Manilas sieht Rolf Scheffbuch darin, daß „die vielen europäischen Teilnehmer unserer Manila-Konferenz ... mit großer Mehrheit dem Plan zugestimmt [haben], vorwärts zu gehen im Aufbau eines europäischen Netzes, das die Europäische Evangelische Allianz ebenso einschließt wie die freien Werke, die Territorialkirchen und die Freikirchen“ (Scheffbuch 1990: 281). Scheffbuch sieht in diesem Entschluß die Fortsetzung des in Stuttgart 1988 eingeleiteten Prozesses. Noch einmal umreißt er den Rahmen der Aufgabe der Neuevangelisierung in Europa: „Mit Europa meinen wir das so furchtbar säkularisierte Europa mit seinen alten Territorialkirchen, mit seinen Freikirchen, mit den vielen freien missionarischen und diakonischen Werken, und mit all der Konkurrenz zwischen ihnen. Wir denken an den reichen europäischen Norden; aber es gibt ebenso den europäischen Süden mit den kleinen protestantischen Minoritäten, die umgeben sind von soviel Armut und von einer starken katholischen Kirche. Europa - das bedeutet ebenso die sozialistischen Länder in Osteuropa mit ihrer besonderen Situation, mit ihren besonderen Gaben und Erfahrungen“ (: 280/81). Die in Stuttgart gelegten Linien werden in Manila weitergeführt. Sie bewirkten, daß in Manila die Herausforderung der Neu-Evangelisierung ausdrücklich in das Manifest von Manila (MM II, 11) aufgenommen wurde¹⁰⁰, und führten hin zur zweiten Europäischen Konsultation zur Evangelisation in Bad Boll 1992.

¹⁰⁰ Zum Begriff der „Neuevangelisierung“ im *Manifest von Manila*.

V. Das ganze Evangelium durch die ganze Gemeinde für ganz Europa: Bad Boll 1992 (ELCOE)

Unter den Vorschlägen der Stuttgarter Konferenz (ELCOWE 1988) an das Europäische Lausanne Komitee war *erstens* „the convening of a European regional conference to take account of the changes expected in the European Community in 1992“ und *zweitens* eine verstärkte Beteiligung osteuropäischer Christen bei den Aktivitäten des LCWE (vgl. die Punkte 5 und 6 des Aufrufes: SANEE 1988: 5). Beides verwirklichte sich im Rahmen der European Leadership Consultation on Evangelisation (ELCOE) in Bad Boll 1992.¹⁰¹ Während man 1988 nur an die bevorstehenden Veränderungen durch die Eröffnung des gemeinsamen europäischen Marktes 1992 gedacht hatte, stand man nun den viel größeren Veränderungen durch die politische Öffnung des kommunistischen Ostblockes gegenüber: „1992 was a new Europe. Even during the planning stages constant changes were taking place“ (Sogaard 1993: 2).

Vom 9. bis 13. März fand die *European Leadership Consultation on Evangelization* (ELCOE) in Bad Boll unter dem Motto „The Whole Church and the Whole Gospel for the New Europe“ statt¹⁰². 160 christliche Leiter aus 36 europäischen Ländern nahmen teil. 2-6 Leiter aus jedem europäischen Land waren eingeladen worden, nachdem man die nationalen Gruppen zuvor um Nominierungen gebeten hatte: „so they did come as representatives of their respective countries“ (Sogaard 1992b). Man sprach bewußt von „Konsultation“ im Unterschied zu „Konferenz“, weil nicht Vorträge, sondern Hintergrundpapiere, Diskussionen und die gemeinsame Suche nach neuen Konzepten im Mittelpunkt stehen sollten: „At a consultation you bring people together to discuss and to seek answers. A consultation should result in recommendations that can form the basis on which strategic plans are developed. This was our attempt at Bad Boll“ (Sogaard 1992b). Bad Boll sollte den Prozeß „of seeking answers to the re-evangelization of our continent“ unter den veränderten Bedingungen eines „neuen Europa“ fortsetzen (Sogaard 1992a). Das Ziel der Konsultation wurde in einem „Purpose-Statement“ präzisiert: „The primary purpose of the Consultation is for key leaders in churches and Christian organisations to discuss and identify both barriers and bridges for evangelization in the New Europe, and to begin to develop a concensus (sic!) on some strategic directions to be conveyed to all concerned with the evangelization of Europe“ (ELCOE 1992a).

Die in Stuttgart 1988 begonnene Interpretation der europäischen Kultur im Sinne von Brücken und Barrieren für die Mission (vgl. III. I.), wird nun in Bad Boll vertieft und ausgeweitet. P. Kuzmic plädiert dafür, daß Missionare für Europa einen „informed mind“ besitzen müssen: „The gospel of Jesus Christ is not preached into a vacuum. As we evangelicals are faithful to the truth and authority of the inspired scriptures so we must be

¹⁰¹ Ein wichtiger Meilenstein dafür war der *Budapest Summit on Evangelisation in Post-marxist Countries* vom 1. - 7. September 1991. Als Ergebnis des Summit wurden 10 Beobachtungen und 10 Empfehlungen von T. Houston, dem damaligen Vorsitzenden des LCWE, formuliert, deren Ziel es war, westlichen Missionsorganisationen die Situation z.B. in Osteuropa vor Augen zu führen und zu einer „Partnership for Evangelisation“ zu verhelfen (Houston 1991). Vgl. §1, II. B.

¹⁰² Schon die Formulierung des Mottos kennzeichnet die enge Verbindung zu Lausanne II in Manila 1989.

equally clear about the world into which we take it“ (Kuzmic 1993: 15). Stärker als in Stuttgart prägt die Untersuchung des europäischen Kontextes den Aufbau und Inhalt der Konsultation in Bad Boll. Man konzentriert sich auf sechs Aspekte: (1) den soziopolitischen Kontext, (2) den religiösen Kontext, (3) das Verhältnis zwischen Kirche/Gemeinde und freien Werken, (4) die Bedeutung der örtlichen Gemeinden, (5) den Medien-Kontext, (6) den Bibel-Kontext. Je zwei dieser Aspekte wurden an den Vormittagen in Plenarpräsentationen unter dem Motto „The New Europe“ mit Hilfe von Hintergrundpapieren und Kurzvorträgen eingeführt, und am Nachmittag in spezialisierten Arbeitsgruppen („Strategy Development Consultation“) weiter bearbeitet. Jedem der sechs Kontextbereiche war ein Vorsitzender zugeordnet, dem später auch die Aufgabe des zusammenfassenden Berichtes zufiel (vgl. Sogaard 1993: 3)¹⁰³. Bibelarbeiten von P. Kuzmic unter dem Motto „The Whole Gospel“ eröffneten jeden der drei Arbeitstage. Im folgenden sollen die sechs Aspekte des europäischen Kontextes und die damit verbundenen Missionskonzepte dargestellt werden.

A. Der sozio-politische Kontext

1. Politische und weltanschauliche Turbulenzen

In der Reflexion über den sozio-politischen Kontext der Mission in Europa kristallisierten sich in Bad Boll folgende Schwerpunkte heraus: *Zunächst* sieht man in der Auflösung des kommunistischen Ostblocks den Beginn einer *neuen Ära* der Geschichte (Companjen 1992: 6), und erkennt darin das Handeln Gottes als des Herrn der Geschichte.¹⁰⁴ Peter Kuzmic stellt fest: „Followers of Christ all across Eastern Europe are aware that this is the work of the Lord of history who has seen their suffering and longing for freedom, answered their prayers and provided them with a special *kairos* period to call their nations back to God and to the spiritual foundations for a free and truly ‘new society’“ (Kuzmic 1992: 2). *Dennoch* blieben tiefe *Gegensätze* zwischen West- und Osteuropa. Während die westliche Politik von Kooperation und Integration geprägt sei, herrsche im Osten ein Trend zu nationaler Fragmentierung. Im Westen entstünden neue Zusammenschlüsse, während im Osten alte kommunistische Bündnisse zerfielen. Das führe zum Entstehen einer neuen Landkarte.

Diese Umwälzungen hätten im *Osten* einerseits Freude über die neue Freiheit, andererseits Sorge um die Zukunft ausgelöst: die Euphorie mache der nüchternen Begegnung mit den harten Realitäten des täglichen Lebens Platz: „Millions have lost their jobs“ (Companjen 1993: 8). Im (damaligen) Jugoslawien und in Teilen der ehemaligen UDSSR herrsche Krieg. Die Armut sei größer als vorher „as millions have difficulties getting the necessities of life.“ Große Nöte im Bereich der Waisen- und Behindertenfürsorge - Behinderte wurden in den kommunistischen als „nonproductive people“ ausgemustert - kämen ans Licht. Doch auch der *Westen* durchlebe eine Krise: „millions have lost their confidence in the politicians of the major democratic parties.“ Die Folge sei das Aufkommen rechtsgerichteter

¹⁰³ Die zusammenfassenden Berichte finden sich in der Zeitschrift der Lausanner Bewegung, *World Evangelization*, Januar 1993). Ich greife in meiner Darstellung darüberhinaus auf die unveröffentlichten Referate und Berichte zurück, die mir durch Herrn Dr. Viggo Sogaard/Dänemark freundlicherweise zur Verfügung gestellt wurden.

¹⁰⁴ In dieser Einschätzung stimmen alle drei hier behandelten Traditionen und Institutionen (RKK, KEK und ELC) überein.

Extreme. Aus Mangel an Finanzen müßten viele soziale Leistungen reduziert werden. Die daraus resultierenden Privatisierungen führten zu einer größeren Kluft zwischen Arm und Reich. Außerdem ernte man die Früchte des humanistischen Erziehungssystems der 60er Jahre, das nicht einen aufgeklärten, neuen Menschen hervorgebracht habe, sondern „large groups of drop-outs, alcoholics, drug-addicts, people with mental problems and people committing suicide“ (: 8). In Ost und West wachse eine rassistische „Festungsmentalität“ heran, die Ausländer, vor allem aus der 3. Welt, als Menschen zweiter Klasse ansehe. Die Kluft zwischen Nord und Süd nehme zu. Während in Afrika Millionen vor dem Hungertod stünden, kämpfe die Europäische Union mit der Überproduktion an Nahrungsmitteln.

Schließlich habe der Zusammenbruch des Kommunismus zu weltanschaulichen Turbulenzen in Ost und West geführt: „The British Communist Party has voted itself out of existence“ (: 9). Im Osten experimentiere man mit Marktwirtschaft und Demokratie („modified Capitalism“), ohne sich über die tieferliegenden weltanschaulichen Fragen Gedanken zu machen: „Economics overshadow everything“ (: 10). Obwohl man in Bad Boll hinter westlichem Wohlstand „eine lange Geschichte protestantischer Arbeitsethik“ sieht, die im Osten nicht vorhanden gewesen sei, erkennt man hinter den Entwicklungen seit 1917 - als der Strom der Säkularisation sich in Marxismus im Osten und modifizierten Kapitalismus im Westen teilte - auch andere Faktoren: „Both are systems which increasingly operate *without reference to God*. The western brand appears to be more successful and is the driving force behind the European community“ (: 8, kursiv FW). Doch wirtschaftlicher Erfolg sei nicht alles: „the major factor that has to be tackled is the secularist worldview underlying all of this history in the East and the West“ (: 11). K. M. Bondevik, damaliger Minister der norwegischen Regierung, weist auf die falsche ökonomische Dominanz hin:

„Western Europe has been dominated by economic thinking. ... A materialistic world view tells us that our value as human being is dependent on our social value, related to our ability to work, productivity and economic success. This world view also tells us that the most important thing for our societies is economic growth and material prosperity. ... This world view is not in accordance with Christian thinking. It has brought Western Europe on the wrong track“ (Bondevik 1992: 2).

Die Überbetonung des Ökonomischen verbunden mit dem weltanschaulichen Vakuum verstärke auch die Gefahren der Gen- und Biotechnologie: „It is seen by many as the new saviour. ... It is therefore crucial that we as christians pay attention to these developments“ (Bondevik 1992: 2). Bondevik erwähnt die Gefahr beruflicher und gesellschaftlicher Marginalisierung von Menschen mit „schwachen“ Genen. Das Zunehmen selektiver Abtreibung („removing those whose genetic endowments are deemed ‘unsatisfactory’“) sei „ethically unacceptable. The right to live is fundamental - to everyone“ (: 3).

2. Neues Europa oder neues Jerusalem?

Nach der Situationsbeschreibung stellt sich die Frage, wo die Kirche in dieser Situation steht, und wie ihre Mission aussieht. Zunächst bestätigt man die allgemeinen Beobachtungen von Mitgliederschwund und Mißtrauen der säkularen Menschen gegenüber den traditionellen Kirchen im *Westen*. Demgegenüber wüchsen die freien und charismatischen Gemeinden. Doch aufgrund gegenseitiger Ablehnung „there is little cooperation between traditional churches and the neo-protestant movement“ (Companjen 1993 : 9). Im *Osten* und *Süden*

Europas sei die kirchliche Situation von Nationalismus und Kulturchristentum bestimmt. In Osteuropa „national churches reassert their claims of monopoly ... and in many countries belonging to the national church is less a question of theological persuasion, but more a question of patriotism“ (: 9). In Südeuropa betrachte man den Protestantismus mit Mißtrauen als einen Glauben, der dem nationalen und religiösen Wesen der Nation fremd sei.

Die politischen und weltanschaulichen Turbulenzen in Europa stellten für die Kirche große Chancen und Herausforderungen dar: „Never before in the history of Europe have the opportunities for the spread of the Gospel been as large“ (: 9). Peter Kuzmic ist überzeugt, daß der Herr der Geschichte den Christen Europas einen besonderen *kairos* geschenkt habe mit dem Ziel „to call their nations back to God and to the spiritual foundations for a free and truly ‘new society’“ (Kuzmic 1992: 2). Andere warnten vor falscher Euphorie: „One should not mix up the socio-political and spiritual realities. The new Europe is not the new Jerusalem.“ In der Tat wurde in dieser Sektion nicht ganz deutlich, wie diese beiden Zielpunkte sich in der Mission der Kirche zueinander verhalten. Jedenfalls werden angesichts des beschriebenen sozio-politischen Kontextes vor allem drei Bereiche als Aufgabengebiete der evangelikalen Gemeinde¹⁰⁵ in der Spannung zwischen einem „neuen Europa“ und dem „neuen Jerusalem“ identifiziert:

(1) Durch die Evangelischen Allianzen sollten Evangelikale ihre Stimme stärker für biblische *Wertvorstellungen* (Menschenrechte, Redefreiheit, Erziehung) erheben. Vor allem sei - angesichts der ideologischen Verwirrung - die Entwicklung und Vermittlung einer *biblischen Weltanschauung* wichtig:

„No progress will be made if we imagine that one form of secularism will be a better answer than another. God will not give his glory to another. The *teachers* of the Church and the preachers of the Gospel need to be able, as in the first century, to out-think and out-speak the advocates of the bankrupt worldview of our day - in East and West. This requires work in our *seminaries* Their task is to discover how to reshape the biblical Christian worldview through pastors they train and send into the world and the churches. One major opportunity to affect the worldview is in the field of education. ... If the churches would get behind sound christian *educators* and enable them to help in this task it is probably the most significant contribution that could be made to turning around the ideological turmoil in the East and getting back to a Christian Europe¹⁰⁶ as a whole“ (Companjen 1993: 11, kursiv, FW).

¹⁰⁵ Man spricht in Bad Boll von der Notwendigkeit, die Identität der Evangelikalen in Europa neu zu definieren (Companjen 1993: 9) ohne eine solche Definition vorzunehmen. In den Berichten findet sich ein buntes Durcheinander der Träger der Mission. Allein auf einer Seite des Berichtes werden „the protestant church“, „The neo-protestant movement“, „Evangelicals“, „the Body of Christ“, „Christians“ als Träger der Mission bezeichnet. Man bleibt bei der Beschreibung des denominationellen Kaleidoskops stehen, ohne es theologisch zu klären (vgl. neuere Versuche zur evangelikalen Ekklesiologie: Stadelmann (Hg.) 1998).

¹⁰⁶ Das Konzept eines „Christlichen Europa“ darf hier nicht theologisch gedeutet und somit mißverstanden werden. Weder bezüglich der Vergangenheit noch im Blick auf die Zukunft kann in einem *theologischen* Sinn von einem christlichen Europa gesprochen werden. Die *Lausanner Verpflichtung* betonte: „We ... reject as a proud, self-confident dream the notion that man can ever build a utopia on earth“ (LV 15). Christlicher Realismus sieht die menschliche Kultur bis zur Wiederkunft Christi in der bleibenden Spannung zwischen Gottes Herrschaft und den zerstörerischen Einflüssen des Teufels (vgl. WR 8 g). Dennoch gehört die Prägung der Kultur Europas durch das Evangelium zu den Zielen der Mission. Ihr unmittelbares Ziel ist jedoch die Umkehr von Menschen zum lebendigen Gott und der Bau der Gemeinde als Gemeinschaft des kommenden Reiches Gottes. Die zentrale Aufgabe der missionarischen Gemeinde ist darum die zu Christus rufende Verkündigung (vgl. Bockmühl 1998: 250). Die Verkündigung ist jedoch nicht von der kulturellen Transformation in der und durch die Gemeinde zu trennen. Der *Willowbank Report* formuliert: „All authority belongs to Christ. He is Lord of both universe and church. And he has sent us into the world to be its salt and light. As his new community, he expects us to permeate society“ (WR 8, g).

(2) Neben der weltanschaulich-pädagogischen Herausforderung wurde die *diakonische* Herausforderung genannt. Angesichts der Reduktion sozialer Versorgung - auch in den Wohlstandsländern im Westen - komme den Kirchen hier eine wichtige Rolle zu: „When official social care reduces its activity, someone has to take responsibility. ... This is a challenge to us christians, and it is a great challenge to the church“ (Bondevik 1992: 2). *Strategisch* solle die Kirche sich stärker auf die *lokalen Anliegen* vor ihrer Haustür konzentrieren (Companjen 1992: 9). In diesem Zusammenhang entwickelte sich in den Arbeitsgruppen „a consensus that the idea of ‘neighbourhood’ provides a relevant strategic concept. The church working in the neighbourhood, teaching, motivating and equipping its members to serve and witness crossculturally in the immediate neighbourhood“ (AGSPWE 1992: 1).

(3) Schließlich müßten die Evangelikalen stärker die *multikulturelle und - religiöse* Herausforderung missionarisch annehmen. Der „Neighbourhood-focus“ findet auch Anwendung auf die große Anzahl von *Immigranten* (AGSPWE 1992: 2): „There are opportunities for evangelism on their doorsteps“ (Companjen 1993: 9). „The vision of western integration should include the integration of immigrants and refugees into our societies, and the churches should be in the forefront in practicing this vision“ (Bondevik 1992: 2).

B. Der religiöse Kontext

Die Arbeit am religiösen Kontext geschah in Bad Boll ausgehend von der Überzeugung, daß West- und Osteuropa sich - trotz aller Unterschiede - weltanschaulich aufeinanderzubewegen. Die Grundthese ist, daß nach dem Zusammenbruch des Marxismus in Ost und West ein komplexes religiöses Gebilde aus Konsum-Glaube, Säkularismus und neuer Religiosität entstehe bzw. schon vorhanden sei. Die Untersuchung der Mission der Gemeinde Jesu angesichts des *religiösen* Kontextes in Europa konzentriert sich also besonders auf (1) den Säkularismus (der hier als Quasi-Religion verstanden wird), (2) die religiöse Situation im nach-marxistischen Europa, (3) die Religionen der großen Einwanderer-Gruppen und (4) die neue Religiosität (vgl. Engelsviken 1992: 1).

1. Von der Marginalisierung Gottes zur Begegnung mit Gott

a) Die Marginalisierung Gottes.

Der norwegische Theologe Tormod Engelsviken ordnet die Auseinandersetzung mit dem Säkularismus zunächst in grundsätzliche Überlegungen zu Evangelium und Kultur in Europa ein. Er beschreibt die europäische Kultur nicht als christlich, sondern, wie jede andere Kultur, als Missionskontext. Das Evangelium könne von keiner Kultur „domestiziert“ werden, müsse aber andererseits in jeder Kultur seinen Ausdruck finden: „The gospel cannot be domesticated by any culture, the gospel ...should be incarnated in every culture“ (Engelsviken 1992: 1). Umfassender als die Herausforderung einer solchen Inkulturation versteht Engelsviken die Kontextualisierung: „The Gospel should be placed in the total context of our culture at this particular moment, a moment that is shaped by the past and looks to the future“.

Die Wurzeln des Säkularismus sieht Engelsviken in der Aufklärung: „reason replaced revelation as a basis for describing reality. The natural laws of cause and effect replaced ... purpose and meaning“. Gott geriet an den Rand, der Mensch ins Zentrum: „Divine teleology ... was replaced by human efforts to create a perfect world by the help of science“ (: 2). Der Höhepunkt sei in den 1960er Jahren erreicht worden, in denen man den Sieg des Säkularismus für gekommen hielt und eine „Gott- ist-tot“-Theologie formulierte. Dies sei jedoch voreilig gewesen: „Both ... theoretical materialism ... and practical materialism ... showed itself unable to satisfy the spiritual or religious aspirations of people. The quest for God is stronger in Europe today.“ (: 2). Dennoch bleibe die Herausforderung des Säkularismus bestehen: „it is inextricably bound up with modern western culture itself.“ Engelsviken bezieht sich zurück auf die in Pattaya 1980 gegebene Definition des Säkularismus:

„Säkulare Menschen leben ohne Bewußtsein für und Bezug zu Gott und seiner Gemeinde. Die moderne Kultur ersetzt Gott als Grundlage des Handelns, Entscheidens und der moralischen Werte. Gott und sein Volk werden als irrelevant für das wirkliche Leben gesehen. Religiöse Ideen und Institutionen verlieren ihren sozialen Wert, die Ideen verlieren ihre Bedeutung und die Institutionen ihre Zentralität“ (zit. bei Engelsviken 1992: 2, übers. FW).

Fünf Faktoren sieht Engelsviken als tragend für den Säkularismus: (1) die Marktwirtschaft, die heute als einzige wirtschaftliche Entwicklungsmöglichkeit gesehen wird, (2) der bürokratische Staat, (3) die moderne Technologie, (4) der Urbanisierungsprozeß und (5) die Massenmedien. Als Grundzug des Säkularismus beschreibt er die Spaltung zwischen Öffentlich und Privat¹⁰⁷, die konsequent zu Pluralismus („Markt der Möglichkeiten“) und Relativismus („alles ist gleich gültig“) im Bereich des Glaubens und der Werte führe. Die Kirche werde in die private Sphäre abgedrängt, obwohl sie selbst davon überzeugt sei, die wahre Sicht von Wirklichkeit und Moral zu kennen. Die Kirchen hätten diesem Druck weitgehend nachgegeben, die Autorität der Bibel und damit auch klare theologische und ethische Maßstäbe aufgegeben und sich an die Werte des Säkularismus angepasst. Die Kirche sei zum „Zeremonienmeister“ der Gesellschaft abgewertet worden (: 4).

b) Als Gegenkultur zur persönlichen Begegnung mit Gott einladen

Entscheidend für den missionarischen Auftrag der Gemeinde in Europa ist für Engelsviken „a return to the Bible in order to let it again set the agenda and become the final authority in all matters of faith and life“. Die Gemeinde Jesu stehe vor der schweren, aber dringlichen Aufgabe, einen Weg zwischen Ghetto und Identitätsverlust zu gehen: „to find its way between a disastrous compromise with the modern world in which it loses its God-given identity and mission on the one side and an equally disastrous isolation from the modern world in which it loses the people to whom it is sent with the gospel on the other side“ (: 4). Um diese Gratwanderung vollziehen zu können, müsse die Kirche in Europa ihre Ambition als „Volkskirche“ (im Sinne der Repräsentation aller) aufgeben und bereit werden, als Minderheitsbewegung und als Gegenkultur („counter culture“) zu leben, die die ihre zugewiesene Rolle als eine von vielen „Zeremonienmeistern“ nicht zu spielen bereit ist. Als kreative Minderheit stehe sie in Kontinuität zur Kirche der frühen Christen, die in einer

¹⁰⁷ Vgl. L. Newbiggin, siehe §1, I. C. 4.

religiös und moralisch pluralistischen Umgebung Jesus als den einen Herrn der Welt bekannten.

Im Anschluß an John Stott nennt Engelsviken drei Bereiche der Suche des säkularen Menschen, an die die Gemeinde in ihrer Mission anknüpfen könne (: 5; vgl. Stott 1991: 222-238). Zunächst die Suche nach *persönlicher transzendenter Erfahrung*: „It is sad, that some people seek non-christian religions because they believe- rightly or wrongly- that the church only offers a formal religion without personal religious experience“. Während die Kirche eine solche Erfahrung nicht „machen“ könne - auch nicht durch Betonung von Kunst und Liturgie - sei es wichtig, die Erfahrbarkeit Gottes deutlich zu machen:¹⁰⁸

„to preach the Word of God with spiritual authority, to administer the sacraments in such a way that the very presence of Jesus is conveyed, to sincerely pray and praise focused on God rather than on men, to practice the different gifts of the Spirit. The challenge of the Church is to convey a genuine experience of the God who in his holy love judges sin but saves repentant sinners by grace alone through personal faith in Jesus Christ“ (Engelsviken 1992: 5).

Der zweite Bereich sei die Suche des modernen Menschen nach *Sinn und Wert*. Der Verlust der Teleologie und der wissenschaftliche Reduktionismus habe zur Verzweiflung der Menschen geführt, „who find their lives meaningless and without purpose beyond everyday life.“ Dieser Not könne die Kirche mit der Vermittlung von Gottes ewigem Plan für den Menschen begegnen. Sie müsse sowohl den hohen Wert des Menschen als Ebenbild Gottes als auch seine hohe Verantwortung vor Gott im Blick auf das letzte Gericht bezeugen. Der dritte Bereich sei das Verlangen des Menschen nach *Gemeinschaft*. Während Isolation und Einsamkeit die europäische Gesellschaft kennzeichneten, sei „Christian fellowship ... a committed fellowship where people can find, love support and identity. Small groups with Bible study, prayer, testimonies, sharing and personal support are necessary There is a need for the ‘ecclesiolae in ecclesia’“ (: 6).

Zum Abschluß skizziert Engelsviken drei Strategien zum Erreichen säkularer Menschen. Zunächst die klassische, veranstaltungs- und gemeinschaftsorientierte *zentripetale* Strategie, die immer noch wirksam sei: „The attraction of Christian fellowship and ... preaching.“ Dann die *zentrifugale* Strategie: die Gemeinde geht dorthin, wo die Menschen sind: in die Häuser, auf die Straßen und in die Einkaufszonen: „This may be effective especially with regard to people who may know very little about Christ“ (: 6). Die wichtigste Art, um Menschen mit dem Evangelium in Kontakt zu bringen

„still seems to be that of individual Christians *meeting friends*, relatives, colleagues, and neighbours where they are, at the natural meeting places of life. Overwhelming evidence suggests that most Christians have become believers through contact with a christian person on an individual basis. Friendship in a safe environment, where personal credibility is crucial and trust can be built over time. Motivation and training of lay people to work as ‘friendship evangelists’¹⁰⁹ in daily life becomes a high priority in the church.“

¹⁰⁸ Vgl. die Arbeitsgruppe von T. van der Weele in Stuttgart 1988, die von einer Theologie des Gotteserlebnisses sprach, III. D.

¹⁰⁹ Kurt Scheffbuch weist mit Recht auf die Problematik des Begriffes „Freundschaftsevangelisation“ hin: das Angebot des Evangeliums dürfe nicht mit Freundschaft vermischt werden. Freundschaft sei unabhängig von der Annahme oder Ablehnung des Evangeliums (keine Instrumentalisierung der Freundschaft), so wie die Weitergabe des Evangeliums nicht notwendigerweise die Beziehung einer Freundschaft voraussetze. Scheffbuch folgert: „Eine normale Beziehung freundlich und vertrauensvoll zu gestalten - darauf kommt es an (Scheffbuch 1995:

2. Religion in post-marxistischen Ländern

a) Zwischen Neugier, Nationalkirchen und Neuheidentum

Der litauische, lutherische Pfarrer Janis Vanags ist der Ansicht, daß „Erfolge“ in der osteuropäischen Evangelisation - trotz aller Dankbarkeit für neue Freiheiten und das tatsächliche Wirken des Heiligen Geistes - mit Vorsicht interpretiert werden müßten. Neben echten Aufbrüchen spielten auch fragwürdige Motive bei „Bekehrungen“ eine Rolle. Für manche stehe der Evangelist, vor allem im Rahmen von Heilungsdiensten, auf einer Ebene mit magischen Praktikern. Manche Besucher kämen und reagierten aus Neugierde. Wieder andere sähen in den Evangelisationen Ausdrucksmöglichkeiten für politischen Protest gegen die alten Machthaber (Vanags 1992: 1). Darüberhinaus befürchtet Vanags, daß die angespannte ökonomische Lage und der „Kampf ums Überleben“ religiöse Interessen jeder Art in den Hintergrund rücken lassen könnte (: 2). Eine weitere Problematik sieht Vanags in der Krise der kirchlichen Leiterschaft und damit auch der Gemeinden. Die kommunistische Herrschaft habe kompromittierte Pastoren hinterlassen: „[They] were collaborating with atheistic authorities and have lost not only credibility but probably ... God's blessing, too, for their work is inefficient and formal.“ Die im Kommunismus unterdrückten und dissidenten Pastoren andererseits, stiegen in die große Politik ein oder seien müde und resigniert: „Thus evangelism does not have a solid enough background in the local churches“ (: 2).

Sowohl in Litauen als auch in Rußland spiele die römisch-katholische bzw. die orthodoxe Kirche eine wichtige Rolle in der nationalen Identität. In beiden Ländern seien Kirche und Kultur so stark verbunden, daß missionarische Arbeit sich darauf einstellen müsse:

„From time immemorial Orthodoxy was the very foundation of the way of life and mentality of the absolute majority of Russians, were they believers or not. Therefore the national intelligentsia will always choose the Russian orthodox Church or at least Orthodox spirituality or philosophy. Uncountable Russians especially inhabitants of rural areas will do the same. In Lithuania the same position has the Roman Catholic Church. It would not be wise to overlook this fact in some kind of protestant arrogance. For the sake of God's kingdom we all are interested in strong, alive and Gospel-true Orthodox or Catholic churches in these areas“ (: 2).¹¹⁰

Probleme sieht Vanags, wenn eine „nationale“ Kirche eine Symbiose mit dem Staat eingehe und andere christliche Gemeinden unterdrückt würden. Weitere Herausforderungen im litauischen Kontext seien die Versuche der Rekonstruktion einer früh-litauischen heidnischen Religion mit indischen Elementen („dievturiba“), verbunden mit starker Ablehnung des Christentums, und das starke Interesse der Bevölkerung am Okkultismus, das in vielen Fällen das Interesse an der Bibel übersteige.

88/89). Allerdings sind hier die kulturellen und linguistischen Unterschiede zwischen dem deutschen und angelsächsischen Sprachgebrauch zu beachten.

¹¹⁰ Mit seiner Sicht von „gospel-true Orthodox or Catholic churches“ öffnet Vanags einen Horizont, der in Stuttgart nicht vorhanden war. Orthodoxe und Römisch-katholische Kirchlichkeit gehören für ihn zu kulturellen „Brücken“ (nicht nur „Barrieren“), in deren Kontext evangeliumsgemäße Gemeinschaften wachsen können. Das Manifest von Manila hat die Tür für einen solchen Ansatz ekklesiologisch insoweit geöffnet, als es feststellt: „Wir [erheben] nicht den anmaßenden Anspruch, daß die weltweite Gemeinde und die evangelikale Gemeinschaft identisch seien“ Andererseits betont das Manifest: „Wir möchten jedoch klarstellen, daß gemeinsame Evangelisation eine gemeinsame Verpflichtung gegenüber der biblischen Botschaft voraussetzt“ (MM II, B, 9). Vanags Ansatz evangeliumstreuer katholischer und orthodoxer Kirchen steht in dieser Spannung.

b) *Leiterschulung als missionarische Hilfe zur Selbsthilfe*

Als effektivste Missionsarbeit in großen Teilen der ehemaligen UDSSR und in den baltischen Staaten sieht Vanags die Ausbildung christlicher Leiter vor Ort. Folgende Schritte stellt er als sinnvoll vor: Zunächst sollten missionarische Arbeitsformen, z.B. Hausbibelgruppen, vorgestellt werden. Dann könnten erfahrene Pastoren und Gemeindeglieder für einige Wochen in der Gemeinde leben und helfen, effektive - wenn auch zunächst noch provisorische - Strukturen aufzubauen. Als nächstes müssen Leiter für die Hausbibelgruppen herangebildet werden, „so that a network of such groups could accept ... newly converted christians“ (: 3). Folgen könnten Ausbildungseinheiten in persönlicher Evangelisation und über die Durchführung evangelistischer Veranstaltungen. Schließlich müssten permanente Ausbildungsstätten für strategische Leiter in den Bereichen Evangelisation, Gemeindepädagogik und Diakonie eingerichtet werden. Eine weitere wichtige Aufgabe sei die Veröffentlichung guter theologischer Literatur. Missionarische Investitionen solcher Art seien Hilfe zur Selbsthilfe.

c) *Evangelikale Haltung zur katholischen und orthodoxen Kirche*

Darüberhinaus fordert Vanags dazu auf, die ablehnende Haltung evangelikaler Christen gegenüber der orthodoxen und katholischen Kirche zu überdenken. Die Erfahrung in Litauen zeige, daß fruchtbare Zusammenarbeit möglich und notwendig sei, vor allem auf lokaler Ebene: „Any evangelical impulses could be hundreds of times amplified through this congregational net, if only we could find the right approach“ (: 4).¹¹¹

3. Mission in der Nachfolge Christi unter Immigranten

a) *Die Kirche als Pilgerin in einer Welt der Migration*

Albrecht Hauser, ehemaliger Missionar in Pakistan und Pfarrer der württembergischen Landeskirche sieht Migration und Flüchtlingsbewegungen als große Herausforderung für das „globale Dorf“, das „Haus Europa“ und die Mission der Gemeinde Jesu. Letztere stehe in einer dreifachen Beziehung zu den Flüchtlings-, Immigrations- und Asylantenbewegungen der Gegenwart. *Erstens* habe die Geschichte der frühen Kirche gezeigt, daß Flüchtlingsbewegungen - trotz des Leids, das sie mit sich bringen - zu einem göttlichen Werkzeug werden könnten „in the spreading of the Gospel to places otherwise unreached“¹¹². *Darüberhinaus* sei das Wesen der christlichen Gemeinde selbst das einer „pilgrim community“, einer Gemeinschaft, die letztlich in keiner Kultur vollständig zuhause ist: „Every foreign country is home to them and every homeland foreign.“ *Schließlich* sei das Flüchtlingsproblem eine diakonisch-missionarische Herausforderung an die Gemeinde Jesu (Hauser 1992: 1).

Hauser unterscheidet zwischen zwei großen Migrationswellen. Die Nachkriegs- und nach-koloniale Immigration sei vielfach auf Einladung westlicher Regierungen erfolgt. Die Arbeiter und später ihre Familien seien aus wirtschaftlichen Gründen gekommen. „Colonial and post- colonial immigrants are now well established and living in a counter culture of their

¹¹¹ Vgl. den entsprechenden Ansatz von U. Parzany bezüglich der EKD, siehe II. C.

¹¹² Vgl. den geschichtstheologischen Ansatz P. Johnstones in Stuttgart 1988.

own, developing around religious identity and significance“ (: 2). Eine zweite, seit längerem anhaltende Welle werde ausgelöst durch Bürgerkriege, ethnische und religiöse Konflikte und wirtschaftliche Marginalisierung: „Disparity of chance and opportunities as well as the ‘global village syndrom’ ... cause others to seek advantageous opportunities in economically more stable parts of the world.“ Nationalismus, Xenophobie und Rassismus - auch bei evangelikalen Christen - als Reaktion auf diese beiden Wellen verstärkten sich in den verschiedenen europäischen Einwanderungsländern.

b) Islam zwischen Underdog-Mentalität und Fundamentalismus

Hauser stellt fest, daß viele Moslems, Hindus, Sikhs und Buddhisten die Gefahr des europäischen Säkularismus für ihre kulturelle Identität und die Integrität ihrer Familien erkennen. Moscheen und Tempel würden so zu Zentren kulturell-religiöser Identifikation. Allein in Frankreich, Deutschland und England lebten 1992 nach den Angaben von Hauser ca. 5,8 Millionen Muslime. In Deutschland seien davon rund 40.000 deutsche Staatsbürger. Hauser weist auf die zunehmende Beheimatung der islamischen Minderheit in Europa hin:

„Increasingly we have to look therefore at Islam not just as a faith of immigrants but a religion competing with the rights and privileges still granted to Christian churches. There are discussions going on to find ways to give Islam a full legal and public recognition and the place of the Shariah in a liberal democracy is discussed. ... Since Islam as a minority religion cannot make the Sharia binding for all, one would at least like to have the „essentials“ of Islamic legislation recognized for ones own faith community“ (: 3).

Dennoch seien z.B. die Muslime nicht als „monolithischer Block“ zu verstehen, sondern eher als eine fragmentierte Minderheit - „often the underdog and marginalized sections of our society“. Es bestehe die Gefahr und Realität der Ghettobildung. Darüberhinaus könnten Vorurteile und Zurückweisung dazu führen, daß junge Moslems auf der Suche nach Identität und Bedeutung sich dem aggressiven islamischen Fundamentalismus zuwendeten. Dadurch wiederum wachse die Angst und Ablehnung gegenüber islamischen Minderheiten in der westlichen Gesellschaft. Hauser fordert die Gemeinde Jesu auf, sich dieser generellen Haltung der Angst und Ablehnung nicht anzuschließen, „since a poisoned atmosphere is not a good context for mission and christian witness, and things get more complicated if christians should be seen as part and parcel of this anti-witness in our own societies“ (: 3). Er erinnert daran, daß auch Muslime nicht nur Repräsentanten einer „fremden“ Religion seien, sondern „human beings, vulnerable persons with common needs, hopes and anxieties“ (: 2).

Hauser beschreibt, wie islamische Infrastrukturen vermehrt in Europa Fuß fassen. Zentral seien die Moscheen als vitale Zentren der sog. „Umma“, der religiös-sozio-politischen Gemeinschaft des Islam. Internationale islamische Vereinigungen zeigten großes Interesse daran, das Selbstbewußtsein und die missionarischen Aktivitäten der moslemischen Diaspora in Europa zu stärken und investierten große Geldsummen. Islamische Verleger brächten hochwertige Literatur und Zeitschriften heraus - als Gegengewicht zur negativen säkularen Presse in Europa. Islamschulen und höhere Ausbildungsstätten für Imame seien geplant oder bereits in Funktion, wie z.B. in Frankreich das *European Islamic Training College* (: 4).

c) *Die Liebe Christi als Schlüssel zur Mission*

Hauser entdeckt in der Kirche unterschiedliche Antworten auf die Herausforderung des Islam. Viele Christen möchten das Verständnis des Islam vertiefen, „adding towards a sympathetic and informed understanding of Islam and the Muslims.“ Ihnen liege auch daran, Gespräche und christlich-islamische Beziehungen zu stärken, „helping the muslims from a position of alienation to a more relaxed coexistence“ (: 4). Andere Christen sähen den Islam als völlig unvereinbar mit dem „Erbe christlicher Kultur“ „and would rather like to have Muslims removed from European soil“. Eine zunehmende Zahl von Christen jedoch begreife die Gegenwart der Muslime und anderer religiöser Gruppen als eine gott-geschenkte Chance zu Mission. Diese Perspektive der Beziehung werde jedoch von den Muslimen selbst und von Atheisten und säkularen Humanisten abgelehnt. Hauser stellt die Frage, wie die Gemeinde Jesu das Evangelium so bezeugen könne, daß Türen sich öffnen, statt sich zu verschließen? Der Schlüssel, um Muslime für Jesus Christus zu gewinnen, sei allein die *Liebe*:

„Love finds an answer to verbalize the claims of Jesus Christ in an incarnational way“ (: 5). „Where there is love, one is not afraid of making mistakes! Yet, love is neither afraid of redemptive confrontation, nor is speaking the truth in love the art of avoiding disagreements“ (: 6).

Grundlegend dafür sei die Bereitschaft, sich ganz in den Kontext der muslimischen Nachbarn hineinzudenken und sich die Frage zu stellen: „Wie würde ich gerne ‘für Christus gewonnen werden’, wenn ich ein Moslem in Europa wäre“? Als Beispiel erzählt Hauser von einer Muslimin, die zum Glauben an Jesus gekommen sei und ihren Mitstudentinnen auf die Frage nach dem „Warum“ folgende Antwort gegeben habe: „Wenn du Menschen begegnest, die Jesus Christus lieben, dann willst du ihn auch kennenlernen. Durch Christen bekam ich Interesse an Jesus Christus, aber dann hat er selber die Führung übernommen und mich in seine Nachfolge gerufen“ (: 5).

d) *Das ganze Evangelium durch die ganze Gemeinde in der Kraft des Heiligen Geistes*

Ein wichtiger Weg für die Arbeit unter religiösen Minderheiten in Europa seien missionarische *Partnerschaften* mit Kirchen aus den Heimatländern der Immigranten, die dann Missionare senden, um unter ihren Landsleuten zu arbeiten. „Ideally such cooperation should develop models of church fellowships ... in which some meetings due to language and culture are separately arranged, yet keeping in mind to regularly create opportunities to meet the Christians in the host country“ (: 5). Einige solcher Modelle funktionierten bereits. Bedeutsam und wirkungsvoll darüberhinaus seien *missionarische Organisationen*, wie der Orientdienst oder die Internationale Arbeit der SMD u.a. Gruppen. Dabei sei auch die Einbindung der *Gemeinde am Ort* wichtig: „Mission in Christ’s way watches the relationship between the individual witness and the unity of the Body of Christ“ (: 7).

Im Einsatz der Gemeinde unter Immigranten dürften diakonisches Engagement und missionarische Verkündigung nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern sich ergänzen:

„It as a challenge to recognize these endeavors as an integral part of the ‘missio Dei’“. ... The verbalization of the Good News of Jesus Christ is founded on the biblical knowledge, that Jesus Christ alone is the Creator, Sustainer and Redeemer of all. Therefore we refuse to confine our mission to the development of better relations only, recognizing at the same time that without good relations we may hinder the cause of Christ as well. The presence of Muslims in our midst, a people who are more pious than the average European, calls the church to rediscover the uniqueness of the Gospel and our Christian identity.“

Abschließend betont Hauser die Rolle des Heiligen Geistes für die Mission unter Immigranten in Europa:

„If love motivates our actions, we may discover that ... the Spirit of the Triune God himself keeps the question about ‘Who is Jesus Christ really?’ alive amongst our Muslim neighbours. ... He will clarify who Jesus is and confute unbelief. God’s Spirit works to that end that Muslims may come to a saving knowledge of Jesus Christ and hear his call for discipleship. We rejoice in the knowledge that the Kingdom of God rests in the pierced hands of Jesus, who longs for the salvation of all human beings, including our muslim neighbour, more than any missionary ever could long for“ (: 7).

4. Mission und neue Religiosität - Am Beispiel „New Age“

Der Bericht zum Kontext der neuen Religiosität beschäftigt sich vor allem mit der Bewegung des New Age. Die neue Religiosität insgesamt wird beschrieben als Anzeichen für das spirituell-religiöse Vakuum in unserer Gesellschaft: „a vagabond religiosity takes advantage of this emptiness“ (Engelsviken 1993: 11). New Age wird dargestellt als eine religiöse Mischung aus multiplen Quellen, u.a. dem Christentum, östlichen Religionen, indianischen Naturkulten, humanistischer Psychologie, moderner Physik, kosmologischen und astrologischen Spekulationen. Obwohl die New Age-Bewegung sich als Gegensatz zur modernen Gesellschaft verstehe, widerspiegele sie in vieler Hinsicht genau diese Gesellschaft: „It reflects the consumer attitude of contemporary society looking for all that is useful ... in the self-service stores of world views and spirituality“. Die Anliegen und Fragen der New-Ager seien oft berechtigt und sollten auch in der christlichen Mission ernst genommen werden. Vier Fragenbereiche werden genannt: (1) Die Suche nach Sinn und Ganzheit der Existenz, verbunden mit der Suche nach eigener Identität und Selbsterfahrung. (2) Die Suche nach geistgeleiteter Gemeinschaft ohne Macht, Gewalt oder Technologie. (3) Die Suche nach einem neuen Verhältnis zur Natur, ein kosmisches Bewußtsein, eine feministische Beziehung zur „Mutter Erde“. (4) Die Suche nach einem „Meister“, einem „Guru“, der in eine undogmatische und nicht-institutionelle religiöse Erfahrung hineinführt.

Für die missionarische Antwort der Kirche sei grundlegend die Entwicklung einer *Theologie der Religionen* wichtig, „which should help us compare different religious experiences and interpret them.“ Eine solche Theologie der Religionen solle dazu verhelfen, den Anhängern neuer Religiosität den Grund für ihre Hoffnung (vgl. 1 Pt. 3, 15) zu erklären. Theoretische Antworten seien jedoch nicht genug. Es gehe darum, einfache Formen *christlicher Spiritualität* zu entdecken und zu praktizieren: „rediscovering the human depth and mystical nucleus in man over against a one-sided rationality“ (: 11). Eine Arbeitsgruppe schreibt in ihrem Bericht: „While dogma is essential, we need to build Christian experience on it, rather than concentrating on dogma alone. Being ‘born again’ is a poor thing if it is merely dogma - it should be an experience“ (AGNA 1992).¹¹³ Zentral sei die *Verkündigung des Kreuzes*, das von den Anhängern des New Age abgelehnt werde, da ein „Heiler“, der bereit war, selber zu leiden, sinnlos scheint. „Yet the cross gives real answer to the questions of the New Ager. There is great need to proclaim the cross and explain its significance“ (AGNA 1992). Diese Verkündigung müsse jedoch eingebunden sein in die *gemeinschaftliche*

¹¹³ Vgl. T. van der Weele in Stuttgart 1988 und T. Engelsviken in Bad Boll.

Vermittlung der Liebe Christi: „We must make our churches into loving and caring communities with the living Christ at the centre“ (AGNA 1992).¹¹⁴

C. Kirche, Gemeinden und Werke: Träger der Neuevangelisierung

Der Beziehung zwischen den verschiedenen Körperschaften, die für die Evangelisation Europas eine Rolle spielen, wird in Bad Boll mehr Raum gewährt als in Stuttgart. Das entspricht der Bedeutung, die Rolf Scheffbuch in Stuttgart der Tatsache der mangelnden Kooperation in der Mission in Europa beigemessen hatte. Die Frage der Zusammenarbeit wird mit unterschiedlichen Schwerpunkten behandelt. Die einen denken innerhalb des kirchlichen Kontextes und seiner Strukturen. Sie stellen hauptsächlich die Frage nach der Zusammenarbeit zwischen der Institution „Kirche“ und evangelistisch aktiven Gruppierungen innerhalb der „Kirche“. Für die anderen spielt der kirchliche Kontext eine weniger führende Rolle. Ihnen geht es um die Zusammenarbeit aller Gruppen des Leibes Christi in Europa nach dem Motto „Einheit in Verschiedenheit“ mit dem Ziel geographisch und kulturell umfassender Evangelisation. Ihr Anliegen ist es, die europäischen Nationen mit einem engen Netz missionarischer Gemeinschaften zu überziehen.

1. Bezugsrahmen „Kirche“

Auf dem Hintergrund der Situation in Deutschland und ausgehend von der „Kirche“ unterscheidet U. Parzany zwischen zwei Arten von „freien Werken“ (parachurch-organisations), die zur „Kirche“ in einer (positiven oder negativen) Spannung stehen (Parzany 1992). Zunächst nennt er Dienstleistungsorganisationen, die keine eigenen Gemeinde-Gruppen bilden, sondern ihren Auftrag darin sehen, den örtlichen Gemeinden Inspiration, Menschen, Methoden und Materialien zur Förderung der Evangelisation weiterzugeben und die überdenominationelle Zusammenarbeit zu stärken. Hier sieht Parzany keine Problematik. Anders verhält es sich mit der zweiten Art von „freien Werken“, den innerkirchlichen Gemeinschaften, und ihrer Beziehung zur „Kirche“. Es handelt sich um „innerkirchliche Vereinigungen, Werke, Verbände“ (DT 1992), die sich im letzten Jahrhundert zur Förderung der Evangelisation, der Gemeinschaftspflege und der Mitarbeiterschulung gebildet haben. Sie sind strukturell unabhängig von der „Kirche“, verstehen sich aber als Teil der „Kirche“ und sind oft und in gegenseitigem Einvernehmen z.B. in der Jugend- und Kinderarbeit stellvertretend für die „Kirche“ verantwortlich tätig. Problematisch wird es im Bereich von Evangelisation und Gemeindeaufbau. Das Hauptproblem liegt in der ablehnenden Haltung von - so schätzt Parzany - etwa 90 % aller „kirchlichen“ Pastoren gegenüber der Evangelisation. Die Evangelisation werde darum von den innerkirchlichen Gemeinschaften durchgeführt, neue Christen würden in den Gruppen der Gemeinschaften betreut, so daß eine Distanz zur „Kirche“ entstehe. Parzany schlußfolgert: „As long a pastors resist evangelistic ministries there is only the alternative either to establish fellowship groups by In-Church-Associations or to found new churches“ (Parzany 1992: 2).

¹¹⁴ E. Winckler (Universität Halle), spricht in diesem Zusammenhang von einer „hermeneutischen Vorgabe“ der Evangelisation (Vortrag auf der Deutschen Evangelistenkonferenz am 1.12. 98, Ev. luth. VHS, Hesselberg). Vgl. auch Os Guinness' Verständnis von der Kirche als Plausibilitätsstruktur, IV. B. 3.

Parzanys Beitrag in Bad Boll liegt grundsätzlich auf der Linie seiner Ausführungen in Stuttgart 1988. Damals hatte Parzany noch hoffnungsvoll von einer großen Koalition der Evangelisation im Rahmen der Landeskirche gesprochen und an die Adresse der Landeskirchen gesagt: „If Europe’s mainline churches are to take their responsibility for evangelism seriously, they should become aware of these associations and be willing to cooperate with them in order to use their service“ (Parzany 1988: 22).¹¹⁵ Auch wenn Parzanys Einschätzung in Bad Boll pessimistischer klingt als in Stuttgart und die „Option“ neuer Gemeindegründungen diesmal erwähnt wird, stellt für ihn weiterhin die Landeskirche den wichtigsten Rahmen für die Evangelisation, zumindest in Deutschland, dar. Eine ähnliche Sicht entwickelt auch der lutherische polnische Bischof Jan Szarek, wenn er feststellt, daß eine Kirche ohne Evangelisation tot ist und nur geistlich lebendige Kirchen die Herausforderung der sog. „Nacharbeit“ übernehmen können: „As this is not always the case, para-church groups often form their own fellowships outside the church“ (Szarek 1992).

Die Frage, die hier im Mittelpunkt steht, ist also nicht die der Zusammenarbeit zwischen freien Evangelisationswerken und freien Gemeinden, sondern die des Verhältnisses zwischen evangelisierenden und wachsenden *Gemeindeguppen* und institutioneller „Kirche“. Die Ablehnung der Evangelisation durch ca. 90 % der Vertreter der „Kirche“ führt zur Entfremdung von den evangelisierenden und gemeinschaftsbauenden Gruppen innerhalb der „Kirche“. Es entsteht das Paradox, daß die Kirche aus der „Kirche“ auswandert oder sich als „ecclesiola in ecclesia“ von der „Kirche“ abgrenzt.

2. Bezugsrahmen „Nation“

Jeff Fountain denkt in seinem Vortrag über die Zusammenarbeit bei der NEE Europas (1992) von einem anderen Schwerpunkt her. Im gesamteuropäischen Horizont ist sein Referenzrahmen nicht die „Kirche“, sondern auf der einen Seite die Vielzahl der europäischen Nationen, die mit dem Evangelium durchdrungen werden sollen, auf der anderen Seite alle geistlich lebendigen Gruppen in Volks- und Freikirchen. In dieser Perspektive spielt die institutionelle „Kirche“ nur dort eine Rolle, wo sie geistlich lebendig oder offen für Evangelisation und Erneuerung ist. Die „Kirche“ als Institution ist nur insofern Träger der NEE als sie auch eine geistliche Existenz hat oder offen dafür ist, sich in diese Richtung zu bewegen. Auf dieser - implizierten - ekklesiologischen Grundlage stellt Fountain seinen konkreten Ansatz von Zusammenarbeit und Evangelisation vor: „The church in Europe will only have the spiritual authority to disciple the nations of Europe when working in ‘unity and diversity’: denominations, streams, organisations, missions, each with its own distinctives, ethos, calling, gifting, anointing and function“ (Fountain 1992: 1). Diesen Ansatz komplementärer Partnerschaft mit „konkreten Zielen, spezifischen Terminen und erwarteten

¹¹⁵ Das Ziel der Lausanner Bewegung, die europäischen *Landeskirchen* für die Evangelisierung Europas zu gewinnen, ist nach Aussagen von Rolf Scheffbuch - abgesehen vom evangelikalen Flügel der anglikanischen Kirche und einigen skandinavischen Ländern - nicht erreicht worden (Vortrag am 2. 12. 1998 im Rahmen der Dt. Evangelistenkonferenz, Evang. Luth. VHS Hesselberg).

Resultaten“ sieht Fountain in der gemeinsamen Strategie der Netzwerke AD2000 und DAWN¹¹⁶ verwirklicht. Deren Philosophie zitiert er mit den folgenden Worten:

„Die AD2000 and Beyond Bewegung hat zum Ziel Gemeindeleiter in allen Nationen und Kontinenten zu ermutigen, zu motivieren und in Verbindung miteinander zu bringen indem sie ihnen die Vision weitergibt, die Unerreichten bis zum Jahr 2000 zu erreichen. Die DAWN (Disciple a Whole Nation) Bewegung bemüht sich als Katalysator jede Denomination in einer Nation zu mobilieren, auf das gemeinsame nationale Ziel hinzuwirken, in jedem Ort und Stadtteil und in jeder ethnischen Gruppe eine missionarische Gemeinschaft zu gründen“ (: 1, Übersetzung FW).

Diese Strategie möchte er auf Europa angewandt sehen: „To achieve the evangelization of Europe, we need to think concretely about discipling each nation in Europe: Holland, Belgium, Spain, England, Sweden, Czechoslovakia, Poland, Estonia, Russia, etc“ (: 2). Um eine solche umfassende Evangelisierung zu erreichen solle die effektivste Methode - die Weitergabe des Evangeliums über persönliche Beziehungen - angewandt werden. Daraus ergebe sich das zentrale Anliegen, missionarische Gemeinden zu gründen, die kulturell und geographisch für jeden Europäer erreichbar seien: durchschnittlich eine Gemeinde pro 1000 Einwohner. Wichtig sei, daß diese Strategie die vorhandenen örtlichen Gemeinden nicht übergehe, sondern integriere und mobilisiere - wo immer einer Bereitschaft zur Evangelisation vorhanden sei: „We are underlining the primacy of the local church“ (Simson 1992). Vorgeschlagen wird ein Forum der Leiter von Lausanne, der Evangelischen Allianz, AD 2000 und Dawn, um eine gemeinsame Sicht für Europa zu entwickeln.

3. Spannende Gemeinsamkeit

Rolf Scheffbuch, 1992 noch Vorsitzender des ELC und der „Church/Parachurch“ - Beratungen in Bad Boll, identifiziert in seinem zusammenfassenden Bericht (Scheffbuch 1993: 14) drei Problembereiche: *Einerseits* betont er die von Parzany angesprochene ablehnende Haltung vieler Pastoren der Volkskirchen gegenüber der Evangelisation: „Protestant mainline churches have a poor track record in the field of world mission and evangelization. ...There seems to be opposition to evangelism“ (: 14). Das führe zur Übernahme der Verantwortung durch freie Werke innerhalb der „Kirche“. *Andererseits* erwähnt er mangelnde Rücksichtnahme seitens evangelistischer Initiativen und Organisationen gegenüber den Gemeinden am Ort. Man vermittele manchmal den Eindruck, den Heiligen Geist gepachtet zu haben, sei unkritisch gegen sich selbst, baue auf der Arbeit der örtlichen Gemeinde auf und schreibe sich dann selbst die Resultate zu. Die Rede von der Gemeindegründung führe immer häufiger zu dem Mißverständnis, als sei Evangelisation „bloßer Wettbewerb mit anderen Gemeinden“ (: 14, Übers. FW). Das *dritte* Problem sieht Scheffbuch in der Spannung zwischen paneuropäischer bzw. nationaler Strategie und kirchlich-lokaler Situation. Er erwähnt die an das Lausanner Komitee herangetragene Herausforderung, zu einem Dach für die von Fountain erwähnte nationale Gemeindegründungsstrategie zu werden: „There are strong challenges to the Lausanne-Movement to create an umbrella ... or a boat which carries a multitude of different evangelical para-church movements, in order to disciple the nations of Europe“ (: 14). Angesichts dieser

¹¹⁶ DAWN steht für „Discipling A Whole Nation“. Vgl. J. Montgomery, *Eine ganze Nation gewinnen: Die DAWN Strategie: Entstehung - Praxis - Perspektive*, Lörrach: W. Simson Verlag, 1990.

Strategie sei die Sorge aufgekommen, daß Evangelisation von außen importiert werde, anstatt aus der lokalen Situation und in Verantwortung der lokalen Leiterschaft zu erwachsen.

4. *Gemeinsam auf dem Weg zum „European Round Table“*

Daß die Gegensätze nicht unüberwindlich waren, wird an der Bereitschaft deutlich, weiter miteinander zu reden und nachzudenken. Scheffbuch schreibt: „We must find ways of working together as a unity in diversity in a spirit of complementary cooperation“ (: 14) und greift damit Gedanken aus Jeff Fountains Vortrag auf. Auch wenn die Lausanner Bewegung nicht offiziell zum Werkzeug einer europaweiten Gemeindegründungsbewegung im Zeichen von AD2000 und DAWN werden wollte („The European Lausanne Committee should not identify with one or other project or program, but leave that to national and ecclesiastical structures ...“ [AR 1992]), so war man sich einig, daß weitere Gespräche zwischen den Leitern der verschiedenen Organisationen und vor allem - so fügte der „Additional Report“ hinzu - mit mehr volkswirtschaftlichen Amtsträgern nötig seien. W. Simsons Arbeits-Gruppen-Bericht aufgreifend fasst Scheffbuch zusammen: „Leaders at all levels within the Church and para-organizations must listen and talk to each other to ensure that fresh insights and experiences are exchanged to foster a spirit of dialogue and partnership, a step by step approach to enable evangelistic cooperation“ (Scheffbuch 1993: 14). Diese Einsicht in Bad Boll war ein entscheidender Faktor für die Entstehung des evangelikalen *European Round Table*, der noch 1992 im Dezember zum erstenmal stattfand und gemeinsam vom ELC, der EEA und der Coalition for the Evangelization of Europe (CEE), einer losen Vereinigung von in Europa arbeitenden Missionswerken wie GEM, OM, YFC & YWAM, initiiert wurde (McAllister 1994: 7). Im Dezember 1993 trat der Round Table in Prag wieder zusammen. Dort wurde unter dem Motto „Hope for Europe“ ein Rahmenkonzept für ein Netzwerk der Evangelisation in Europa entwickelt und in Form eines „Proposals“ in Umlauf gebracht (vgl. McAllister 1994). Das „Hope for Europe“-Projekt wird gemeinsam vom ELC und der EEA unterstützt und durch die jährlich stattfindenden European Round Table-Gespräche inspiriert und orientiert. Doch das ist eine neue, interessante Geschichte, die dort beginnt, wo diese Arbeit aufhört (vgl. §5, I.).

D. *Die Gemeinde vor Ort: konkrete Wege*

Schon in Stuttgart 1988 war die Bedeutung der Gemeinde vor Ort für die Evangelisation unterstrichen worden. Damals nannte Norman MacIver, Pastor der Church of Scotland, die örtliche Gemeinde „God's Agent in Ministry“ und sagte: „The Church, the community of believers, the disciples of Christ the Master, begun in that very local geographical base, was pointed out to touch and teach those equally localised, so that in turn they might also be impelled outwards like an ongoing series ... with the point of touch being at the local level for the final realisation of the commission“ (MacIver 1988: 51). In Bad Boll wird daran angeknüpft und über die *Bedeutung* der Ortsgemeinde für die NEE hinaus nach *konkreten Modellen* gefragt: wie können bestehende Ortsgemeinden ihre Lethargie in der Evangelisation überwinden? Wie können neue Gemeinden in unerreichten Gebieten gegründet werden? Ian

Coffey, der die Beratungen zum Thema der „Örtlichen Gemeinde“ leitete, formulierte die Herausforderung so:

„God’s key strategy in evangelism is the local church. But those who lead local congregations often find people unready or even unwilling to engage in sharing their faith. Sadly, Christian leaders can stifle initiatives in evangelism, remaining content to focus their energies on a maintenance ministry rather than mobilizing their congregation It will help to examine what is happening in three countries to see patterns for evangelism“ (Coffey 1993: 12).

Man identifiziert „three definable areas in the European continent“: Länder mit überwiegend protestantischen „Staatskirchen“, Länder mit römisch-katholischer Mehrheit und die post-marxistischen Staaten (PNG 1992: 1).¹¹⁷ Die drei vorgestellten Modelle repräsentieren unterschiedliche ekklesiologische Voraussetzungen (Volkskirche-Freikirche) und unterschiedliche kulturell-nationale (römisch-katholisch/säkular-protestantisch/säkular) Situationen.

1. Gemeindegründung in Belgien (Belgisch Evangelische Mission)

Johan Lukasse von der Belgisch-Evangelischen Mission (BEM) sieht Belgien als missionarisches „Pioniergebiet“. Das bedeutet, daß die Hauptherausforderung bezüglich örtlicher Gemeinden die völlige Neugründung solcher Gemeinden ist. Zunächst beschreibt er den Kontext der Gemeindegründung in Belgien. Er sieht die Belgier als äußerlich zufriedene, aber innerlich leere Menschen: „Usually they have no fulfilling challenge before them, or no cause big enough to live for“ (Lukasse 1992: 1). Die Folge seien Flucht in Sex, Drogen und Medienkonsum. Die Belgier seien von der römisch-katholischen Kirche enttäuscht und lebten einen praktischen Existenzialismus. Überhaupt lehnten sie institutionelle Formen der Religion weitgehend ab: „People .. prefer uncommitted relationships rather than what they see as a new form of institution“ (: 1).

Auf diesem Hintergrund stellt Lukasse ein von der BEM erfolgreich verwirklichtes Gemeindegründungsmodell vor. Ein Gemeindegründer und zehn weitere junge Christen („short-term“- Missionare, die für ein Jahr mitarbeiten) ziehen in eine ausgewählte Stadt und beginnen auf dreifache Weise zu arbeiten: (a) Sie nutzen ihre natürlichen Interessen, um in Sportvereinen, bei kulturellen und sozialen Aktivitäten Kontakte zu knüpfen. (b) Sie dienen den Menschen der Stadt, wo immer sie Bedürftigkeit antreffen. (c) Sie laden zu eigenen Veranstaltungen ein, in deren Rahmen sie auch auf das Evangelium zu sprechen kommen. Auf diese Weise „we were able to look for the people who were open and receptive to the gospel, lead them to Christ, disciple them and from then on work via them to reach their friends, neighbours, relatives and acquaintances. We have seen some family or group decisions ... just one after the other out of a series of friends or out of a big family“ (: 2). Nach drei Jahren habe die neue Gemeinde sich konstituieren und - nach weiterem Leiterschaftstraining - eigenständig weiterarbeiten können. Dreizehn Jahre später hatte die Gemeinde 140 Mitglieder und bereits zwei neue Tochtergemeinden gegründet.

¹¹⁷ Die drei Modelle, die präsentiert werden, stammen jedoch alle aus dem *westeuropäischen* Raum. War es noch nicht gelungen, geeignete osteuropäische Modelle zu finden? Lag es daran, daß - wie G. Sachse es in einem Kommentar formuliert - „der Umgang mit der neuen Freiheit, auch im Raum der Kirche, einstweilen mehr Hilflosigkeit als die Handhabung vieler neuer Möglichkeiten verursache“ (DT 1992)?

2. Gemeindeerneuerung in Norwegen (Lutherische Kirche)

Während Lukasse auf europäischem Boden „Pioniergebiet“ findet, betont der norwegische lutherische Missionar und Bischof Björn Bue den „Rückgang“ und den „Abfall“ in den traditionellen europäischen Kirche. Nach seiner Rückkehr aus wachsenden afrikanischen Kirchen in Kamerun, habe er ein Europa vorgefunden „where Christianity and the churches were losing ground“. Doch er habe sich geweigert, diese Situation einfach als „Gottes Handeln“ hinzunehmen: „I refused to accept that the time had passed for the church in Europe“ (Bue 1992: 1).

Der Kontext der norwegischen Volkskirche, der nach Angaben Bues 1992 noch 90 % aller Norweger angehörten, biete weiterhin große missionarische Chancen. Den Begriff der „Volkskirche“ versteht Bue als missionarisches Programm: „The church wants to be a church for the whole people“. Die ekklesiologische Basis, die der Kirche ihre Identität verleihe, sei das Bekenntnis zu Christus: „the church is a confessional church, getting her identity from the loyalty to Jesus Christ as the Lord of the church“. Wenn auf dieser Grundlage die Beziehung der Gemeinde zu Jesus Christus lebendig sei („if we can keep the confessional status of the church as a true church of Christ“), befände sie sich quasi „von selbst“ in einer missionarischen Situation. Bue stellt eine lutherische Gemeinde in Gand/Norwegen vor, wo jeden Sonntagmorgen zwei Gottesdienste mit 400-800 Besuchern abgehalten würden. Folgende Elemente spielten dabei eine besondere Rolle: *Erstens*, tägliche Gebetsgruppen und Lehre über das Gebet. *Zweitens* werde der Sonntagsgottesdienst als „Aktionszentrale“ verstanden: hierhin würden Menschen eingeladen und andere ausgesandt, hier fände systematische Bibelauslegung und Lehre statt. Ein *dritter* Faktor sei die Ausbildung von „Hausbesuchs-Evangelisten“, die alle nominellen Kirchenglieder besuchten. *Viertens* würden Sonderprogramme für Kinder und Jugendliche veranstaltet. Dazu gehörten auch Gruppen für Tauf- und Konfirmandeneltern. Für kontinuierliches Wachstum sei *fünftens* die Bildung von Hauskreisen wichtig. Ein sechster Schwerpunkt liegt auf dem Aufbau diakonischer Arbeit: „offering care for people in their different phases of life. Love shown in action is essential to safeguard the church's trustworthiness“ (: 2).

3. Gemeindevermehrung in England (Ichthus Christian Fellowship)

Das Modell, das Roger Forster aus London beschreibt, das Netz der „Ichthus Christian Fellowship“ (ICF), integriert Elemente aus den beiden vorher genannten Modellen von Lukasse und Bue. Forster berichtet, daß eine gemeindeübergreifende Evangelisation 1974 in einem Londonder Bezirk zur *Gründung* und *Wiederbelebung* von (bis 1992) 42 Gemeinden (congregations) geführt habe. Darunter seien einige „dying inner city churches where elderly membership gratefully accepted help from enthusiastic christians“ (Coffey 1993: 13). Das Konzept der *Gemeinde* in diesem Modell beruht nach Forster auf drei Schwerpunkten: (1) Gemeinsames Leben, (2) Ausbildung/Training, die die Gemeinde für ihre Aufgabe ausrüsten, (3) Mission als Aufgabe der Gemeinde.

Die *Mission* der Gemeinde habe zum Anliegen Gott zu verherrlichen und ziele auf die Gründung und das Wachstum von Gemeinden: „Overall strategy is church planting“ (Forster 1992: 2). Die Mission umschließe „words (preaching, visiting, drama, tapes etc)“ und „works

(practical help in the community, nursery schools, Launderette, Life-skills for unemployed, non-alcoholic pub as youth centre, work with homeless/prostitutes in Central London, pregnancy counselling, political involvement [via Care Trust]), international relief [via TearFund]" (: 1). Weitere Schwerpunkte der Mission der Gemeinde vor Ort seien „wonders (healing, deliverance, supernatural intervention, signs of the Kingdom“, „Worship/Intercession“, „Prayer/praise marches“ und weltweites Engagement (durch fünf Gemeinden im mittleren Osten). Die Ausbildung zur Mission solle nach dem Modell Jesu vor allem als „on-the-job-training“ („learn alongside someone more experienced“) funktionieren. Darüber hinaus würden besondere Ausbildungseinheiten abgeboten.

Da „missio“ und „communio“ eng zusammenhängen praktiziert die ICF in London ihr gemeinsames Leben auf drei Ebenen: viele kleine Zellgruppen („Cells“), von denen die meisten pastoral, einige evangelistisch ausgerichtet sind, gehören zu 42 verschiedenen Gemeinden („congregations: presence of Jesus in the local community“), die sich wiederum an drei verschiedenen Orten zu gemeinsamen „celebrations“ treffen, um sich als große Bewegung gegenseitig zu ermutigen und in der Umgebung wirksam zu werden. Die Strukturen sollen flexibel bleiben und sich am lebendigen Wachstum orientieren. Man sucht den Kontakt mit der „wider church“, z.B. durch die Evangelische Allianz. Entscheidend für die missionarischen Auftrag der Gemeinde vor Ort seien das Konzept der *Leiterschaft*. Die Leiterschaft in der ICF solle von folgenden Schwerpunkten geprägt werden: (a) Teamarbeit mit dem Leiter als *primus inter pares*, (b) gute, unterstützende Beziehungen, (c) evangelistische Vision und Aktion, (d) Selbstverständnis als Diener der Gemeinde und der Welt, (e) Befähigung der Gemeinde.

4. Vom Süden für den Osten lernen

Wie erwähnt enthalten die Einführungsvorträge keine Modelle der Gemeindegründung oder des missionarischen Gemeindeaufbaus aus Osteuropa. Dennoch kam der osteuropäische Kontext zur Sprache. Die Arbeitsgruppe „Planting New Congregations“ betont die Wichtigkeit der osteuropäischen Erfahrungen: „The first priority now is to hear from the Eastern European Churches of their spiritual experience and how they survived and witnessed to Christ as a source of spiritual blessing to the West. Then help will follow along the lines of those blessings on the basis of spiritual reciprocity and equality of those who have blessings to share with each other“ (PNG 1992: 1). Konkret stellt man fest, daß in tausenden von Städten in der ehemaligen UDSSR keine Gemeinden vorhanden seien. Gemeindegründung müsse jedoch zuerst auf die unmittelbaren ökonomischen Bedürfnisse der Menschen eingehen: „The issue here is how to feed people“ (: 2). In diesem Bereich möchte man von den Gemeinden aus der Zwei-Drittel-Welt lernen „in addressing issues of poverty with holistic mission. ... As Europeans we need their advice.“ Ein Teilnehmer stellt in einem Kommentar fest, daß von seiten der Teilnehmer aus Osteuropa „eine große Erwartungshaltung gegenüber dem Westen hörbar“ wurde, „andererseits sprach man es auch sehr deutlich aus, daß man keine Bevormundung wünsche“ (DT 1992).

5. Ekklesiologische Pluralität

Insgesamt wird deutlich, daß die unterschiedlichen Kontexte und die unterschiedlichen ekklesiologischen Konzepte große Flexibilität und Demut in der evangelistischen Zusammenarbeit für Europa erfordern. Auf allen Seiten wird die Bereitschaft zum Hören und gemeinsamen Lernen benötigt. Das Grundkonzept evangelikaler NEE in Bad Boll ist Einheit in Verschiedenheit. *Einheit* bezüglich grundlegender *soteriologischer* Konzepte (wie sie zB in der Lausanner Verpflichtung zum Ausdruck kommen, vgl. LV 3) und *Verschiedenheit* bezüglich *ekklesiologischer* Verwirklichung. Im zusammenfassenden Bericht der Arbeitsgruppe für Gemeindegründung heißt es treffend:

„The idea of a monolithic church leads to an appalling totalitarianism. We should accept the *plurality of ecclesiologies*. It has taken many centuries to achieve the freedom we now enjoy. Different expressions of the church do not put people off the gospel. People are won by christian love from christian people. There is a *richness to be discovered in variety*. ... [That] involves a proper understanding of territory. Not a constantinian understanding The benefit of the parish system is the salt and light aspect of claiming *responsibility*, not ownership (PNG 1992: 2, kursiv FW).

E. Viele Medienwelten - ein Evangelium

Die Medien sind ein entscheidender Faktor des europäischen Kontextes und ein wichtiger Kanal für die Kommunikation des Evangeliums. V. Sogaard, Kommunikationswissenschaftler, stellt fest: „Jegliches Nachdenken über die evangelistischen Herausforderungen für die Kirche in Europa muß sich mit der Rolle und dem Einfluß der Medien, die die Gesellschaft formen ... auseinandersetzen“ (Sogaard 1993: 20). Gleichzeitig sei kein Bereich des Kontextes von so starker Fluktuation betroffen wie der der Medien. Sogaard schließt seinen Bericht mit der Bemerkung: „We are living in a rapidly changing context in Europe. What was relevant five years ago is not necessarily relevant today“ (: 21).¹¹⁸ Die Beschäftigung mit dem Medien-Kontext in Bad Boll geschah im Bezug auf drei Aspekte: *Zunächst* ging es um den grundlegenden Zusammenhang von Kultur, Evangelium und Medien zur Zeit Jesu und in der Gegenwart (vgl. Butler 1992). *Danach* um eine Analyse der neuen Mediensituation und ihrer Bedeutung für die Evangelisation (vgl. Adams 1992), *schließlich* um das Verhältnis von Christen zu den säkularen Medien (Page 1992).

1. Die Medien als Kanal für Kultur und Evangelium

In seinem Einführungsvortrag „Media Images and God's Image: Media as Cultivators of a Modern Culture“ zeigt Phil Butler (1992) die Doppel-Rolle der Medien als Spiegel kultureller Einstellungen, und zugleich als Weg für die Verkündigung des Evangeliums. Er tut das am Beispiel Jesu Christi und seiner Zeit, um von dort die Brücke in die europäische Gegenwart zu schlagen.

¹¹⁸ Wie recht Sogaard mit seiner Feststellung hatte, zeigt die Abwesenheit der Thematik der interaktiven Computemedien und des „Internets“ in der Bad Boller Beratung. Zum Zeitpunkt der Abfassung meiner Arbeit steht beides im Mittelpunkt der Mediendiskussion und ist für die Evangelisation zu einer großen neuen Herausforderung geworden. Dennoch werden in Bad Boll grundlegende Überlegungen angestellt, die auch heute von Relevanz sind.

Butler zeigt auf, daß Jesus die Nöte, Einstellungen und Verhaltensweisen, die die Kultur seiner Zeit prägten und in den „Medien“ seiner Tage zum Ausdruck kamen, gekannt hat. Er habe die „Medien“ seiner Zeit („in the synagoges, around cafe tables, in private meetings in homes, and at seaside venues“) genutzt, um den Nöten, Einstellungen und Verhaltensweisen der Menschen zu begegnen und ihnen - oft im scharfen Gegensatz dazu - die Perspektiven des Reiches Gottes zu vermitteln (Butler 1992: 1). Er habe die Fehlhaltungen der *Mächtigen* seiner Zeit bloßgestellt: „political opportunism, money, personal prestige, and religious performance and tradition“. Seinen *Nachbarn* in Nazareth zeigte Jesus, daß das Evangelium die Nöte der Armen, der Gefangenen, der Blinden und Unterdrückten anspricht, und dem *Juristen* und Gesetzeslehrer zeigt er die Versöhnungsdimension der Erlösung auf: „love for God, for oneself and for one's neighbor“ (: 2). „Jesus, in his own communication with the public of his day, was clearly sensitive to prevailing assumptions being carried in the communication channels of his day“ (: 1). Das habe dazu geführt, daß seine Botschaft immer relevant gewesen: sie traf die Hörer mitten in ihrer Situation.

Vom Neuen Testament spannt Butler den Bogen in die europäische Gegenwart. Er fragt, welche Bedürfnisse, Einstellungen und Situationen sich in den Medien der Gegenwart widerspiegeln? Verbergen sich hinter der Euphorie nicht die Nöte: „ethnic strife, alienation, ecological disasters, and family disintegration, ... war“ (: 2). Darüberhinaus mache sich inmitten von Kommerzialisierung und Technologie die starke Sehnsucht nach Transzendenz, nach einer geheimnisvollen Verbindung mit Gott, bemerkbar. Dadurch werde Europa - nach der Ansicht Butlers - zu einem fruchtbaren Boden für die relevante Verkündigung des Reiches Gottes.¹¹⁹ Abschließend spricht Butler das Medienbewußtsein - und die Medienbeteiligung der Christen an: „Europe's media images are asking powerful, disturbing questions. Are we listening?“ Damit stimmt er mit den Ausführungen von Page (s.u.) über „media awareness“ überein. Dann fährt er fort: „Will we take up the demanding challenge? Are we prepared to pray, think and do the hard work necessary to respond, through the power of the Holy Spirit, with God's message - in these media - in relevant, understandable terms?“ (: 2).

2. Partikularisierte Medienwelten und das universale Evangelium

David Adams, damaliger Direktor von Trans World Radio, zeigt, daß die europäischen Tendenzen der gleichzeitigen *Integration* und *Fragmentation* sich in der Medienlandschaft widerspiegeln: „At one level the move towards European integration is leading to common standards and may provide a superficial push towards common culture. But at a deeper level people are searching for smaller groups in which to belong. Ethnic, national and linguistic identity is increasingly important“ (Adams 1992: 3). Das entsprechende geschehe auf der Medienebene und werde umgekehrt auch von dort gefördert: „No longer can the broadcaster determine what people will listen to or watch. The choice now belongs to the customer“. Das gelte auch für die Presse: „Local newspapers are revived The key word is targeting. Niche

¹¹⁹ Schon im Zusammenhang mit Scheffbuchs Vortrag in Stuttgart 1988 stellten wir fest, daß säkulare Heilssehnsüchte nicht gleichzusetzen sind mit einem „fruchtbaren“ Boden (vgl. III. K. 1.). Das Wort, das *Gott* den Menschen zu sagen hat, entspricht nicht immer ihren oberflächlichen Sehnsüchten. Dennoch muß es gesagt werden.

marketing reigns supreme“ (: 2). Aus dieser Fragmentierung und Spezialisierung ergibt sich die Frage:

„As people turn more specifically to their field of interest and become oblivious to other messages, how can those who have a message for everyone (such as the church) make contact? It is clear that we can no longer „talk to the nation“, let alone „talk to Europe“ - people must be addressed individually or in the groups to which they belong and this represents a fundamental shift which should influence our strategies“ (: 3).

Horst Marquardt hält angesichts dieser Individualisierung der Interessen die *Personalisierung* der Medien für wichtig: „Der Einsatz der Medien in der Evangelisation erweist sich nur dann besonders wirksam, wenn er persönlich vorbereitet, begleitet und aufgearbeitet wird, also nicht anonym geschieht“ (DT 1992). Bezüglich der *Finanzierung* und Struktur christlicher Medien schlägt Adams eine breit angelegte Rahmen-Organisation vor, die sich die Ermöglichung und Förderung christlicher Funk- und Fernsehmedien zum Ziel setze. Eine solche Organisation solle unabhängig von den Kirchen sein, und dennoch in guter Verbindung mit ihnen stehen. So würde eine unabhängige finanzielle Basis für christliche Medienarbeit entstehen ohne die Programmgestaltung direkt zu beeinflussen: „This ... would attract competent christian journalists and producers and they would ensure that the Christian voice in the media was clear and convincing. Without this our efforts at media evangelism will by and large be amateur and marginal“ (: 3).

3. Kritisches Bewußtsein und kreative Beteiligung in säkularen Medien

Während Butler sich mit grundlegenden Fragen beschäftigte und Adams vor allem über christlich-organisierte Medienarbeit sprach, konzentriert sich Nick Page auf die säkularen Medien und ihre Beziehung zur NEE. Nach der Ansicht von Page wäre es ein Fehler, sich aus den säkularen Medien zu verabschieden. Vielmehr böten gerade sie eine Chance für Christen „to live for the Lord alongside their fellow-men, to speak where others listen, to answer their questions, to stir society from its moral and spiritual complacency, to be ready to give an answer for the hope that is within us“ (Page 1992: 1). In den Medien würden ständig fundamentale Fragen behandelt und tendenziös beantwortet: Glück werde als Reichtum definiert, Gewalt als mögliche Problemlösung vorgestellt, sexuelle Beziehungen würden als „indoor sport“ verzeichnet. Christen seien angesichts dieser Herausforderungen und Chancen der säkularen Medien weitgehend passiv. Page schlägt zwei Wege zur Überwindung dieser Passivität vor:

(1) „Media Awareness“: Christen sollten den Medien mit einem wachen und kritischen Denken *begegnen*, das Dargebotene *interpretieren* und auf das, was sie sehen und hören, *reagieren*. Genauso wichtig sei die Diskussion über das Gesehene mit Freunden und Kollegen: „Again and again there are moral implications in the shows Have we the courage to challenge where it might be necessary and appropriate?“ (: 2). Dabei könne man nicht mehr von einem moralischen Konsens ausgehen. Christen befänden sich in einer ethischen Minderheitsposition. Darum sei es wichtig zu zeigen, daß biblische Prinzipien das Wohl der Gesellschaft im Auge hätten. Ein solches christliches Medienbewußtsein sei ein Erziehungsziel in Gemeinden und Familien.

(2) „Media Involvement“: Christen, die bereits in den Medien tätig seien, sollten in den Gemeinden stärker unterstützt werden. Noch seien es zu wenige. Darum ermutigt Page die Teilnehmer: „Encourage those in our fellowships who have a biblical understanding, a vision for the work and the appropriate talent to make a career in the general media“ (: 3).

F. Die Bibel als Landkarte zum Leben

Welche Rolle spielt die Bibel in Gesellschaft und Kirche in Europa heute? Welche Rolle kann und muß sie in der NEE spielen? Das sind die beiden Fragen, um die es in den Bad Boller Beratungen zum „scripture context“ ging. Kurz zusammengefasst lautete die Antwort auf die erste Frage: die europäische Gesellschaft bewegt sich immer mehr auf ein „biblisches Analphabetentum“ zu und verliert damit sowohl den Zugang zu Jesus Christus als dem einzigen Weg zum Vater als auch die Grundlage für eine von christlichen Werten geprägte Kultur, die zunehmend durch eine „culture of economism“ (Macdonald/Kvarme 1992: 4) ersetzt wird. Die Antwort auf die zweite Frage lautet: die Wiedergewinnung und Neuentwicklung biblischer Lese- und Lebensfähigkeit („biblical literacy“) in den Kirchen und der Gesellschaft Europas ist die wichtigste Aufgabe der NEE, denn mit biblischer „Lesefähigkeit“ ist - in Analogie zu E.D. Hirschs Begriff der „cultural literacy“ (Macdonald 1992: 7) - eine umfassende, biblische informierte Lebens- und Denkweise gemeint, also eine biblisch informierte Lebenskultur. Diese Grundthesen sollen nun im Einzelnen entfaltet werden.

1. Biblisches Analphabetentum in Europa

Der damalige Leiter der schottischen Bibelgesellschaft, Fergus Macdonald, stellt fest, daß Europa sich in einer „Krise der Bibel“ befindet, weil immer weniger Menschen die Bibel als Grundlage europäischer Kultur und als lebensveränderndes Buch kennen. Das biblische Analphabetentum komme an Universitäten zum Ausdruck, wo Studierende klassische europäische Literatur nicht mehr verstünden, weil ihnen dazu das biblische Hintergrundwissen fehle: „Our generation is the first in Europe to lose the collective memory - a memory sustained through storytelling by parents and grandparents, and their repertoire included numerous selections from biblical narratives“ (Macdonald/Kvarme 1992: 3). Dazu komme die Krise des Wortes und der Texte allgemein: es werde behauptet, kein Text habe eine wirklich festzustellende Aussage, vielmehr sei die Konstruktion von Aussagen alleine Sache des Empfängers als Leser, Hörer oder Betrachter.¹²⁰ Diese gesellschaftliche Krise der Bibel spiegele sich auch in den Kirchen wieder: „It is increasingly possible to worship without the Bible being heard and to evangelize without sharing the biblical story“ (Macdonald 1992: 2).

¹²⁰ Vgl. neben diesen Ansätzen auch den postmodernen literarischen Ansatz der Antilogozenrik (z.B. bei R. Rorty), der die Sprache als realitätsschaffende Konvention sieht (vgl. Sire bei Philipps 1995: 102ff). Ein Vorläufer dieser Sicht war F. Nietzsche, der fragte: „Was nun ist die Wahrheit? Eine mobile Armee von Methaphern, Metonymen und Anthropomorphismen - kurz, eine Summe menschlicher Beziehungen, die verzaubert, verrückt und poetisch und rethorisch verschönert wurden und die den Menschen nach langem Gebrauch fest, kanonisch, und obligatorisch vorkommen: Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, was sie wirklich sind: abgenutzte Metaphern ohne Kraft“ (bei Philipps 1995: 102). Demgegenüber halten evangelikale Interpreten an der Zentralität des Logos fest, in der Überzeugung, daß Sprache einer von Gott geschaffenen Wirklichkeit entspricht. Richtig am postmodernen Konzept ist, daß Sprache nicht nur Medium, sondern auch Instrument ist und Wirklichkeit sowohl beschreibt als auch verändert. Darum sind sowohl Ratio als auch Rhetorik von Bedeutung (vgl. Sire bei Philipps 1995: 111).

Gleichzeitig weist Macdonald darauf hin, daß ein *neues Interesse* an der Bibel aufbreche. In Osteuropa sei dieses Interesse schon lange vorhanden. Im westlichen Europa hätten die Integrationsbemühungen neu die Frage nach dem gemeinsamen europäischen Erbe erwachen lassen - und dieses Erbe - so Macdonald - sei weitgehend ein biblisches. Zu diesem neuen Interesse trete die Herausforderung aus der islamischen Subkultur in Europa. Macdonald zitiert Dr. Kalim Siddiqui, den Leiter des British Muslim Parliament mit den Worten: „Western Civilisation is the sick man of the modern world. It is destined for oblivion and will eventually take its place in the same dustbin of history that has already swallowed up Marxism. Islam alone is the antidote to a morally bankrupt and sick world“ (bei Macdonald 1992: 1). Wenn die europäische Gesellschaft dieser Herausforderung des Islam - der eine Religion mit einer „heiligen Schrift“ ist - konstruktiv begegnen wolle, so müsse sie die Botschaft und Kraft der Bibel neu entdecken.

Angesichts dieser Situation (Krise, Interesse und Herausforderung) sieht die Bad Boll Konsultation die Gemeinde Jesu neu herausgefordert, der Bibel voll zu vertrauen, sie zu verwirklichen und als „tool for evangelism and nurture“ einzusetzen. Die Bibel sei das zentrale Mittel der NEE - als „lodestar for the new Europe, both in the post-marxist East and the post-literate west“ und mit dem Ziel „that many millions of Europeans may have a life-transforming encounter with Jesus through the Holy Scriptures“ (: 2). Um die Bibel ins Zentrum der NEE zu rücken, stellt man sich in Bad Boll drei Fragen: *Erstens*, wie kann die Gemeinde Jesu in der säkularen Welt biblische „Lese- und Lebensfähigkeit“ entwickeln? *Zweitens*, wie kann das religiöse Vakuum in Osteuropa von der biblischen Botschaft gefüllt werden? *Drittens*, wie kann das biblische Wort in einem „post-literaten“ Europa seh- und hörbar gemacht werden?

2. Die Bibel als Landkarte für Lehre und Leben der Gemeinde

Macdonald stellt fest, daß das säkulare Europa in einem Wettbewerb der Weltanschauungen liege: Immer weniger seien es die Bibel und von biblischen Begriffen geprägte klassische Literatur und immer mehr „counter-cultural protest texts - texts that proclaim the end of tradition, authority and God“, die das kulturelle Klima, das Denken und Verhalten der Menschen in Europa prägten (Macdonald 1992: 6). Das dadurch entstehende „biblische Analphabetentum“ könne die Welt nicht mehr als Gottes Schöpfung und Jesus Christus nicht mehr als Gottes Weg zum Leben erkennen. Den Hauptgrund für den Verlust der biblischen „Lese- und Lebensfähigkeit“ im säkularen Europa sieht Macdonald in der *humanistischen Bibelkritik*: „biblical criticism has robbed the Scriptures of their authority in society and it has robbed many Christians of their confidence in the Bible“ (Macdonald/Kvarme et al 1992: 3). Kevin Vanhoozer von der University of Edinburgh sehe die Möglichkeit für eine neue Reformation durch die *Interpretation der Bibel als Literatur*¹²¹:

„In our time we have rediscovered not the biblical languages but the literature of the Bible. We realise ... just how much the literary media and the literary riches of Scripture are essential to its message. Approaching the Bible as literature allows us to read it as a whole and to reverse the historical-critical

¹²¹ Vgl. den entsprechenden (kanonischen) Ansatz bei H.D. Beeby im Rahmen der KEK (Beeby 1988: 37). Vgl. dazu § 4, III. E. 2.

trend that has diminished the biblical authority since the Enlightenment“ (: 5, vgl. bei Macdonald 1993: 22)

Nach Vanhoozer ermögliche der literarische Ansatz den Zugang zum Hören auf die Bibel und erneuere das Vertrauen in den biblischen Text, weil der Ansatz sich weigere, „to separate the content of the Bible from its form. The textual form is the only access we have to the content. ... Each literary form has a different role to play in the task of bringing persons to and establishing persons in the faith“ (Macdonald 1992: 6). Demgemäß müsse das angemessene Hören auf die Bibel die Gesetzmäßigkeiten der verschiedenen literarischen Gattungen („Genres“) ernstnehmen: „Each genre provides rules for making sense. Both the author and the reader ‘agree’ to follow these rules. ... A wholistic approach to biblical literature looks for the rules ... that make a text one thing rather than another“ (: 6). Doch „biblical literacy“ hört nicht mit dem Verstehen der Texte auf, sie muß auch zum *Verwirklichen* der Texte, zum Gehorsam, führen: „The christian who is biblically literate is one whose thinking, imagination, language and life is informed by the biblical texts, will have a faith formed and informed by law, wisdom, song, apocalyptic, prophecy, gospel and doctrine. ... For example, if we are contemplating the future as christians, we must do so following the rules of biblical apocalyptic“ (: 7). Von daher werden in Bad Boll die biblischen Gattungen auch als *Landkarten* bezeichnet: „The Bible is thus a collection of maps, all of which ultimately lead to Christ, to him who is the way, the truth and the life“ (: 8). Einer Landkarte muß man folgen, wenn man an das Ziel gelangen will:

„To be a disciple means to follow the biblical words to the living word and then to walk in the way these words indicate. The interpretation that most counts is the way we live our lives, the way we ‘perform’ the biblical texts. The role of theology is to help us be critics of our own performances of Scripture. In the final analysis, it is in our lives that we show ourselves to be competent readers of the Scriptures“ (: 8).

3. Relevante Kommunikation der Bibel im osteuropäischen Kontext

Die Absicht der Beratungen über die Rolle der Bibel in Osteuropa war es „to enable participants to come up with ways in which the word of God may become a *more powerful influence* in the lives of people and of society ... in the postmarxist contexts“ (Macdonald 1992: 3). Um dieser Absicht näher zu kommen, sollten die Teilnehmer Prinzipien der Kommunikation kennenlernen und diese anhand der Ergebnisse soziologischer Untersuchungen in verschiedenen osteuropäischen Ländern anwenden.

Drei Kommunikationsprinzipien wurden vorgestellt: *Zunächst* die Notwendigkeit eines gemeinsamen *Referenzrahmens*: „communication is most effective when the communicator and receptor share the same context. ... This principle demands that we pay attention to the different frames of reference of Christians and non-christians ... in postmarxist societies“ (Macdonald/Kvarme et al 1992: 7/8). Eine Umfrage in der Tschechischen Republik habe gezeigt, daß die meisten Nicht-Christen, die Geschichte vom Guten Samariter nicht kennen, wogegen sie unter Christen gut bekannt sei. Ein *zweites* Kommunikationsprinzip betrifft die *Glaubwürdigkeit*. In Ungarn zB. sei festgestellt worden, daß die meisten Nicht-Christen eine negative Sicht der Kirche hätten und die Bibel als „kirchliches Werkzeug“ zunächst kritisch sähen. Hier müssten Schritte unternommen werden, um dieses Hindernis zu überwinden. Ein *drittes* Prinzip sei die *Relevanz*: die Botschaft müsse spürbare Bedürfnisse der Menschen

erfüllen, sonst hätten sie kein Interesse an der Botschaft.¹²² Die Forschungen in der Tschechischen Republik, in der Slowakei, Ungarn und Polen hätten gezeigt, daß „Non-Christians ... show some common felt needs that only the Gospel of Jesus Christ can meet, and moreover the Christians in these countries by their attitudes show that for them Christ has met those very same needs. In other words, our research does indicate some points where non-Christians are itching, and for which we have a message of hope“ (: 9).

4. *Das Wort in einer postliterate Kultur seh- und hörbar machen*

Die Ausgangsthese dieser Arbeitsgruppe war die Beobachtung Tom Houstons: „Unless the Gospel is heard through the ears, the majority of people in every country will not receive it. ... The majority of people in our Western countries ... are habitual non-readers“ (Macdonald/Kvarme et al 1992: 11). Diese Aussage wird erhärtet durch Beispiele aus Japan und Frankreich. Das Verteidigungsministerium in Frankreich schätze, daß nur etwa 80% der neuen Rekruten 1990/1991 einen 70 Worte langen Text hätten lesen und verstehen können. Man spricht von einem „culture change“: „People are moving from letter to pictures, from reading to television“. Die Mission der Gemeinde Jesu sei weithin nicht auf diese Situation vorbereitet: „evangelism is print-based“ (: 10). In der Arbeitsgruppe wird darauf hingewiesen, daß in den größten Phasen der Kirchengeschichte, die Kommunikation des Wortes Gottes auditiv geschehen sei. Der erste Johannesbrief sage aus: „The Word become a human being and lived among us“, oder: We have *heard* it, and we have *seen* it with our eyes ... and our hands have *touched* it“ (: 9, kursiv FW). Daran werde deutlich: die „neue“ Situation „funktionalen Analphabetentums“ in Europa sei für das Evangelium kein unbekanntes Hindernis, sondern eine Herausforderung an „kulturüberschreitende“ Kommunikation und Mission in Europa:

„In all mission to new people groups we emphasize that it is the communicators and not the receivers who must change their patterns to fit the cultural context of the receptor audience. So if the audience of the new Europe is more audio- and video oriented and consists of non-literates or functionally illiterates, we are called to communicate and translate the Scriptures into media other than print: we are called to make the Gospel audible and visible through cassettes and radio, video and television, CD's and other available channels of communication“ (: 10).

Wie in anderen Missionsgebieten seien die Missionare in Europa herausgefordert, sich dieser Situation zu stellen und nach wirksamen Wegen der („crosscultural“) Kommunikation zu suchen, um die biblische Botschaft in einer „Augen-, Ohren- und Erlebniskultur“ hör- und sehbar zu machen. Die Rolle von Musik, Kunst, Theater und gemeinsamen Naturerlebnissen sei bedeutsam.

G. *Die Bad Boller Verpflichtung („Commitment“)*

Das Ergebnis der Bad Boller Konsultation wurde im „Bad Boll Commitment“ (BBC) zusammengefasst. Auf der Suche nach *neuen Formen* („a new pan European wineskin“) für

¹²² *Relevanz* definiert sich m.E. jedoch nicht nur durch Bedürfnis-, sondern umfassender durch *Realitätsorientierung* auf der Grundlage der Bibel.

die Verkündigung des Evangeliums („the new wine of the Gospel“) in einem *neuen Europa*, haben die Teilnehmer der Konsultation sieben „Entschlüsse“ oder „Verpflichtungen“ gefasst (BBC 1992: 6-7).

(1) *Neuanfang*. Hinter den dramatischen geschichtlichen Veränderungen von 1989 - 1992 sehen die Teilnehmer die Hand Gottes. Sie möchten vom Wirken des Heiligen Geistes auch für die Kirche solche Veränderungen erwarten: „The same Lord is equally concerned for his Church as for the world“. Der Neuanfang in Europa soll durch Gebet, Dienst und erneuerte Bereitschaft auf die Bibel zu hören, auch zu einem Neuanfang in der Kirche werden.

(2) *Nachbarschaft*. Aus der Überzeugung, daß die örtlichen Nachbarschaften der effektivste Ort der NEE sind und daß das Evangelium den ganzen Menschen in seinem Netz von Beziehungen angeht, „we will give ourselves in a servant spirit to meet material, spiritual, institutional, political and cultural needs of as many people as possible in our neighbourhoods“ (: 6).

(3) *Unerreichte*. Ausgehend von der Selbstdefinition der jeweiligen Gruppen, sollen alle Gruppen, die durch geographische, kulturelle oder soziale Isolation „die Gute Nachricht von Jesus Christus nicht kennen“, aufgefunden gemacht werden: „We feel called to investigate and plan until all these neighbours have access to both the proclamation and demonstration of the love of God in Jesus Christ“ (: 6).

(4) *Zusammenarbeit*. Mauern aus Stolz, Selbstüberschätzung und Tradition behindern die Ausführung des Missionsauftrags. Aus praktischen („it will take all the gifts and resources of the people of God“) und geistlichen Gründen („the credibility of the Gospel is compromised“) will man Zusammenarbeit, Informationsaustausch und effektive Partnerschaften suchen und fördern.

(5) *Ortsgemeinde*. Die Ortsgemeinde ist das Instrument zur Evangelisation der Nachbarschaften. Unter Ortsgemeinde versteht man „not just a denominational church. It is all believers in that place.“ Nun geht es darum, die Möglichkeiten und Gaben in den Gemeinden und zwischen den Gemeinden zu entdecken, „until we are matching the needs in our neighbours with the resources granted to us by the grace of God“ (: 6).

(6) *Biblische Weltanschauung*. Anstelle des materialistisch-hedonistischen Konsumdenkens soll ein Denken und Leben „under the word of God and through the wisdom of the Holy Spirit“ entwickelt werden, um antichristliche Kräfte zu überwinden. Eine solche biblische Weltanschauung soll dann „by the use of all the media, formal and informal“ in der Kirche und in der Welt kommuniziert werden. Man verpflichtet sich: „We will seek to make the Gospel Public Truth¹²³ that brings Christian values into Government and the Marketplace“ (: 7).

(7) *Evangelium statt Euphorie*. Ein Blick in die europäische Zukunft offenbart weniger Grund zur Euphorie, als vielmehr „frustration, violence, anarchy and economically hard times.“ Doch gerade in diese Zeit sieht man sich gestellt, um mit Dringlichkeit und Realismus das ganze Evangelium einem neuen Europa zu verkündigen (: 7).

¹²³ Vgl. das ebenfalls 1992 erschienene Buch von Leslie Newbiggin *The Gospel as Public Truth*.

Das BBC beginnt dort, wo der SANEE aufhörte.¹²⁴ Ging es im SANEE mehr um grundsätzliche und inhaltliche Fragen, um das biblische *Verständnis* der Evangelisation und ihren *Inhalt* angesichts der „kirchlichen“ und säkularen Herausforderungen in Europa, so spricht das BBC stärker die konkreten Wege der NEE an: „Neuanfang“, „Nachbarschaft“, „Zusammenarbeit“, Ortsgemeinde, Weltanschauung“ und „Realismus“ kennzeichnen einen „Regenbogen“ praxisbezogener Überlegungen, die zur konkreten Umsetzung vor Ort drängen. Als soziologisch identifizierbare *Zielgruppe* werden „Nachbarschaften“ genannt. *Inhaltliches* Ziel ist es, ihnen das „ganze Evangelium“ von Jesus Christus zu vermitteln. Die inhaltliche Füllung dieses Begriffes geschieht von Lausanne II in Manila her (vgl. IV. A.). Hatte man in Stuttgart das biblisch-reformatorische Zentrum des ganzen Evangeliums als wichtigste Antwort für den Kontext Europas betont, so konzentrierte sich Bad Boll stärker auf die strategischen und sozial-politischen Auswirkungen dieses Zentrums in der Mission der Kirche. Entscheidend in der Methode ist die *Zusammenarbeit der Träger* auf europäischer, nationaler und lokaler Ebene: „Lokale Gemeinde“ sind „alle Gläubigen am Ort“, nicht denominationelle Einheiten. Trotz der Überzeugung, daß man im Zusammenbruch des Kommunismus die Hand Gottes am Werk sah, versucht man sich in Nüchternheit den Problemen der europäischen Integration zu stellen und in diesem Kontext das Evangelium zu verkündigen.

Die Bad Boller Konsultation stellte einen „Doppelpunkt“ in der Entwicklung eines kontextuellen Missionsverständnisses und seiner Praxis im Rahmen des ELC dar. Die Phase größerer Konferenz-Aktivität bezüglich Europas in der Lausanner Bewegung hatte einen ersten Abschluß erreicht. Doch dieser Abschluß bedeutete zugleich Fortsetzung und Neuanfang. War die Zusammenarbeit mit der EEA auch schon vorher gesucht und im Doppelvorsitz in Bad Boll (R. Scheffbuch für das ELC und W. Sartorius für die EEA) zum Ausdruck gebracht worden, so wurde nach Bad Boll die Kooperation im Rahmen des *European Round Table* und des Projektes *Hope for Europe* ausgeweitet (vgl. McAllister 1994). Die in Stuttgart 1988 und Bad Boll 1992 anvisierte Koalition für die Evangelisation Europas nahm so konkretere Formen an.

¹²⁴ Darum sollten die beiden Dokumente in ihren unterschiedlichen Ausrichtungen nicht konträr, sondern komplementär interpretiert werden.

VI. Jesus Christus als Hoffnung Europas bezeugen: Der Beitrag der Lausanner Bewegung zu einem kontextuellen Missionsverständnis für Europa

A. *Europabild und Missionsverständnis*

Im Zentrum des Europabildes der Lausanner Bewegung steht die geistliche Situation und Verlorenheit der Europäer, die Jesus Christus nicht als ihrem Herrn und Heiland nachfolgen. Von dieser Sicht ausgehend wird die Kultur Europas wie jede andere Kultur in der Spannung zwischen Schöpfung, Fall und Erlösung gesehen. Sie ist als (kulturanthropologischer) Kontext für die Mission sowohl Brücke als auch Barriere. Als wichtigste *Brücke* wird die latente Sehnsucht der Europäer nach Heil als Transzendenz, Sinn und Gemeinschaft (Zugehörigkeit) verstanden (vgl. Stott 1991: 222ff). In Stuttgart 1988 wurde besonders das Bedürfnis des überforderten und schuldverstrickten Menschen nach Gottes freier, rechtfertigender Gnade (*sola gratia*), die dem Menschen allein durch den Glauben (*sola fide*) geschenkt werde, betont. Als größte *Barrieren* werden die Anpassung und Profillosigkeit der Kirchen selbst und der säkular-hedonistische und materialistische „Götzendienst“ der Europäer im allgemeinen gesehen. In diese Spannung zwischen „Brücke“ und „Barriere“ wird auch die christliche und kirchliche Prägung der europäischen Kultur in der Geschichte und die Entfernung von den christlichen Grundwerten im Rahmen der nachauflärerischen Entwicklungen eingeordnet. Von daher kommt Europa nicht nur als nachchristlich-neuheidnischer, sondern auch als namenschristlicher Kontext in den Blick.

Mission in Europa¹²⁵ beginnt deshalb für die Lausanner Bewegung mit der Rückkehr zu den biblischen Quellen. Die Basis des Lausanner Konzeptes ist die Überzeugung von der Bibel als dem Wort Gottes und die Bereitschaft, sie als Grundlage und Schlüssel der Mission für Europa zu studieren, und geistlich, missionarisch und kontextuell in die Praxis umzusetzen.¹²⁶ Diese grundlegende Betonung geschieht angesichts einer offenbarungstheologischen und praktischen Marginalisierung der Bibel in Kultur *und* Kirche in Europa (vgl. Macdonald 1992; Hamel 1993; Beyerhaus 1996: 163-282). Davon ausgehend will man die Brücken und Barrieren der europäischen Kultur verstehen, um den Menschen in Europa das biblische Evangelium von Jesus Christus als ihrem Retter und Herrn umfassend zu bezeugen¹²⁷, damit sie umkehren in seine Nachfolge, und so neues Leben, neue Gemeinschaft

¹²⁵ Zum Gebrauch des Begriffes der Neu-Evangelisierung in der Lausanner Bewegung siehe § 5, II.; § 2, V. B.

¹²⁶ John Stott sagte in Pattaya 1980: „Without the Bible world evangelization is impossible. For without the Bible we have no gospel to take to the nations. ... Let's heed its summons, grasp its message, follow its directions, and trust its power. Let's lift up our voices and make it known“ (Stott 1981: 9; vgl. Holthaus 1996: 201ff). Genauso hohe Bedeutung hat das *Gebet* als Grundlage des Lausanner Verständnisses der Mission in Europa. P. Kuzmic sagte in Bad Boll 1992: „If we are to have a re-evangelization of Europe it will not happen without a pan-European prayer movement - rediscovery of the fact that we are dependent upon God. ...The Gospel is not only the truth about God, it is the power of God for the salvation of everyone who believes“ (1993: 16/17). Besonders Os Guinness hatte in seinem Vortrag in Manila 1989 (s.o.) auf Gebet und Fasten als geistlich entscheidende Faktoren für die Auseinandersetzung mit der eingebildeten menschlichen Autonomie und Machbarkeit der Moderne hingewiesen.

¹²⁷ Hier gehören Proklamation und Manifestation in dem *einen* Zeugnis von Jesus zusammen, wobei dem verkündigten Wort Gottes als dem identitätsstiftenden Element *prioritäre* Bedeutung eingeräumt wird. Die genaue Zuordnung zwischen Verkündigung und Verwirklichung des Evangeliums in der Mission ist in der Lausanner Bewegung bisher nicht definitiv geklärt worden (vgl. Berneburg 1997: 227-231). Siehe auch §5, II.

und neue, ewige Hoffnung empfangen. Mission in Europa wird also zentral geistlich, persönlich¹²⁸, gemeinde-soziologisch und eschatologisch verstanden. Darüberhinaus wird deutlich, daß die Bezeugung des Evangeliums über die Gemeinde hinausreichende Auswirkungen in alle Bereiche der europäischen Kultur haben kann: „we will give ourselves in a servant spirit to meet material, spiritual, institutional, political and cultural needs of as many people as possible in our *neighbourhoods*“ (BBC 1993: 6). Doch um diese Auswirkungen haben zu können, ist das biblisch-christologische Zentrum - im Gegensatz zu *kosmischer Entgrenzung* auf der einen und *kirchlich-institutioneller Vereinnahmung* auf der anderen Seite - unverzichtbar: „Without a spiritual vision and foundation and without rediscovering not Christendom but Christ the new Europe will remain an illusion“ (Kuzmic 1993: 18). Allerdings wird betont, daß die Mitarbeit an einem „neuen Europa“ nicht zu einem „neuen Jerusalem“ führen wird, das nur Gott selbst verwirklichen wird, und das das Ziel am Horizont der Mission ist. Bis dahin gilt es, Menschen in die messianische Heilsgemeinde zu rufen (vgl. FE 1987: 7), und als auf Jesus wartende und missionierende Gemeinde das Evangelium von der Versöhnung mit Gott und den Menschen in einem von ethnischen, ökonomischen und konfessionellen Spannungen geprägten Europa zu bezeugen.

B. Würdigung und Kritik

Der Lausanner Entwurf bietet durch seine relative Unabhängigkeit von kirchlichen Institutionen und seine Betonung der Bibel als Grundlage der Mission in Europa einen günstigen *Ausgangspunkt* für die Entwicklung eines kontextuellen Missionsverständnisses für die Gemeinde Jesu Christi in Europa.¹²⁹ Gerade darin, daß die „Lausanne-Bewegung ... ein an der Seite der Kirchen ... wirkendes *Kontaktforum*“ ist (Ahonen 1996: 56), liegt ihre Chance, unabhängig (aber nicht losgelöst) von kirchlicher Konstitution und Institution den europäischen Kontext als Missionsfeld erneut ins Licht des biblischen Evangeliums zu stellen. Nur wenn der europäische Kontext weder (unter Mißachtung der bleibenden Spannung zwischen Gemeinde Jesu und Welt) kirchlich-institutionell vereinnahmt noch (unter Mißachtung des eschatologischen „noch nicht“) kosmisch verchristlicht wird, sondern als Missionskontext für die grenzüberschreitende und ganzheitliche Bezeugung Jesu Christi durch seine Gemeinde verstanden wird, und nur wenn der Dreieinige Gott selbst, so wie er sich in

¹²⁸ Mit Recht grenzt R. Hille den *persönlichen* Aspekt evangelikaler Soteriologie (am Beispiel der Ev. Allianz in Deutschland) vom *Individualismus* ab: „Als wichtig erweist sich allerdings gerade im Blick auf die entschiedene Betonung des Individuellen, daß hier keineswegs einem Individualismus im Sinne der Neuzeit oder gar der Postmoderne das Wort geredet wird. Die Wiedergeburt des Einzelnen zum Heil darf nicht im Horizont des philosophischen Idealismus oder der Romantik mißverstanden werden. ... Im Unterschied zur neuprotestantischen Theologie geht die Allianz vielmehr ... von der objektiven Heilstatsache des Kreuzes und der Auferstehung Christi aus und begründet in ihr die Rechtfertigung. Das Erleben von Bekehrung, Wiedergeburt und Heiligung erwächst gerade nicht aus dem autonomen Individuum des aufgeklärten Menschen oder dem Humanum des freien Willens, sondern ausschließlich aus der Wirkung Gottes, des Heiligen Geistes. Die Heilswirksamkeit des Glaubens stellt unmittelbar in die Christusherrschaft, von der die Existenz nicht nur des einzelnen Christen, sondern der gesamten Glaubensgemeinschaft bestimmt wird“ (Hille 1998: 4).

¹²⁹ Diese Sicht wird bestätigt durch die Anerkennung der Lausanner Verpflichtung z.B. durch die Bewegung der „Evangelical Catholics“ in Irland (Carroll et al 1990: 3) in der Überzeugung „that the tenets of the Lausanne Covenant are not at variance with the official teaching of the Catholic Church“ (: 3). Diese letzere Überzeugung der Evangelical Catholics scheint angesichts des „Dialog über Mission zwischen Evangelikalen und der Römisch-Katholischen Kirche“ (ERC DOM) (Stott/Meeking 1987) und der dort festgestellten Unterschiede allerdings zu optimistisch.

der Bibel als seinem Wort bezeugt hat, erneut Grundlage, Inhalt und Ziel dieses Zeugnisses wird, kann die Mission in Europa erneuert werden.¹³⁰

Wünschenswert wäre eine intensivere Auseinandersetzung im Rahmen der Konsultationen mit evangelikalen Gruppen in der katholischen und orthodoxen Kirche gewesen. Der Horizont blieb meist auf den nordeuropäischen Protestantismus und protestantische Minderheiten in den anderen Teilen Europas beschränkt. Die Frage, ob und welche Rolle evangelikale katholische und orthodoxe Gemeinschaften in der Mission Europas spielen können,¹³¹ wurde zwar am Rande gestellt (vgl. Vanags 1992: 2), aber nicht weiter verfolgt. Auch die Rolle der Freikirchen in traditionell protestantisch-volkstümlichen Gebieten kam zu kurz. Der zugrundeliegenden Frage nach einer evangelikalen Ekklesiologie - nicht im Sinne einer Strukturdebatte, sondern einer Besinnung auf grundlegende Züge - wurde zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt¹³², obwohl sich - vor allem im Rahmen der church/parachurch-Beratungen in Bad Boll (s.o.) - zeigte, wie wichtig ekklesiologische Fragen gerade für die Mission in Europa sind, und welche Spannungen entstehen, wenn sie nicht gemeinsam angegangen werden. Dabei könnte es hilfreich sein, nicht allein von der dogmatisch-institutionellen Ebene auszugehen, sondern von der Fragestellung: Wo glaubt, lebt und versammelt sich Gemeinde Jesu Christi (vgl. Eber 1998) als Teil des von Gott gesammelten und gesandten Gottesvolkes (Küng 1992: 325).

Die Aufnahme und Interpretation des katholischen Begriffes der „Neuevangelisierung“ in der Lausanner Bewegung ist nicht immer unproblematisch. Im Manifest von Manila (MM) wird „Neuevangelisierung“ nur auf die „Namenschristen“ bezogen, um Unterschied zu den „Nicht-Evangelisierten“, den „Unerreichten“ und den „überzeugten Christen“ (MM C 11). Dieser Gebrauch ist im Rahmen der Lausanner Missionstheologie inkonsequent, da auch sonst - im Gegensatz zum römisch-katholischen Verständnis - *soteriologisch* nicht zwischen Namenschristen, Nicht-Evangelisierten und Unerreichten unterschieden wird (vgl. Stott/Meeking 1984: 73/74; vgl. LOP 8, 10, 19, 23), Evangelisierung aber ein soteriologischer, nicht ein kultureller Begriff ist. Der Begriff wird hier wohl pragmatisch benutzt, ohne daß seine sakramental-theologischen Voraussetzungen reflektiert werden. In den Dokumenten des ELC, der Stuttgarter und Bad Boller Konsultation wird NEE weiter gefasst. Sie wird dort

¹³⁰ Was H. Küng für die Erneuerung der Einheit der Kirche sagt, gilt genauso für die Erneuerung ihrer ganzheitlichen und gemeinsamen Mission in Europa, da Einheit und Mission zusammengehören (vgl. Saayman 1984): „Was also soll Norm sein Diese Norm ist nicht die Kirche, sind nicht die Kirchen; gerade dies würde die Spaltung verewigen. Diese Norm ist das Evangelium Jesu Christi selbst. Also keine ... eklektische Addition, die von jeder Kirche etwas auswählt, um es zu einem neuen Ganzen zusammzusetzen. Aber auch keine irenische Substraktion, die das Trennende jeder Kirche einfach ausschließt, um sich mit dem Rest zufrieden zu geben; dieser Rest wäre ein dünnes, substanzloses Destillat! Nein, die verschiedenen Kirchen sind zu beurteilen nach dem Programm, unter dem sie alle angetreten sind, auf das sie sich alle berufen, das ihr eigentlicher Existenzgrund und so auch der Grund ihrer Einheit ist: die ursprüngliche Botschaft von Jesus Christus, wie sie in der Schrift in unüberholbarer, einzigartiger Ursprünglichkeit bezeugt ist“ (1992: 347/348).

¹³¹ Vgl. z.B. die Bewegung der *Evangelical Catholics* in Irland (seit 1988), (Monaghan 1997: 11ff, vgl. Johnstone 1994: 335/336), die sich über die verschiedenen katholischen Erneuerungsgruppen (Cursillo, Fokolari, Charismatische Erneuerung, Neokatechumenat etc. [vgl. Tigges 1988]) sowie die normalen örtlichen Pfarchien erstrecken (Monaghan 1997: 14) und sich - mit kirchlicher Erlaubnis - den Grundsätzen der *Lausanner Verpflichtung* (LCWE 1974) angeschlossen haben. Das Konzept evangelikaler Katholiken wird allerdings von manchen konservativen Protestanten als Widerspruch in sich selbst beurteilt und abgelehnt (vgl. Mawhinney 1992).

¹³² In diese wichtige Lücke stößt die 1997 abgehaltene Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (Vgl. H. Stadelmann 1998).

meist als Synonym für kontextbezogene ganzheitliche Mission *in Europa* gebraucht und schließt - im Gegensatz zum MM - auch die (nicht-kirchlichen) „Nicht-Evangelisierten“ und „Unerreichten“ ein.

1960¹³⁵ und 1962¹³⁶ zwei weitere Vollversammlungen. Diese Anfangszeit der KEK war von dem Wunsch geprägt, „die Organisation so gering als möglich zu halten, damit der ‚provisorische Charakter‘ ... deutlich sichtbar bleibt. Aber gerade darin kam der Wille zum Ausdruck, niemandem den Weg zu verbauen“ (Nausner 1986: 249). Gerade in dieser provisorischen Offenheit lag die anfängliche Bedeutung der KEK dem ÖRK gegenüber. „Die Russisch-Orthodoxe Kirche war schon 1948 nicht nach Amsterdam gekommen, weil sie befürchtete, daß der Ökumenische Rat der Kirchen ein verlängerter Arm westlicher Politik sein könnte. ... Noch 1959 legten die Vertreter der ungarischen Kirchen in Nyborg großen Wert darauf, ‚daß die Selbständigkeit der europäischen Konferenz gegenüber dem Ökumenischen Rat klar genug zum Ausdruck kommt‘“ (Nausner 1986: 249).

Aus der lockeren Verbindung von Kirchen wurde jedoch bald eine offizielle ökumenische Struktur für Europa, die auch von der UNESCO anerkannt wurde (Williams 1991: 213). „Ein bedeutender Schritt in Richtung auf Bildung einer regionalen Kirchenkonferenz, wie sie auch in anderen Teilen der Welt entstanden (Christliche Konferenz Asiens 1959, Gesamtafrikanische Kirchenkonferenz 1963, Karibische Kirchenkonferenz 1973, Pazifische Kirchenkonferenz 1966)¹³⁷, war die Annahme einer Verfassung“ auf der vierten Vollversammlung 1964, die aufgrund von Visa-Schwierigkeiten auf See an Bord der „Bornholm“ stattfinden mußte (Williams 1989: 1354).¹³⁸ In dieser Verfassung wird als Zielsetzung der (heute ca. 120 Mitgliedskirchen aus 26 europäischen Ländern umfassenden) Konferenz genannt, „Fragen, die die europäischen Kirchen betreffen, zu erörtern und sich gegenseitig zu helfen in dem Dienst, zu dem die Kirchen in der gegenwärtigen ... Situation aufgerufen sind“ (: 1355). Als die zwei wichtigsten Schwerpunkte dieses Dienstes entwickelten sich über die Jahre die Bemühung um den Frieden und der Ökumenismus, also Versöhnung auf politischer und kirchlicher Ebene.¹³⁹ 1968 wurde der erste hauptamtliche Generalsekretär berufen und „ein kleines Sekretariat ... in Genf“ (Nausner 1986: 250) eingerichtet. Damit „stand die Konferenz Europäischer Kirchen .. auf eigenen Füßen“ (Williams 1986: 195). Das für unsere Arbeit wichtige Studiensekretariat wurde 1975 eingerichtet. Der erste Studiensekretär der KEK war der ungarische Professor Gyula Nagy. Ihm folgte 1980 Dumitru Popescu aus Rumänien (: 1996), und 1988 Hermann Goltz.

Die Bemühung um den Frieden in Europa stand für die KEK bereits im Mittelpunkt, „als von Entspannungspolitik und Friedensbewegungen keine Rede war. Ermutigt durch ihre guten Erfahrungen als europäisches Forum der Begegnung hat sie die Idee einer europäischen

¹³⁵ Vgl. KEK 1962, *Der Dienst der Kirche in einer sich verändernden Welt* (Nyborg II 1960), Zürich/Frankfurt.

¹³⁶ Vgl. KEK 1963, *Die Kirche in Europa und die Krise des modernen Menschen* (Nyborg III 1962), Zürich/Frankfurt.

¹³⁷ Zur Geschichte der regionalen ökumenischen Organisationen vgl. J. Veruyll 1978, *Contemporary Missiology*, Grand Rapids, Eerdmans, S. 239-260.

¹³⁸ Vgl. KEK 1965, *Zusammenleben als Kontinente und Generationen* (Nyborg IV 1964), Frankfurt/Zürich.

¹³⁹ Weitere Vollversammlungen fanden 1967 in Pörschach, Österreich (Nyborg V), 1971 in Nyborg Strand (Nyborg VI), 1974 in Engelberg, Schweiz (Nyborg VII), 1979 in Kreta (hier gab man den Namen „Nyborg“ auf, da man aus Platzgründen nicht mehr nach Nyborg zurückkehren konnte [Williams 1991: 213]). Vgl. die entsprechenden Veröffentlichungen: KEK 1968, *Eine Aufgabe der europäischen Kirchen - Dienen und Versöhnen* (Nyborg V 1967), Genf; KEK 1971, *Was geschah?* (Nyborg VI 1971), Genf; KEK 1975, *Kreuzwege europäischer Kirchen* (Nyborg VII 1974), Genf; KEK 1980, *Einheit im Geist - Vielfalt in den Kirchen. Bericht der 8. Vollversammlung der KEK* (Kreta 1979), Genf.

Sicherheitskonferenz von Anfang an unterstützt. Und als die 'Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa' (KSZE) 1973 in Helsinki zusammentrat, hat sie die KEK nicht nur mit ihren Gebeten begleitet" (Nausner 1996: 250/51).¹⁴⁰

B. Die Mission der Kirchen im säkularisierten Europa

Mission als Evangelisation im säkularisierten Europa spielte in der Entstehungsgeschichte der KEK zunächst keine wesentliche Rolle. Es ging vielmehr um die Mission politischer und kirchlicher Verständigung: Frieden und Ökumene. Von Anfang an bildete jedoch auch die Auseinandersetzung mit dem Kontext des Säkularismus in Europa einen wichtigen Schwerpunkt. Man bemühte sich darum „auf der Ebene der KEK ... gemeinsam der Tatsache ins Gesicht zu schauen, daß Europa ein säkularisierter Kontinent ist. Säkularismus, so wurde festgestellt, ist nicht dasselbe wie Atheismus. Säkularismus ist die völlige Inanspruchnahme des Menschen durch die Fragen dieser Welt und eine umfassende Gleichgültigkeit gegenüber den Fragen der Religion. Der *Säkularismus*, so wurde gesagt, sei *die schärfste Herausforderung an die europäischen Kirchen, besonders an ihre Verkündigung*“ (Nausner 1986: 251, kursiv FW). Die missionarische Herausforderung war also im Blick.

1. Keine Einheit ohne Mission: Rivas del Garda 1984

Auch die ökumenische Zusammenarbeit mit dem CCEE, der schon seit 1979 das Thema der Evangelisierung Europas zu einem Schwerpunkt seiner Arbeit gemacht hatte, führte zu einer Verstärkung des missionarisch-evangelistischen Anliegens. Auf der Dritten Ökumenischen Begegnung in Riva del Garda/Trient in Italien 1984 wurde das gemeinsame „Credo“ des Nizäno-Konstantinopolitanum auch als Grundlage für das gemeinsame Zeugnis in Europa verstanden.

Einen wichtigen Impuls in diese Richtung gab das Referat Emilio Castros im Rahmen der Ökumenschen Begegnung in Riva, in dem er sich erfreut darüber zeigte, „daß Sie Ihre Gebete und Gedanken auf unsere gemeinsame missionarische Aufgabe in Europa ausgerichtet haben. Ich bin sicher, daß unserer Gespräche über die Glaubensbekenntnisse der ersten Jahrhunderte ... die Leidenschaft und die missionarische Absicht der Kirchenväter vergegenwärtigt wird“ (Castro 1994: 259). Ohne die Schwerpunkte der KEK - kirchliche und politische Friedensarbeit - in Frage zu stellen, forderte Castro dazu auf, „Frieden und gegenseitige Achtung unter Christen nicht zu dem ausschlaggebenden Faktor für unserer Existenz auf der Welt zu machen!“ (: 262). Eine kirchliche Einheit ohne missionarische Freiheit sei nicht „die Einheit, um die unser Herr gebetet hat“. Castro betont die „neue missionarische Situation“ als Herausforderung zum Zeugnis in Europa:

„Der Unglaube ist wahrscheinlich die Realität für die Mehrheit der Bewohner unseres Kontinentes. Neue Werte, von denen die meisten mit den Hauptaussagen des Evangeliums Jesu Christi nichts zu tun haben, herrschen bei der Gestaltung des Lebens der Menschen immer stärker vor. ... Unter diesen Umständen können nicht diplomatische Beziehungen zwischen Christen das Hauptanliegen sein, sondern missionarisches Zeugnis (: 262).

¹⁴⁰ Vgl. KEK 1976, Die Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa und die Kirchen, Genf.

Castro warnt davor, „die Furcht vor dem Proselytismus und die Achtung gegenüber dem Gebilde, das die Kirche des Westens genannt wird [aus der Sicht der Sicht der orthodoxen Kirchen, FW], zum ... grundlegenden Wert“ zu machen. In der Zwischenzeit würden „Hunderttausende von Menschen von den mystischen Religionen des Ostens angezogen werden, allen möglichen Gurus nachrennen [Es] gibt in der neuen missionarischen Situation einen höheren Wert, nämlich Jesus Christus bekennen, Menschen zum Glauben zu bringen und ihnen helfen, ihr Leben nach dem Evangelium zu gestalten“ (: 263). Diese missionarische Verkündigung solle in „Solidarität“ mit den Kirchen vor Ort geschehen: Es sei am natürlichsten, das Zeugnis von Jesus Christus „anfänglich mit der bestehenden örtlichen Gemeinde abzulegen“ und zum Ausdruck zu bringen: „Euer Zeugnis ist auch mein Zeugnis“ (: 264).

2. Keine Mission ohne Einheit: Sterling 1986

Die missionarischen Impulse von Riva del Garda bekamen auf der nächsten IX. Vollversammlung der KEK in Sterling, Schottland, 1986, zentrale Bedeutung. Der auch in Riva anwesende damalige Präsident der KEK, André Appel, und mehrere Mitgliedskirchen wiesen auf die Bedeutung der Missionsthematik hin, die dann im „Bericht des Weisungsausschusses für Grundsatzfragen“ in den Empfehlungen für die zukünftige Studienarbeit der KEK an oberster Stelle stand.

„Wir empfehlen, dem Thema ‘Die Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa’ für die nächste Periode Priorität zu geben. ... Die europäischen Kirchen schulden den Kirchen anderer Kontinente, die sie selbst einst evangelisiert haben, diese Konzentration auf die Mission im eigenen Kontinent. In der sich wandelnden Situation in Europa ist es nötig, die Aufmerksamkeit nicht nur auf Studien zu richten, sondern auch auf den praktischen Austausch von Informationen darüber, wie das Evangelium in unterschiedlichen Situationen getreulich gepredigt werden kann, sowie über angemessene und wirksame Formen der Mission. In unserer ökumenischen Gemeinschaft sollte die Frage des Proselytismus beachtet werden“ (KEK 1986: 107).

Jean Fischer, der damalige Generalsekretär der KEK weist darauf hin, daß man in Stirling eine Verengung des Missionsbegriffes von Anfang an habe vermeiden wollen. Anfänglich habe man von „Evangelisierung in einem säkularen Europa“ gesprochen. Andere hätten „auf die Reevangelisierung Europas“ verwiesen. Fischer jedoch betont, „daß die Stirling-Versammlung durch die Wahl des Terminus ‘die Mission der Kirchen’ bewußt den Bereich der Studie mehr erweitern als auf einen bestimmten Aspekt einengen wollte. In der französischen Sprache machen wir ... einen Unterschied zwischen der Mission mit groß geschriebenem M, was die Gesamtheit der Aufgaben bedeutet, und der Mission mit einem kleinen m, worunter man normalerweise die besondere Aufgabe der Evangelisierung versteht“ (Fischer 1987: 7).

Fischer möchte den empfohlenen Studienprozeß zur Mission in Europa im Bezug auf „die Gesamtheit der Aufgaben“ verstanden wissen. Es soll nicht nur um Mission *als Evangelisation* gehen, sondern genauso um Diakonie, Ökumene, Frieden, Gerechtigkeit und Ökologie. Damit bringt Fischer wieder die „traditionellen“ Anliegen der KEK - kirchliche und politische Versöhnung - in den Studienprozeß mit ein und setzt so einen etwas anderen Akzent als Castro in seinem Referat in Riva 1984, der zwar ebenso ein ganzheitliches Missionskonzept vertrat, aber die zentrale missionarische Aufgabe konzentrierter gefasst

hatte: „Jesus Christus bekennen, Menschen zum Glauben zu bringen und ihnen helfen, ihr Leben nach dem Evangelium zu gestalten“ (Castro 1994: 263).

Die Empfehlung von Sterling wurde im Rahmen der Studienarbeit der KEK durch das Studiensekretariat „und die Studiensekretäre Prof. Dimitru (sic!) Popescu (bis 1988) und seither Prof. Dr. Hermann Goltz im Zusammenwirken mit dem Beratenden Studiausschuß ... und der Begleitung durch Präsidium und Beratenden Ausschuß der KEK“ durchgeführt (Epting 1994: 400). Entscheidend in diesem Prozeß waren *drei europäische Konsultationen* auf denen grundlegende, biblische und praktische Grundlinien der Mission in Europa gelegt werden sollten. Diesen Konsultationen und ihren missionstheologischen Aussagen wollen wir uns nun zuwenden.

II. Spirituelle Säkularität: Les Geneveys-sur-Coffrane 1987

Mission ist mehr. Vom 16. - 20. November 1987 trafen sich ca. 50 Delegierte und andere Teilnehmer zur ersten Studienkonsultation der KEK zur Mission in Europa in Les Geneveys-sur-Coffrane bei Neuenburg in der Schweiz. Das Thema der Konsultation lautete: „Mission und Säkularisierung“. In seinem Grußwort verwies der damalige Generalsekretär der KEK, Jean Fischer, auf die Empfehlung von Stirling 1986, die bewußt auf eine Einengung der Thematik auf die Evangelisation verzichtet habe, und bat die Teilnehmer, „sich an eine möglichst weitgefaste Vorstellung von der *Mission* der Kirchen im heutigen Europa zu halten“ (Fischer 1987: 7, kursiv FW). Darüberhinaus stellte er die Studienarbeit der KEK in den weiteren Kontext der missionstheologischen Arbeit des ÖRK. Vor allem betonte er den Text der im Juli 1982 vom Zentralaussschuß des ÖRK verabschiedeten Erklärung „Mission und Evangelisation: eine ökumenische Erklärung“ (EMW 1982). Der Text sei „ein sehr wertvolles Instrument für unseren eigenen Studienprozeß in der KEK, da er auf sehr deutliche Weise die ökumenischen Überzeugungen zusammenfasst“ (Fischer 1987: 8).¹⁴¹ Die Studienarbeit zur Mission im säkularisierten Europa solle auch einen Beitrag zur Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989 liefern, weil die Säkularisierung „sich in der gesamten heutigen Welt ausgebreitet hat“ (: 9)¹⁴². Ziel der Konsultation in Geneveys sei es „eine bedeutende ökumenische Vorstellung von der Mission der Kirchen in Europa“ zu artikulieren (: 9).

Der Heilige Geist als Missionar des wahren Gesichtes Gottes für Europa. Der Studiensekretär der KEK, der rumänische Theologe Dumitru Popescu, geht in seiner „Einleitung“ auf die Thematik „Mission und Säkularisation“ als Schwerpunkt dieser Konsultation ein. Er nennt die *Analyse*, den *Austausch* und den *Ausblick* als die drei wesentlichen Ziele des Zusammenseins: Erstens gehe es darum, „ein so weit wie möglich vollständiges Bild der Mission und Säkularisation zu geben und eine Begriffsklärung vorzunehmen“ (Popescu 1987: 12). Zweitens suche man den Informationsaustausch zwischen den verschiedenen konfessionellen Perspektiven. Wichtig sei „aufmerksam zuzuhören, wie unsere Kirchen ihren missionarischen Auftrag ... verstehen und erfahren“ (: 12). Schließlich sei das Ziel der Konsultation „die Möglichkeit einer Erneuerung der Mission in einer säkularisierten Welt erwägen“ (: 12). Bei diesem Ausblick auf Erneuerung der Mission gehe

¹⁴¹ Inwieweit die Studienarbeit der KEK sich wirklich an der ökumenischen Erklärung zu Mission und Evangelisation (ME 1980) orientiert hat, wäre eine interessante Frage, die aber den Rahmen dieser Untersuchung sprengt. Grundsätzlich ist eine Übereinstimmung festzustellen, m.E. wird jedoch z.B. der Frage der Bekehrung in ME mehr Aufmerksamkeit geschenkt als in der Studienarbeit der KEK. Bekehrung als ein Ziel der Mission wird in ME beschrieben als, „eine[.] persönliche[.] Entscheidung, die rettende Herrschaft Christi anzuerkennen und anzunehmen. Es ist die Ansage einer persönlichen, vom Heiligen Geist bewirkten Begegnung mit dem lebendigen Christus, der Empfang seiner Vergebung und die persönliche Annahme des Rufes zur Nachfolge und einem Leben im Dienst.“ Diese Begegnung wird auch als „neue Geburt“ oder „völlige Änderung unserer Haltungen und Lebensweisen“ bezeichnet. Gott selbst verhilft „durch seinen Heiligen Geist zur Annahme dieses Angebots der Gemeinschaft“ (ME 10 und 12, 1980: 12)

¹⁴² Dieser Beitrag hat schließlich - vor allem durch die noch darzustellende Konsultation in Nonnenweiher - in der Sektion I, 3 von San Antonio 1989: „Zeugnis in einer säkularen Welt“ (vgl. Wietzke 1989: 139ff) seinen Niederschlag gefunden.

es darum zu fragen, wo die „Mission der Kirchen ... den konkreten Bestrebungen des modernen Menschen nicht mehr entspricht“, und das Wirken des Heiligen Geistes, der eigentlich „tätige Missionar“ sei, in der europäischen Kultur zu entdecken. Ein Hinweis auf sein Wirken sei z.B. die Tatsache, daß die Wissenschaft „dabei ist, ihr mechanistisches Weltbild ... durch ein energetisches ... zu ersetzen“ und dadurch neu für die Transzendenz Gottes offen werde (:12). In Anlehnung an die drei genannten Schwerpunkte der Konsultation wurden drei Sektionen gebildet. Die *erste Sektion* widmete sich der „Säkularisierung“, um eine Analyse aus der Sicht der Kirchen erstellen - unter Berücksichtigung der westlichen und östlichen Traditionen - und um zu fragen, welche Aspekte der Säkularisierung eine besondere Anziehung auf den modernen Europäer ausübten. Die *zweite Sektion* unter der Überschrift „Mission“ fragt nach den grundlegenden Aspekten von Mission und Evangelisation angesichts der Herausforderung, „daß sich Europa bald zu einem Gebiet für die Mission gewandelt hat“ (: 14). Die dritte Sektion fragt nach den Konturen einer „Erneuerung der Mission“, die „von entscheidender Bedeutung [ist], weil es leichter ist, ein nicht-christliches Gebiet zu evangelisieren, als ein nachchristliches Europa zu reevangelisieren“. Die vorgegebene Leitlinie der Erneuerung ist die Sicht, daß die „Evangelisation darin [besteht], die ‘Menschen unserer Zeit mit dem wahren Gesicht Gottes vertraut zu machen’, nicht mit einem schrecklichen Gott, der Angst macht, sondern mit einem Gott der Liebe und der Barmherzigkeit“ (: 14).

Im folgenden möchte ich die missionstheologischen Grundlinien zunächst der sektionsübergreifenden Hauptreferate und dann der Sektionsberichte herausarbeiten.

A. Verdichtung und Öffnung statt Bekehrung und Sendung (R. Heue)

1. Säkularität als Kontext und Inhalt der Mission

Rolf Heue folgt in seinem Referat den durch die Sektionen gekennzeichneten Hauptlinien der Konsultation. Seinen Ausführungen zugrunde liegt die These F. Gogartens aus seinem 1953 erschienenen Buch „Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit“, daß „Säkularisierung“ eine positive Folge evangelischer Befreiung von einer *mythischen* zu einer *geschichtlichen* Welt sei. Die neuzeitliche Aufklärung steht für Heue in einer Linie mit dieser evangelischen Befreiung, da sie dem Menschen zum Aufbruch „aus der ‘selbstverschuldeten Unmündigkeit‘ verholfen habe. Diese Freiheit von und zur Welt nenne Gogarten „Säkularität“. Der „Säkularismus“ dagegen stelle bei Gogarten die Perversion dieser Freiheit dar, indem die Menschen die Welt ideologisierten und in ihr „Spender ihres Heils“ suchten. Heue interpretiert das so: „Aus der Verantwortung für die Welt, wird die Selbstsucht und Herrschsucht des Menschen, der sie rücksichtslos ausbeutet“ (Heue 1987: 18). Die Mission der Kirche und die Aufgabe des Glaubens gegenüber der säkularisierten Welt, sei demnach „ihr dazu zu verhelfen, daß sie in der Säkularität bleibt“ und nicht in den Säkularismus abrutscht. Wie kann das geschehen? Heue meint, indem die Kirche daran erinnert, daß der Glaube zuständig ist für „das Umfassende und Letzte, das allein Gott geben kann“, die Vernunft aber für die Welt. Über dieser Unterscheidung zwischen Welt und Gott habe der christliche Glaube zu wachen, „der es nicht zulassen will, daß diese Freiheit durch Weltanschauungen und Ideologien eingeschränkt und manipuliert wird“ (: 18). Die Mission

der Kirche im säkularen Europa ist nach Heue (und im Anschluß an Gogarten) vor allem die *Wahrung der Säkularität*. Diese Säkularität wird inhaltlich mit der Aufklärung weitgehend gleichgesetzt. Säkularität wird erst dann zum Säkularismus, wenn die Welt zur Ideologie, zum „Letzten“ wird. Der Glaube soll darüber wachen, daß die Vernunft die Welt regiert und der Glaube sich um das „Letzte“ kümmert.

Mit Recht wird hier die geschichtliche Sicht der Welt als Folge des Evangeliums verstanden. Insofern kann Säkularität durchaus als Befreiung von mythischen Weltbildern gesehen werden und somit als Teilinhalt der Mission bzw. als positives Erbe europäischer Missionsgeschichte. Allerdings gibt es keine ideologiefreie Säkularität wie Heue sie als Ziel der Mission intendiert. Das zeigt sich in Heues eigenen Ausführungen, der zwar von einer ideologiefreien Weltlichkeit als Ziel des Glaubens spricht, gleichzeitig aber sein Verständnis von Säkularität mit den Vorstellungen (Ideologien!) der neuzeitlichen Aufklärung füllt. Durch den Versuch, die „Säkularität“ von Glaubensinhalten freizuhalten, kommt es bei Heue zu „einer Reduktion der Weltwirklichkeit durch die Diastase von Gott und Welt“ (v. Padberg 1991: 246), in der das dadurch entstandene Vakuum in der Welt durch die Vorstellungen der Aufklärung gefüllt wird. Es geschieht genau das, was er vermeiden möchte, weil - wie Newbigin gezeigt hat - eine Säkularität mit ideologischer Neutralität eine Illusion ist: „The end result is not - as we imagined 25 years ago - a secular society, a society which has no public beliefs but is a kind of neutral world in which we can all freely pursue our self-chosen purposes What we have is ... a *pagan society* whose public life is ruled by beliefs which are false.“ (Newbigin 1987: 7, kursiv FW)

M.E. muß ein biblisch motiviertes Verständnis des säkularen Europa die Begriffe und Vorgänge im Anschluß an K. Heim (vgl. Hille 1998: 1744/45) und mit K. Bockmühl anders deuten: „‘Säkularismus intendiert Weltlichkeit, Säkularisierung stellt sie her und Säkularität ist oder repräsentiert Weltlichkeit’“ (bei v. Padberg 1991: 237), wobei mit „Weltlichkeit“ eine Interpretation und Praxis der Welt gemeint ist, die ohne Gott auskommt. Sollte eine biblisch geleitete Missionstheologie für Europa den Säkularismus nicht „als Gegenentwurf zur biblischen Universalität“ sehen und mit Bockmühl folgern: „Der Säkularismus ist die Schilderhebung des Menschen, die Einsetzung des Menschen in die Herrschaft und seine Proklamation als das Maß aller Dinge“ (: 246)? Gleichzeitig darf eine biblisch geleitete Missionstheologie für Europa nicht bei einer rein negativen Sicht stehen bleiben. Vielmehr „ist es erforderlich zu überlegen, was die Erfahrung der mündigen Welt für die Arbeit der Theologie“ und somit auch der Mission bedeutet (v. Padberg 1991: 246). Dietrich Bonhoeffers Beobachtung ist hilfreich: „Der Mensch hat gelernt, in allen wichtigen Fragen mit sich selbst fertig zu werden, ohne Zuhilfenahme der Arbeitshypothese: Gott“ (Bonhoeffer 1970: 356). Diese konsequente Gottlosigkeit sieht L. E. v. Padberg mit G. Huntemann als „Chance zu jenem dialektischen Prozeß“, „in dem sich der Mensch in der realen Gottlosigkeit als Gottverlorener entdeckt und gerade dadurch den Weg zu einer echten Gottesbegegnung finden kann. Freilich kommt es dabei darauf an, die durch die Säkularisierung entstandene Bereitschaft für Pseudoreligiosität zu entlarven und das Verständnis für die eine Welt unter dem Gesetz Gottes zu erwecken“ (v. Padberg 1991: 247).

Wie wir sehen werden, liegt auch Heue an einer vertieften Gottesbegegnung des modernen Europäers. Er möchte jedoch gleichzeitig die Inhalte aufgeklärter Säkularität

wahren. Hier ist mit R. Hille zu fragen, „ob sich diese heterogenen Größen tatsächlich vermitteln lassen oder ob nicht am Ende ein säkularisiertes Christentum seine Identität und Kraft verliert und damit überflüssig wird (1998: 1744).

2. Mission als Befähigung zu geistlicher Kompetenz und Säkularität

Zur weiteren Identifikation der missionarischen Herausforderung stellt Heue die 1983 erstellte Studie der VELKD zur Kirchenmitgliedschaft vor, die angesichts des Verlusts von 2 Millionen Mitgliedern in Westdeutschland unternommen worden war. Sie fand drei Merkmale, die die gegenwärtige Situation der Kirche im säkularen Deutschland charakterisieren:

- Die Kirche befindet sich in einer „*offene[n] Gesellschaft*“, in der die Menschen auf der einen Seite vielfältige Wahlmöglichkeiten haben, auf der anderen Seite aber der Manipulation durch das „was die Gesellschaft allgemein hoch oder niedrig bewertet“ unterliegen (Heue 1987: 19).
- Der *Traditionsabbruch* seit Beginn der 70er Jahre „als Zeichen des Wandels von einer geschlossenen zu einer offenen Gesellschaft“ ist „ein Zeichen von Mündigkeit“, führt aber auch dazu, daß „der Platz der bisherigen Traditionen von Heilslehren oder anderen religiösen Systemen eingenommen“ wird, die der Freiheit entgegenstehen (: 19). Konkrete Auswirkung ist die „Emigration an den Rändern als eine Folge der Verunsicherung in der Mitte“ (: 21).
- Kirchliche *Sprachlosigkeit*. Es liegt eine „Erosion der Volkskirche im Inneren“ vor, die zum Abbröckeln an den Rändern führt. „In dieser säkularen Welt ist das Umgehen mit Gott, wie es traditionell durch Bibel, Gebet und kirchliche Gemeinschaft geschah, fast zu etwas Fremdem geworden“. Die „Sprachlosigkeit“ der „christlichen Gemeinde“ in der Welt sei allerdings ein „Zeichen der Säkularität“, weil die Kirche noch nicht gelernt habe, im Kontext der Säkularisierung „weltlich von Gott zu reden“ (: 20).

Angesichts dieser Herausforderungen möchte Heue die missionarische Aufgabe der Kirche „klar definiert“ sehen. Dazu gehört für ihn die *negative Grenzziehung*, daß „angesichts der vom Evangelium selbst gewollten Befreiung des Menschen zur Säkularität und zur vernunftgemäßen Gestaltung des Lebens in der Welt ... jeder Versuch unzulässig [ist], Menschen durch Mission und Evangelisation wieder in das Gehäuse einer geschlossenen Gesellschaft zu bringen, in deren Zentrum die Kirche steht. Re-Evangelisation heißt darum in evangelischer Sicht niemals Verkirklichung oder Verchristlichung der Welt“ (: 20). *Positiv-missionarisch* verwirklicht sehen möchte er, daß der „mündige Mensch ... eine eigene geistliche Kompetenz erhält, die ihn befähigt, den Glauben an Gott als das umfassende Ziel eines Lebens in seinem persönlichen Lebenslauf festzuhalten und bei allen Entscheidungen zu berücksichtigen. Evangelisation ist darum der Versuch, den säkularen Menschen zu einer solchen *geistlichen Kompetenz* aus dem Evangelium zu befähigen“ (: 20, kursiv FW).¹⁴³

¹⁴³ Hier spiegelt sich die oben gezeigte Spannung zwischen dem Wunsch gleichzeitig die Säkularität zu wahren und geistliche Kompetenz zu verleihen. Mit Recht weist Heue darauf hin, daß nicht die Kirche Inhalt und Maßstab der Mission in Europa sein kann. Gleichzeitig erhebt sich die Frage, wo die letzte Quelle geistlicher Kompetenz dann liegen soll? Müßte Heue hier nicht eine Entscheidung treffen zwischen der „vernunftgemäßen Gestaltung des Lebens in der Welt“ und dem „Glauben an Gott als das umfassende Ziel eines Lebens“, der „bei allen Entscheidungen zu berücksichtigen“ sei?

Wie möchte Heue das Missionsziel „geistliche Kompetenz“ erreichen? Zunächst stellt er fest, daß Mission als geistliche Kompetenzverleihung im Raum der Kirche selbst beginnen muß, denn es sei deutlich, daß „unsere Kirche selber Missionsfeld ist“ (: 21). Er fordert auf zur Konzentration und Besinnung „auf das Allereinfachste und doch Schwierigste“. Worin besteht dieses? Im „Auftrag, das Evangelium von der freien Gnade Gottes in Jesus Christus in Wort und Tat zu bezeugen“. Konkret ermutigt Heue alle Mitarbeiter der Kirche bei jeder Gelegenheit „den Grund des Glaubens zur Sprache bringen und den Weg zum Glauben bedenken.“ Was ist der Grund und der Inhalt des Glaubens? Heue sprach von der „freien Gnade Gottes in Jesus Christus“. Unter Rückbezug auf das Budapester Missionsdokument (1984) des Lutherischen Weltbundes entfaltet Heue weiter, daß Mission der Vorgang sei, bei dem „Hungernde ... anderen Hungernden weiter[sagen], wo es Brot gibt“ (: 21):

„Mission [wird] von sündigen Menschen betrieben ..., die aus der Rechtfertigung durch Jesus Christus leben und andere Sünder in die Gemeinschaft mit Gott rufen. Weil sie Sünder sind, werden auch die Mittel mit denen sie ihren missionarischen Dienst tun, unvollkommen sein und der Erfolg wird niemals darin bestehen, daß damit das Reich Gottes aufgerichtet wird. Dennoch wird ihnen ebenso wie denen, an die sie sich wenden, das Heil zugesprochen, das im Glauben erfaßt wird“ (: 21).

Die Verwirklichung des Glaubens sieht Heue „im Spannungsfeld zwischen evangelischer Verheißung und der Realität einer modernen Gesellschaft“. Heue stellt fest, daß diese Verwirklichung „zugleich ‘mystisch und sozial’“ sein müsse und ohne Gemeinschaftsbildung nicht möglich sei: „Verwirklichen heißt praktizieren, praktizieren heißt üben, üben braucht Zeit, Zeit braucht Beheimatung, Heimat braucht Gemeinschaft“ (: 22). Er weist darauf hin, daß all das nur dann möglich sei, „wenn das uneingelöste Versprechen der Kirche eingelöst wird, wenn das Priestertum aller Glaubenden und Getauften wieder entdeckt und belebt wird.“¹⁴⁴ Nun wendet sich Heue den Fragen erneuerter missionarischer Methodik in Europa zu.

3. Erneuerung durch Öffnung und Verdichtung

Rückblickend stellt Heue fest, „daß es der Kirche nicht gelungen ist, dem Christen eine geistliche Kompetenz zu vermitteln.“ Darum hält er es für „an der Zeit, neue Modelle für Evangelisation und Gemeindeaufbau zu entwickeln“ (: 22). Er stellt das Modell der „missionarischen Doppelstrategie“ der VELKD vor, das nach dem grundlegenden Muster von Sammlung und Sendung aufgebaut ist. Statt von Sendung spricht man hier von „Öffnung“ und meint damit, daß „die Kirche ... viel stärker als bisher den Menschen in unserem Volk verdeutlichen muß, was es heißt zur Kirche zu gehören. Sie muß intensiver für den Glauben an Christus werben Die Kirche muß mit dem Evangelium inmitten der Nöte und Fragen der Zeit mit den Menschen sein und der Gesellschaft zeigen, daß die Wertsetzungen des

¹⁴⁴ Woher, so möchte man jedoch fragen, wird eine solche richtig beschriebene Verwirklichung des Glaubens in der Welt informiert? Wie kann der Glaube in der Welt wirksam werden, wenn die „Säkularität“ gleichzeitig vor Glaubensaussagen „geschützt“ werden soll? Hier bleibt Heue die Antwort schuldig. Sein Missionsverständnis befindet sich in einem Dilemma. Völlig zu Recht sagt er: „Für alle Wege der Mission spielt der Laie als Wahrheitszeuge eine wichtige Rolle. Bevor wir anderen die Botschaft weitergeben können, müssen wir selbst mit der Botschaft und mit den anderen leben“ (: 22). Doch was ist die Botschaft? Heue selbst spricht davon, daß die „Sprachlosigkeit“ der „christlichen Gemeinde“ in der Welt ein „Zeichen der Säkularität“ sei, weil die Kirche noch nicht gelernt habe, im Kontext der Säkularisierung „weltlich von Gott zu reden.“ (: 20). Ohne weiter nach den Ursachen dieser Sprachlosigkeit zu forschen, konzentriert Heue sich nun auf Fragen erneuerter Methodik.

Evangeliums konkrete Lebensorientierung bedeuten. (: 23). Bei dem Aspekt der Sammlung, der als „*Verdichtung*“ bezeichnet wird, gehe es darum, die Kirche „in ihrer Mitte [zu] stärken, bei den am kirchlichen Leben Teilnehmenden und bei den Mitarbeitern den Glauben [zu] vertiefen und das eigene Bekenntnis verständlich [zu] machen. ... Christen [zu] befähigen, ihren Glauben ... darzustellen. Sie muß den biblischen Glauben wieder sprachfähig machen. Sie muß Verhaltensweisen des Glaubens bei ihren Mitgliedern einüben“ (: 23). Es soll vermittelt werden, „daß der Glaube etwas persönlich Empfangenes und Anvertrautes ist, daß er im Leben des einzelnen Gestalt gewinnen will, daß er den Einzelnen in die größere Gemeinschaft der Glaubenden ruft und daß der Glaube dann zum Zeugnis für andere werden kann, wenn Menschen sich seiner nicht schämen, sondern von ihm konkret reden“ (: 23).¹⁴⁵

Dem Wunsch, den Glauben wieder vermitteln zu können steht allerdings die Sorge gegenüber, den mündigen und säkularen Menschen nicht „christlich“ zu bevormunden. Ausgehend von einem kosmischen Offenbarungsverständnis möchte Heue darum Mission als gegenseitige Öffnung von Kirche und säkularem Kontext verstanden wissen. Mission ist darum weniger Sendung als Öffnung, da

„Handeln Gottes mit den Menschen immer und überall die Grenzen der Kirchen überschreitet. Von daher ist es nicht erlaubt, die Mündigkeit und Freiheit des Menschen und das Handeln Gottes an ihm in der Welt so zu bestreiten, daß er wieder unter die Herrschaft eines geschlossenen und längst überholten Weltbildes gerät. ‘Mission vor der eigenen Haustür’ heißt darum auf keinen Fall, die Menschen unter kirchliche Normen der Lebensgestaltung zurückzubringen. Eine solche Mission achtet vielmehr darauf, daß die Gegenwart Christi und des Heiligen Geistes auch außerhalb der Kirche aufgespürt werden kann. Evangelisation ... geschieht von außen nach innen, also von den Menschen in der Säkularität hin auf die Kirche. Sie lernt dabei, daß ihr Jesus Christus immer schon zugekommen ist. ... Diese Perspektive ist die verheißungsvollste in der Doppelbewegung von Öffnen und Verdichten“ (: 24).

Das Dilemma in Heues Vortrag zwischen Säkularität und biblischem Glauben als Quelle und Inhalt der Mission, das schon in seiner Analyse am Anfang deutlich wurde, bleibt auch am Schluß bestehen. Die Stärke seines Ansatzes liegt in seiner Herausforderung an die Kirche, ihre Isolation zu überwinden und „mit dem Evangelium inmitten der Nöte und Fragen der Zeit mit den Menschen [zu] sein und der Gesellschaft [zu] zeigen, daß die Wertsetzungen des Evangeliums konkrete Lebensorientierung bedeuten. (: 23). Dieses wichtige Anliegen wird m.E. jedoch dadurch stark relativiert, daß Heue den geistlich-biblischen Ansatz einem kosmisch-säkularen Ansatz unterordnet und so den biblischen Christus mit dem säkularen Menschenbild identifiziert. Dieser Versuch führt bei allen guten Einzelergebnissen insgesamt missionstheologisch und - praktisch nicht zu einer grundlegenden Überwindung der „Sprachlosigkeit“. Die von J. Hoekendijk übernommene Missions-Reihenfolge: Gott-Welt-Kirche (: 20), in der die Säkularität unkritisch mit Gottes Handeln gleichgesetzt wird (vgl. Scherer 1987: 113), hat zur Folge, daß Gottes „Text“ für die Mission nicht mehr identifizierbar ist. Heues Ansatz führt nicht entscheidend über die von Hoekendijk geprägte Studie „The Missionary Structure of the Congregation“ aus den 1960er Jahren hinaus, die als

¹⁴⁵ Bei dieser Reihe von Vorschlägen fällt die Wendung auf „den biblischen Glauben wieder sprachfähig machen“. Hier stellt sich die Frage, ob es nicht vielmehr die Kirche ist, die durch die Entfernung vom biblischen Glauben sprachunfähig geworden ist. Hat nicht eine der Säkularität verpflichtete Theologie bei vielen Menschen in den Kirchen den biblischen Glauben zum Schweigen gebracht? Kann eine solche Theologie nun das Problem lösen? Oder anders gefragt: Ist es Aufgabe der Kirche, den biblischen Glauben wieder sprachfähig machen? Oder liegt die Sache nicht umgekehrt: Allein der auf die Bibel als *Gottes Wort* gegründete Glaube kann die Kirche wieder sprachfähig machen.

„a quite new, unhistorical, and methodologically unclear model for Christian mission“ bezeichnet worden ist (1987: 114).

B. Stille Existenz als Einladung zur Feier des Heils (Ion Bria)¹⁴⁶

1. Säkularisierung und christliche Wahrheit: Spannung und Ko-Existenz im Kommunismus

Der rumänische Theologe Ion Bria wendet sich zunächst der Frage der Säkularisierung zu, die er „aus östlicher Sicht“ als „eine Entwicklung der *westlichen Kultur*“ sieht, „die von den ‘westlichen Dichotomien’ der Theologie’ hervorgerufen wurde“ (Bria 1987: 39). Die Grundursache für diese Dichotomien sieht Bria im „Verlust des organischen und persönlichen Verständnisses der Transzendenz“ Gottes. Viele Orthodoxe hätten sich deshalb für eine Nichteinmischung in die Säkularismus- und Neuevangelisierungs-Debatte ausgesprochen, weil es im wesentlichen um das theologische und kulturelle Erbe Westeuropas geht.“¹⁴⁷ Bria folgt diesem Weg der Nichteinmischung nicht, u.a. weil sich die Säkularisierung auch im *Osten* äußere. Bria spricht aus der Perspektive vor dem Zusammenbruch des Kommunismus und stellt fest, daß - im Gegensatz zum Westen - im Osten Europas „die Säkularisierung ... über die Forderungen nach weltlichen Werten ... hinaus[geht]. Sie stellt die Autonomie des religiösen Lebens selbst in Frage und zwingt eine Ideologie der Macht auf“ (: 41).

Insgesamt stellt die Säkularisierung für Bria „eine Herausforderung an alle dar, die sich für Mission, die Begegnung zwischen Evangelium und Kultur, Sozialethik und politische Umgestaltung engagieren“ (: 39). Ausgehend von einer Bewertung der Säkularisierung als vielschichtiger Wirklichkeit fragt Bria: „Welche Elemente der Säkularisierung stellen eine *Bedrohung* für die christliche Botschaft dar und sind deshalb für unsere Theologie nicht akzeptabel? Welche Elemente können zu ihrer *Bereicherung* und Klärung beitragen?“ (: 41, kursiv FW).¹⁴⁸

Als Kern der Säkularisierung auf *philosophischer* Ebene sieht Bria die *Wahrheitsfrage* als „ein grundsätzliches Problem, das die Welt spaltet und dessen Auswirkungen auf die zeitgenössische Philosophie, Epistemologie und Theologie nicht unterschätzt werden sollten“, denn es ginge Hand in Hand mit der „Ablehnung Gottes als letzter Realität - Gott ist tot“ (: 39). Dieser Wahrheitsfrage gegenüber habe die christliche Theologie „einen besonderen Beitrag zu leisten, denn Gott will, daß alle Menschen zur vollen Kenntnis der Wahrheit gelangen“. Darum solle sich die Kirche „für die Wahrheit einsetzen, die im Neuen Testament bezeugt und deutlich gemacht wird“. Fester Bestandteil der Mission in Europa sei das „Ring[en] [...] um die Wahrheit, um das Erkennen der Offenbarung Gottes Es handelt sich um eine Verpflichtung, die von der Kirche des lebendigen Gottes, die die Wahrheit besitzt und sicher bewahrt, ... und die Jesus Christus als das Licht der Welt verkündet ..., ernstgenommen werden muß“. Allerdings - schränkt Bria ein - wird ein solches Engagement zur „offenen Konfrontation“ führen. Deshalb sollten die Kirchen „nach anderen

¹⁴⁶ Vor I. Bria sprach Dr. Ivo Führer, damaliger Sekretär des CCEE, zum Thema „Säkularisierung-Evangelisierung: Überlegungen im Raum der römisch-katholischen Kirche“ (KEK 1987: 25-35). Ich werde sein Referat hier nicht behandeln, da der römisch-katholischen Position der erste Teil dieser Arbeit gewidmet ist.

¹⁴⁷ Vgl. I. Bria 1997, „Neuevangelisierung Europas: orthodoxe Anfragen“, *Una Sancta* 52. (1997/2): 99-108.

¹⁴⁸ Stärker als vor ihm R. Heue scheint Bria hier von einer von der Säkularisierung unterscheidbaren christlichen Botschaft und Theologie auszugehen. Wir werden sehen, ob oder wie sich dieser Eindruck bestätigt.

Einstiegspunkten Ausschau halten“ (: 40).¹⁴⁹ Einen guten Anknüpfungspunkt für die Mission sieht Bria dagegen im *kulturell-soziologischen* Gebiet. Hier gäbe es Offenheit, denn „es ist unmöglich, eine absolute Autonomie der geschaffenen Welt und des weltlichen Bereichs zu beweisen. In der Geschichte hat es keine endgültige Gleichgültigkeit gegenüber moralischen Wahrheiten und Werten gegeben, denn die normale Entwicklung des Menschen geht in Richtung auf sein ständiges moralisches Wachsen. In gewisser Weise ist eine Menschheit ohne spirituelle Dimension eine unvollständige Menschheit“ (: 40).

Problematischer sieht Bria die Begegnung mit der kommunistischen Spielart der Säkularisierung im Osten. Dort habe sie „einen starken *ideologischen* Beigeschmack und eine zugrundeliegende *politische* Ausrichtung“ (: 40, kursiv FW). Hier beeinflusse die Säkularisierung „nicht nur die Kultur der Gesellschaft und ihre intellektuellen Werte, sondern auch ihre soziale Basis und ihre politische Struktur“ (: 41). Nachdem die Orthodoxen anfänglich die Meinung vertreten hätten, daß „der Einfluß des Säkularismus außerhalb ihres Kontextes liege“, hätten sie schließlich seine „dramatische Auswirkung z.B. auch auf die Erziehung der neuen Generation“ erkannt. Diese Situation erfordere „eine tiefgreifende Interpretation“ und theologische Orientierung.

Bria glaubt, daß das Nachdenken über die Säkularisierung Folgen für die „theologische Akzentsetzung“ der Kirche haben müsse. „Der Gesamtheit der *oikonomia*“ und dem „*kosmischen* Verständnis des ‘Christusereignisses’ müsse „größere Bedeutung beigemessen werden“ (: 41, Unterstreichungen i.O.). Die „Auswirkungen der Heilsgeschichte auf die ganze Menschheit und Schöpfung“ und die direkte Begegnung zwischen Gott und Mensch in der „Welt als ‘Sakrament’ (theosis) müßten betont werden:

„Als das Wort (Logos) Gottes Fleisch wurde ..., hat es die gesamte Schöpfung aufgenommen, um die gefallene Welt zu erneuern und zum Reich Gottes zu verwandeln. Das ganze Universum (oikumene) wird durch das lebendige Opfer des historischen Jesus Christus, des menschengewordenen Gottessohnes, durch den alle Dinge entstanden sind ... erlöst. Seine Heilsökonomie ... hat eine *historische Realität* mit *kosmischer Reichweite*. ... Von daher hat die östliche Theologie von der direkten vergöttlichenden Begegnung zwischen Gott und Mensch (*theosis*) und von der Welt als ‘Sakrament’ gesprochen“ (: 42, Unterstreichungen i.O, kursiv FW).

Diese kosmische Theologie ermögliche „eine Verbindung zwischen den geistlichen Realitäten des christlichen Glaubens und den Realitäten der sie umgebenden säkularen Gesellschaft“. So könne man *Sünde* als konkretes geschichtliches „Elend, Ausbeutung, Beherrschung, Selbstsucht“ verstehen. Auch die *Erlösung* müsse konkret weltlich-geschichtlich gefasst werden: „Tatsächlich begegnen wir zu jedem Augenblick der Geschichte nicht nur der Realität der Sünde, sondern auch dem Aufschrei nach dem Kommen Christi“ (: 42). Diese kosmisch-theologischen Akzente bildeten eine „gesunde Grundlage für eine Theologie der religiösen Dimension des Menschen“. Sie sei auch „auf die ideologische Praxis der marxistischen Gesellschaft anzuwenden“, um - so wie Paulus „in der Weisheit der klassischen Denker die Präsenz des Wortes Gottes“ erkannt habe - „alles Gute und Positive in der Welt zu erkennen und diese Elemente an jedem Ort aufzunehmen und zu verklären“. Diese Offenheit möchte Bria nicht im Sinne der „Schaffung eines künstlichen Humanismus

¹⁴⁹ Hier stellt sich die Frage, ob Bria dieser Konfrontation grundsätzlich ausweichen möchte (was angesichts der von ihm mit Recht betonten Wichtigkeit unverständlich wäre) oder ob er sie auf günstigerem Boden führen möchte.

zusammen mit den säkularen Ideologien“ verstanden wissen. Es gehe „eher um eine existentielle Begegnung mit den ‘Außenstehenden’“. Diese Begegnung sei jedoch - gerade im ideologischen Osten - nicht immer möglich, da „eine auf Macht gestützte Ideologie eine defensive Ideologie“ sei, „bereit zur aggressiven Auseinandersetzung“. In diesem Fall sei die *Offenheit* und Bereitschaft der Kirche, das Gute und Positive der Gesellschaft anzuerkennen, „in sich selbst eine Antwort“ (: 43).

Andererseits müsse die Kirche sich immer wieder um ihre *Identität* als „heilige Ikone des Gottesreiches“ bemühen, indem sie darum ringt, „die Merkmale des Heiligen Geistes zu bewahren. Sie muß nicht nur immer in der Lage sein, den Heiligen Geist anzurufen, sondern auch akzeptieren, unter dem Gericht des Geistes zu stehen. Der Heilige Geist ist die Kraft der Erneuerung, und die Anrufung des Heiligen Geistes wird zur Quelle für ihre Freiheit, mit der sie ihre Identität erneuert, um der ganzen Gesellschaft zu dienen“ (: 43).

Aus fruchtbaren Spannung zwischen Offenheit und Identität der Kirche als „heilige Ikone des Gottesreiches“ ergeben sich nach Bria folgende missionstheologische- und praktische Konsequenzen: Erstens, sei es der Diskussion der Probleme der Säkularisierung vorzuziehen, „ständig die *Einladung* auszusprechen: ‘Alles ist bereit, kommt zur Hochzeit’“. Zweitens solle die Kirche eine „soziale Fürsprecherrolle“ einnehmen und „die weltliche Gesellschaft daran erinnern, ihre Versprechen zum Wohle aller zu erfüllen“. Drittens müsse die Kirche gemäß Römer 13 zwischen „bürgerlicher Treue“ und politischer Polarisierung unterscheiden und den Weg *bürgerlicher Treue* gehen, ohne ihre „prophetische Funktion“ zu vergessen. Insgesamt bleibe die Säkularisierung „nur eine Frage des Zeugnisses und nicht der Konfrontation“ (: 44).¹⁵⁰

2. Mission Gottes als stille, einladende Feier mit kosmischen Folgen

Nach dieser Positionsklärung dem Säkularismus gegenüber, beschreibt Bria die wichtigsten Grundzüge seines (orthodox-ökumenischen) Missionsverständnisses. Bria kritisiert ein Verständnis, das Mission als institutionelle Aktivität in den Mittelpunkt rückt. Diese Ansicht werde durch eine theologische Sicht korrigiert, „die die Verbindung zwischen dem Verständnis von Gottes eigenem Selbst und dem Verständnis der Mission wiederentdeckt. ... Gott ist der wahre Missionar. Die Mission ist die Mission Gottes, nicht unsere“ (: 44). Ausgehend von der *missio Dei* müsse eine Missionstheologie für Europa „nicht nach einem besonderen Motiv für die Mission suchen, denn die Mission gehört zum tiefsten Gottesverständnis selbst, zu dem,

¹⁵⁰ Hier beantwortet Bria die oben von mir gestellte Frage nach der Konfrontation in der Wahrheitsfrage. Mission im kommunistisch-säkularen Osten solle einladen, fürsprechen und bürgerliche Treue zeigen, ohne zu konfrontieren. Es stellt sich die Frage, ob eine Einladung zum christlichen Glauben ohne Konfrontation in der Wahrheitsfrage überhaupt möglich ist. Allerdings muß man die zeitgeschichtliche Situation Brias beachten. Für ihn und die orthodoxe Tradition war der Säkularismus kommunistischer Prägung sowohl theologisch als auch *existentiell* eine Bedrohung. Trotz seiner bezüglich der Wahrheitsfrage und im Vergleich zu Heue kritischeren Sicht des Säkularismus, überwiegt hier der Wunsch, die Konfrontation zugunsten einer einladenden Ko-Existenz zu vermeiden. Angesichts der Aggressivität des ideologischen Säkularismus sieht Bria in dieser offenen Ko-Existenz bereits missionarisches Wirken. Das ist existentiell verständlich, doch missionstheologisch bleibt die Frage, was eine Einladung zu Christus ohne Klärung der Wahrheits- und damit auch Machtfrage bedeutet. Für die missionarische Begegnung mit dem westlichen Säkularismus wäre ein Verzicht auf die Wahrheitsfrage ein Vermeiden der zentralen Frage - wie Bria selbst festgestellt hat. Hier hätte ich mir von Bria mehr Deutlichkeit gewünscht.

was Gott uns in seinem Sohn schenkt und uns in seinem Geist vermittelt. Die Kirche muß treu sein und dieses Gottesverständnis verkörpern“ (: 45). Auf dieser Grundlage zeichnet Bria in fünf Zügen „die wesentlichen Aspekte der Mission in der orthodoxen Tradition.“

a) *Mission durch evangelisierende Gemeinschaften.* Gegenüber einem „individualistischen“ Verständnis von Mission und Bekehrung „sprechen die Orthodoxen lieber von evangelisierenden Gemeinschaften, die als Mittelpunkt des Lebens die Eucharistie haben. Sie betonen vor allem die Liturgie als Antriebskraft und Grundlage für die Mission“. Die „Feier des Gottesdienstes“ wird als „evangelisierende Gemeinde“ interpretiert. „Die Eucharistie ist nicht nur eines unter den Sakramenten, sondern das Sakrament des Gottesvolkes an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit, die gemeinsame Speise des vereinigten Pilgervolkes. Die Gottesdienst feiernde Gemeinde ist in sich selbst eine Zeugnishandlung.“ Dieser Gottesdienst schenke Kraft für das Zeugnis im Alltag und „muß sich im Leben der Gläubigen in allen Dimensionen ... fortsetzen. Die Liturgie und das Leben dürfen nicht voneinander getrennt werden“.¹⁵¹

b) *Mission durch Tradition.* „Mission bedeutet auch Stabilität der Tradition“, wenn z.B. gerade in Zeiten äußeren Drucks orthodoxe Familien „das Gotteshaus in das eigene Haus“ verlegt haben, „in dem eine Ecke mit Ikonen dem Familiengebet vorbehalten war. Jede Familie wurde zu einer Hauskirche, die ihren Bestand und ihren Trost im Strom der Tradition findet, d.h. da sie den ‘Glauben, der allen Heiligen ein für allemal überliefert worden ist’ (Jud 3) weitergeben soll von einer Generation zur nächsten“ (: 46).

c) *Mission durch die Sichtbarkeit der Kirche.* „Der Aufbau und Fortbestand einer sichtbaren Gemeinschaft der Christen in der Geschichte, die in ihrem Leben alle Schranken überwindet, ist Teil der pfingstlichen Erfahrung.“ Für Bria hat Mission als Aufbau des Leibes Christi konkrete „institutionelle Folgen“: „Es gehört zum Wesen des christlichen Zeugnisses selbst, daß es Stätten für den Gottesdienst gibt, an denen die Menschen den lebendigen Gott anbeten können.“ Mission geschieht durch die personelle und architektonische Sichtbarwerdung der Kirche. Doch die Kirche brauche nicht nur „ihren eigenen Platz zum gemeinsamen Gottesdienst“, sondern müsse auch ihre Rolle „innerhalb des Gesamtbereichs der menschlichen Kultur“ finden: Mission als Kulturwerdung. Allerdings, so räumt Bria ein, sei „das institutionelle Bild der Kirche in der Geschichte des Christentums mißbraucht worden“ und ihre „historische Realität“ habe „manchmal in krassem Gegensatz zu ihrer Verkündigung und Sendung“ gestanden. Darum müsse das Bild von Mission durch die Sichtbarkeit der Kirche durch das Bild von der Kirche als „Gemeinschaft der bußfertigen Sünder, denen vergeben wurde“ ergänzt werden. Diese sichtbare und bußfertige Kirche könne trotz aller Fehler den Anbruch der „Herrschaft des Reiches“ bekennen und „in der Welt vertreten“.

d) *Mission als kosmisches Verständnis von Kreuz und Auferstehung.* Mission bedeutet für die Orthodoxen, „das Evangelium aus einem tiefen Verständnis des Kreuzes und der Auferstehung Jesu Christi, des Herrn, heraus zu predigen, und zwar nicht nur, weil die Geschichte des Leidens und der Auferstehung den Kern des Neuen Testaments ausmacht, sondern auch deshalb, weil ... eine Verbindung [besteht] zwischen dem gekreuzigten und

¹⁵¹ In einem späteren Buch spricht Bria in diesem Zusammenhang von der „Liturgie nach der Liturgie“ (vgl. Bria 1996).

aufgestandenen Herrn und der Geschichte jedes Geschöpfes“ (: 47). Die missionarische Berufung der Kirche sei es, die Realität des Reiches Christi „in die Welt einzuführen“. Durch Christus als den eschatologischen Herrn würden „die Geschichte und ihre Mächte“ in Frage gestellt. Wie diese „Begegnung zwischen Eschatologie und Geschichte“ aussieht „bleibt ein Geheimnis“. Manchmal geschehe es in Form einer „Krise“ in der „das Licht Gottes, das die Dunkelheit nicht verdecken kann, mit aller Kraft und Deutlichkeit geoffenbart wird“.¹⁵²

e) *Mission durch stille, einladende Existenz.* Angesichts der „Beschränkungen und Grenzen“, die der Kirche durch säkulare Mächte auferlegt würden, sei die Kirche auf eine existentielle „Mission von innen heraus“ verwiesen. Die Kirche dürfe nicht „über die verlorenen Privilegien jammern und eine zentrale Stellung in der Gesellschaft verlangen“. Ihre wichtigste Aufgabe bestünde darin, „einen bedingungslosen Gehorsam anzubieten und Jesus Christus sowohl innerhalb als auch außerhalb der Gemeinschaft der Kirche nachzufolgen.“¹⁵³

3. Der missionarische Kampf ums Überleben

a) *Dilemma zwischen kosmischer Christologie und traditioneller Ekklesiologie.* Vor dem Hintergrund dieser missionstheologischen Landschaft, zeichnet Bria eine kurze Skizze zur Erneuerung der Mission im europäisch-säkularen Kontext. Dabei stößt er auf unmittelbare Schwierigkeiten in Form eines offenbarungstheologisch-ekklesiologischen Dilemmas. Er hält es für notwendig, aber „äußerst schwierig, die europäische Situation aus einer Theologie des Heiligen Geistes heraus zu verstehen.“ Es sei nötig, die Beziehung des Heiligen Geistes zu den „verschiedenen menschlichen und historischen Situationen, ... [den] unterschiedlichen ökumenischen Realitäten und Kontexte[n] in Europa ... in einem neuen Licht [zu] sehen“ und „eine regionale Erweckungstheologie zu schaffen, die sich auf einheimische Reflexion und Erfahrung stützt“ (: 47). Selbst dann sei es „in der Praxis eines der schwierigsten Probleme heute“, wie die „modernen Erfahrungen von Jesus Christus innerhalb und außerhalb des kirchlichen Rahmens“ in Verbindung mit dem „Aufbau der Kirche“ (: 48) gesetzt werden könnten. Als moderne Erfahrungen von Jesus Christus sieht er u.a. „Solidarität mit den Leidenden am Rande der Kirche“, künstlerische und literarische „Ausdrucksformen unkonformistischer Künstler“, das Gespräch mit „Dissidenten“, den „christlich-marxistischen Dialog“, die Verurteilung von „Komplizenschaft bei der wirtschaftlichen und politischen Ungerechtigkeit“.¹⁵⁴

¹⁵² Wenige Jahre später werden Vertreter verschiedener christlicher Traditionen die Öffnung des kommunistischen Ostens genau in diesem Licht interpretieren (vgl. BS 1991: 10; Kuzmic 1993: 18; KEK III 1991: 88). Ob Bria in diese Richtung gedacht hat oder - wie weiter unten als Möglichkeit deutlich wird - genau umgekehrt, bleibt offen. Damit ist die Ambivalenz dieses Verständnisses der Heilsgeschichte angedeutet.

¹⁵³ Ist der bedingungslose Gehorsam hier im Sinne „bürgerlicher Treue“ zu verstehen? Geht Bria hier so weit, den Gehorsam gegen Christus mit dem Gehorsam gegenüber dem Staat in eins zu sehen? Jedenfalls hält er die Mission durch die existentielle Einladung „Kommt und seht“ im Kontext Osteuropas für sinnvoller als „Evangelisierungskampagnen“. Das stille Existenz-Zeugnis der treuen Christen sei das „wirksamste Apostolat“.

¹⁵⁴ Das Wirken des Heiligen Geistes und die Erfahrung Christi werden hier von Bria also nicht mehr eindeutig mit der Lehre des Neuen Testaments verbunden, sondern werden im Licht anderer ideologischer Vorzeichen gedeutet. Daraus ergibt sich das schon bei Heue aufgetauchte Dilemma zwischen traditioneller (hier bei Bria orthodoxer) Kirchlichkeit, die - wie Bria weiter oben selber formulierte - als „Kirche des lebendigen Gottes ... die Wahrheit besitzt und sicher bewahrt“, die „Wahrheit ..., die im Neuen Testament bezeugt und deutlich gemacht wird“ (: 39) und einer kosmischen Pneumatologie und Christologie. Wie wir oben sahen, versuchte R. Heue, aufgeklärte Säkularität mit lutherischer Rechtfertigungsspiritualität zu verbinden ohne die auftretende Diskrepanz

b) *Präsenz und Existenz als „Kampf inmitten von Kämpfen“*. Auf der Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980 wurde das missionarische Zeugnis vom Reich Gottes in Ländern „mit staatlicher Planwirtschaft“ als ein „Ring innerhalb des Ringens“ bezeichnet (Lehmann-Habeck 1980: 147). Die Kirchen in solchen Kontexten hätten sich „der Tatsache bewußt zu sein, daß Gott durch das Einsetzen einiger neuer Gesellschaftsformen eine neue Seite der Geschichte Gottes mit der Menschheit aufgeschlagen“ habe, in deren Rahmen den Christen „ein weites Feld von Möglichkeiten eröffnet sei“. So könnten sie „gegen die Anwendung von militärischer Macht in internationalen Beziehungen ... sprechen, eine gründliche Neuordnung wirtschaftlicher Prioritäten unterstützen, ... die Werteordnung der Konsumgesellschaft in Frage [...] stellen“ (: 147). Bria spricht unter Rückbezug auf dieses Dokument „von der Verantwortung der Kirchen, ... im Namen Jesu auf neue Möglichkeiten einzugehen und ihre Beteiligung am gesamten Heiligungsprozeß ihrer Gemeinschaft neu zu definieren“ (Bria 1987: 48). Der Schluß liegt nahe, daß sowohl in Melbourne als auch bei Bria zunächst die kommunistische Gesellschaftsveränderung als „Heiligungsprozeß“ neu definiert und dann die Mission der Kirche als „Kampf inmitten von Kämpfen“ in diesen Prozeß eingeschaltet wurde. Bria kennt diesen Vorwurf und wendet ein, daß niemand das Recht habe „die Fehler und Ohnmacht der Kirche ... als Kompromiß auszulegen.“ Seine Interpretation des „Kampfes inmitten von Kämpfen“ klingt denn auch weniger vollmundig als die Äußerungen von Melbourne. Er betont, daß die „Möglichkeiten der Mission vor Ort und nach außen ... begrenzt“ seien. Der „Kampf“ sei zu verstehen als „starkes ‘symbolisches’ Zeugnis“ durch „Existenz und Präsenz“ (Bria 1987: 48). Insgesamt sehe die Orthodoxe Kirche ihre Mission im säkular-kommunistischen Kontext darin, die Konfrontation zu vermeiden und eine „Gleichsetzung des christlichen Glaubens mit einer reaktionären politischen Lehre [zu] verhindern“ (: 49). Nur auf diese Weise könne man „alle möglichen Wege ... entdecken, wie man das Evangelium predigen und an jedem Sonntag Ostern feiern kann“ (: 48). Manchmal wurde gesagt, Mission sei eine Überlebensfrage der Kirche. Für Bria ist es eher umgekehrt: die Überlebensfrage wird zur Mission der Kirche.

C. Mission als Entgrenzung (E. Templeton)

1. Säkularisierung als Weg zur Einheit

In ihrer „Analyse der Säkularisierung“ kritisiert Frau Templeton, daß man auch „in der christlichen Literatur von heute“ dazu neige - und sie erwähnt L. Newbigin - die Entwicklungen der Säkularisierung zu bedauern. Sie meint, „daß wir unsere theologische Aussagekraft verlieren, wenn wir nur danach trachten, diese Entwicklung abzuwenden.“ Für wünschenswert hält sie, die „Polarisierung zwischen weltlich und heilig sowie die Wehmut nach einer ‘religiöseren’ Vergangenheit zu überwinden“ (: 53). Die „Sehnsucht“ nach einer „‘religiösen Welt’ ... in der Gott, Himmel und Hölle, etc. noch zu den Grundpfeilern des Bezugsrahmens gehörten“ hält Templeton für „gefährlich“. Wichtiger sei die Frage, ob

zu ausreichend zu reflektieren. Bria versucht etwas entsprechendes, indem er den kommunistisch geprägten Säkularismus im Licht der kosmologischen Christologie der orthodoxen Kirche interpretiert. Im Gegensatz zu Heue ist er sich allerdings stärker des dadurch entstehenden Dilemmas bewußt. Wenn die Welt an sich als „Sakrament“ verstanden wird, worin besteht dann noch die besondere Rolle und Identität der Kirche? Ohne diese Frage beantworten zu können, wendet Bria sich abschließend noch einmal der missionarischen Existenz der Kirche im säkular-kommunistischen Europa im Jahr 1987 zu.

„Europa ... als bekenntnisloses Reich ..., das im Todeskampf liegt“ (: 54) überhaupt noch eine Zukunft habe.¹⁵⁵

Nach Templetons Meinung lähmten sich die Kirchen selbst, wenn sie sich einem „Humanismus ohne Bezug auf Religion“ (: 54) entgegenstellten, um „ihre Identität und ihr Selbstbewußtsein“ im Unterschiedensein von der Welt zu verankern. Überhaupt sei der Gegensatz zwischen Kirche und Welt, der zwar „schon Vorläufer in der Bibel gehabt“ habe, „nicht im Sinne des Evangeliums“, sondern vermutlich durch das „nach-augustinische mittelalterliche Mönchtum“ eingeführt worden.¹⁵⁶ Die orthodoxe Theologie habe im Gegensatz zur westlichen Tradition zumindest in der Theorie „eine weltlichere und weniger ‘gesammelte’ Ekklesiologie. Die Kirche *ist* die Welt, aber die Welt-in-der-Fülle-ihrer-zukünftigen-Form, die Teilhaberin am Leben Gottes sein soll. Sie ist eine kosmologische *Tatsache* aufgrund der Beziehung Christi zur Menschheit und zum Kosmos und *nicht ein Angebot*, von dem man die Leute überzeugen muß. Die gegenseitige Durchdringung unseres Menschseins, in der ... alle im neuen Adam vertreten sind, reißt die Schranken zwischen heilig und unheilig, zwischen Heiligen und Sündern, zwischen Religiösem und Unreligiösem nieder“ (: 55, kursiv FW). Die Marginalisierung der Kirchen Europas sei von daher „verdient ... aufgrund unserer ständigen Panik angesichts der angeblichen weltlichen Opposition“ (: 55).

2. Mission als Entgrenzung zur Gegenseitigkeit

E. Templeton fordert die Kirche dazu auf, „ohne Defensivhaltung und interessiert denen zuzuhören, die die Träger der säkularisierten Kultur und ihrer Werte sind, den Künstlern, den Psychotherapeuten, den Medien“ (: 55).¹⁵⁷ Für sie ist Mission nicht Sendung und Grenzüberschreitung der Kirche¹⁵⁸, sondern ekklesiologische Entgrenzung. Von daher definiert sie nun auch die Träger der Mission in Europa neu: „Jede Auslegung der Sendung der Kirchen in Europa [muß] sich zunächst einmal von dem de-facto-Anspruch befreien ..., Träger des Evangeliums zu sein. Vielleicht müssen wir akzeptieren, daß das Evangelium zu uns getragen wird, ... zum Teil aus unsere eigenen säkularisierten Kultur und zum Teil von einigen ... Kirchen in Osteuropa, die zusammen mit marxistischen Partnern begonnen haben, das menschliche Schicksal gemeinsam zu erforschen“ (: 55).

Entscheidend für die Mission sei die „Gegenseitigkeit der Wahrheit“ (: 55). „Ich meine, daß wir solange nicht reif sind, irgendjemanden zu evangelisieren (und wenn wir es sind, wollen wir es vielleicht nicht mehr), bis wir gelernt oder neu gelernt haben, uns daran zu erfreuen, daß Christus mehr im anderen für uns ist, als daß wir ‘ihn zu denen bringen’. Dies gilt genauso für das ‘säkularisierte Europa’ wie für Menschen aus anderen religiösen Traditionen. Nicht in ihrer Religiosität, sondern in ihrem Menschsein werden diese Menschen zu ‘Trägern’ Christi“ (: 56).

¹⁵⁵ Hier stellt sich die Frage, wie Templeton ihre Kritik an Europa als bekenntnislosem Reich mit ihrem Plädoyer für die Überwindung des religiösen Bezugsrahmens vereinbart. Welche Art von Bekenntnis für Europa schwebt ihr vor? Worin sieht sie die Zukunft Europas und welche Rolle spielt darin die Mission der Kirchen?

¹⁵⁶ Hier führt Templeton die m.E. fragwürdige Unterscheidung zwischen Evangelium und Bibel ein, die zu der Frage veranlasst, woher der Begriff des Evangeliums gefüllt wird, wenn nicht vom Neuen Testament her.

¹⁵⁷ Sie spricht damit berechtigterweise die Problematik der Isolation der Kirche an, die ihre Mission als Grenzüberschreitung oft behindert. Doch Templeton bleibt nicht dabei stehen.

¹⁵⁸ Vgl. z.B. H. Kasdorf 1996: 265-75.

Die „Wahrheit des Kircheseins“ bestehe in „einer verkörperten Anti-Institution, die Grenzen ablehnt“. Das Ziel der Mission für eine so verstandene grenzenlose „Kirche“, sei die Identifizierung mit der Welt und die „Befreiung aus dem Konkon unseres europäischen Christentums“. Um diesen Missionsprozeß der Entgrenzung in Gang zu setzen, kennt Templeton „keine wirksamen Methoden“, wohl aber könne man eine Reihe von Anzeichen dafür entdecken, daß der Prozeß bereits im Gange sei. Da dieser Prozeß für die Kirchen „ein Problem“ darstelle, könne „sein Erfolg eher von der Welt als von den „Kirchen“ ... bestätigt werden“ (: 56). Folgende Anzeichen kennzeichnen nach Templeton den Prozeß:¹⁵⁹ (1) Die Bezeugung der gemeinsamen „Identität von Kirche, Welt und Reich, die uns von unserer neurotischen Schuld zu neuen Möglichkeiten der Entspannung und Erheiterung befreit“ (: 57). (2) Die undiskriminierende Liebe für alles Menschliche - „anstatt nervös, defensiv und moralisch zu sein“ -, gerade den „normalerweise Ungeliebten“ gegenüber: „den Geisteskranken, den Kriminellen, den Kindern, den sexuell Andersgearteten, den Künstlern“.¹⁶⁰ (3) Eine nicht nur pragmatische Ökumene. (4) Spaß an der Theologie: „Solange wir nicht die Theologie als die freudige, leidenschaftliche, phantasievolle, erfrischende, erschreckende, intelligente Erforschung des unerschöpflichen Gottes wiederentdeckt haben, haben wir kein Recht, das Interesse oder die Aufmerksamkeit der säkularen Welt zu beanspruchen.“

In Frau Templetons Ansatz verbinden sich die Normativität der Säkularität, die wir bei Heue fanden, mit der kosmisch-orthodoxen Theologie Brias zu einem radikalen missionstheologischen Modell: Die Kirche ist dann reif zur Evangelisation, wenn sie erkennt, daß die Evangelisation eigentlich nicht nötig ist, da Kirche, Welt und Reich Gottes identisch sind.¹⁶¹

D. Mission als „indirekte Mitteilung“ (P. Bühler)

1. Säkularisierung als geistliche Krankheit

Kritische Töne zur Säkularisierung sind bei Pierre Bühler, dem Dekan der theologischen Fakultät von Neuenburg, zu hören. Zwar habe die Säkularisierung auch positive Aspekte, doch könne man schon „ein paar Jahrzehnte lang die Grenzen besser ausmachen“ (Bühler 1987: 59). Die Säkularisierung sei „weit davon entfernt, die Befreiung und die Emanzipation herbeizuführen, die sie in ihren pathetischsten Momenten versprochen hatte“. Bühler sieht im Säkularismus eher eine „Verdrängungshaltung“ den für den Menschen natürlichen religiösen Fragen gegenüber. Das führe einerseits zur „Gleichgültigkeit gegenüber der Religion“, andererseits zu „Wogen von Integralismus und Fundamentalismus“ und zu einem „Zustrom zu orientalischen Religionen“ und neuen „Formen der Religiosität, in denen die von der

¹⁵⁹ Diese „Anzeichen“ stellen jedoch m.E. gleichzeitig ihre Disiderata dar.

¹⁶⁰ M.E. ist diese Zusammenstellung problematisch, da sie wichtige Unterscheidungen verwischt. Natürlich gilt die Liebe Christi allen diesen Gruppen. Insofern ist Frau Templeton voll zuzustimmen. Die Liebe Christi ist aber nicht zu trennen von seiner Wahrheit und seiner heilenden Heiligkeit. Sie schließt darum nicht die Preisgabe moralischer Kategorien ein. Gerade das aber suggeriert E. Templeton, wenn sie Kinder und Kriminelle einfach nur gemeinsam unter dem Begriff „Ungeliebte“ zusammenfasst.

¹⁶¹ Zu würdigen ist Frau Templetons Wunsch, die nervöse Defensivhaltung der Kirche gegenüber der Welt zu überwinden. Problematisch ist, daß die von ihr vorgeschlagene Kur m.E. mit dem Tod des Patienten endet. In gewisser Weise bedeutet Templetons Ansatz die Abschaffung der Mission.

Gleichgültigkeit erstickte Spiritualität verstärkt zum Ausdruck kommt“ (: 59/60). Im Kern des Säkularismus sieht er einen praktischen Atheismus, den man als eine Art „geistliche Krankheit des modernen Menschen“ bezeichnen könne. Es sei „verblüffend zu beobachten, wie dieser praktische Atheismus Verunsicherung auslöst. In einer Welt ohne letztgültige Referenzen schlagen sich die Menschen mit Problemen herum, die über ihre Kräfte gehen.“

2. Mission mit Überraschungseffekt

Angesichts dieser geistlichen Krankheit des modernen Menschen hält Bühler die methodische für die entscheidende Frage: „In der undurchsichtigen Situation, in der wir uns befinden, ist wohl die Frage, *wie* wir das weitergeben können, was wir meinen sagen zu müssen, die wichtigste“ (: 60, kursiv FW).¹⁶² Auf seiner Suche nach „angemessene[n] Formen, um unseren christlichen Glauben weiterzugeben“, möchte er weder der „religiösen Gleichgültigkeit“ noch „den integralistischen, von starkem Engagement gekennzeichneten Richtungen“ Nahrung geben. Darum möchte er sowohl „große, aufsehenerregende Evangelisationenkampagnen fundamentalistischer Prägung“, als auch die bloße Beschränkung auf die „alltäglichen kirchlichen Aufgaben innerhalb eines schon bestehenden Kreises von Menschen“ vermeiden. Das Problem der Säkularisierung solle man nicht „zu frontal in Angriff nehmen“ (: 60). Einen Ansatz findet Bühler bei Kierkegaards Vorschlag, durch „indirekte Mitteilung“ „in der Christenheit das Christentum wiedereinzuführen.“ Die „in den Blick genommenen“ müßten dadurch „überrascht und überwältigt werden“ (: 61). Was heißt das konkreter? „Bei der indirekten Mitteilung Kierkegaards geht es darum, Sprachen zu finden, die den ins Auge Gefaßten überraschen, ihm seine unmittelbare Sicherheit nehmen und es ihm somit ermöglichen, von ihr Abstand zu nehmen und sie durch eine neue Sicherheit zu ersetzen.“¹⁶³

3. Erneuerung durch ekklesiologische Erweiterung

Abschließend berührt Bühler die ekklesiologische Frage als Grundlage für die Mission. Die protestantische Unterscheidung zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche wird von ihm in Richtung auf eine erweiterte Ekklesiologie interpretiert, in der die Kirche zwar einen Kern bekennender Christen benötigt, jedoch in ihrer unsichtbaren Qualität nicht nur diese umfasst: „Das hindert sie daran, unzugänglich für andere zu sein - mit dem Ziel eines übertriebenen Perfektionismus“ (: 61).¹⁶⁴ Er betont: „Dieser Punkt scheint mir heute wichtig

¹⁶² Offensichtlich geht Bühler davon aus, das der Inhalt dessen, „was wir meinen sagen zu müssen“, klar sei. Das dies nicht unbedingt der Fall ist, zeigen die unterschiedlichen Aussagen der vorangehenden Referate.

¹⁶³ Bühler schlägt hier ein Kommunikationsprinzip vor, das in einem Europa, in dem der christliche Glaube weithin als „alte Kamelle“ mißverstanden und von vorneherein abgetan wird, sicherlich hilfreich ist. (Vgl. die apologetisch-missionarisch-seelsorgerliche Methode bei Francis A. Schaeffer, *F. A. Schaeffer Trilogy (The God who is there, Escape from Reason, He is there and he is not silent)*, Leicester: Intervarsity, 1990, S. 129ff.) Die Frage, welche Inhalte mit dieser Methode vermittelt werden sollen, bleibt bei Bühler leider offen.

¹⁶⁴ Bühler gibt jedoch nicht an, was die Kennzeichen einer solchen Kirche jenseits der Kirche sind. Bühler nähert sich hier dem Ansatz Templetons, die die Entgrenzung, nicht die Grenzüberschreitung, der Kirche zur Welt als Grundlage der „Mission“ bzw. der Öffnung sieht. Dann wäre das latente Schon-Kirche-sein des säkularen Menschen, nicht seine Verlorenheit ohne Christus, das Motiv zur „Mission“ und Öffnung. So weit scheint Bühler nicht gehen zu wollen. Wie Heue (s.o.) möchte er sowohl Bekenntnis als auch eine Form

zu sein, denn der Sinn für das Religiöse geht eher zurück und beschränkt sich auf den Kreis der Aktiven, der praktizierenden Gläubigen.“ Sein Anliegen ist, daß „die sich nach der Volksmenge richtende Kirche und die bekennende Kirche sich in ein und demselben ekklesiologischen Vorhaben miteinander verbinden“ können: „Wir sollen auch als Minderheit, die .. für andere Richtungen so offen wie möglich ist, beständig bleiben.“¹⁶⁵ Ohne in die Einzelheiten zu gehen, fordert Bühler zum Schluß seiner Ausführungen dazu auf, „das Problem der natürlichen Theologie in neuer Frische wieder aufzugreifen. Wie können wir dem natürlichen Menschen mit seinen Ängsten und Sorgen gegenüber treten? ... Welche Botschaft möchten wir ihm mitteilen und in welchen Sprachen ...? All diese Fragen haben mit dem Problem der natürlichen Theologie zu tun.“ Bühler fragt, ob nicht in einer Beschäftigung damit, „die dringlichste ökumenische Aufgabe in einem säkularisierten Europa“ bestünde. Stellt für Bühler die natürliche Theologie eine Grundlage für sein Verständnis erweiterter Ekklesiologie dar? Führt für ihn ein direkter Weg von den angesprochenen natürlichen religiösen Fragen des Menschen zu einer (wie konkret verstandenen?) natürlichen Theologie zu einer natürlichen Ekklesiologie?

E. Säkularisation als Suche nach Sinn (Sektionsbericht 1)

Die Sektionsgruppe zur „Säkularisation“ nimmt in ihrem Bericht die Impulse aus den Vorträgen auf, rundet Ecken ab und setzt eigene Schwerpunkte.

Säkularisation als sozialer Wandel. Die Säkularisation wird zunächst phänomenologisch als sozialer Wandel beschrieben durch den „das Interesse an der Kirche und dem christlichen Glauben“ zurückgehe - mit Auswirkungen „in den verschiedenen Lebensbereichen, in der Schule, im Beruf, in der Wirtschaft, in der Politik, im Bereich des Rechtes und der Moral, vor allem aber in der wissenschaftlichen Arbeit“ (KEK 1987: 69). Neben der Kirche seien auch andere „übergreifende Organisationen“ wie Staat, Parteien, Gewerkschaften von der Infragestellung von „Autorität, Verbindlichkeit“ betroffen. Bei der Frage nach der theologischen Bewertung der Säkularisation möchte man sich nicht festlegen. Es bleibe unklar, ob die Säkularisation in der Aufklärung oder im Evangelium wurzele. Positiv an ihr sei, daß „die Wirklichkeit der Welt ... in ihrer Selbständigkeit, ihrer eigenen Werthaftigkeit und Dynamik ernst genommen“ werde. Als problematisch erweise sich „die Mobilität der Menschen“ und die damit verbundene „Heimatlosigkeit“, die „Relativierung von Autoritäten, Bräuchen und Traditionen“ und die Überschätzung der Wissenschaften:

anonymen Christentums festhalten. Er bewegt sich damit im gleichen Dilemma wie Heue, obwohl sein Anliegen der Öffnung und seine Warnung vor übertriebenem Perfektionismus aner kennenswert sind.

¹⁶⁵ Bühlers Anliegen, die Gemeinde bekennender Christen missionarisch offen halten, ist wichtig und berechtigt. Es kann nicht darum gehen, christliche Wohlfühl-Ghettos zu schaffen. Doch wird eine solche missionarische Offenheit weder durch eine ekklesiologische Entgrenzung (wie bei Templeton) noch durch eine *erweiterte Ekklesiologie* wie bei Bühler erreicht. Im Gegenteil: in beiden Fällen geschieht ein Identitätsverlust, der die *missionarische* Offenheit verhindert. David Bosch hat recht, wenn er feststellt: „the church can be missionary only if its being-in the world ist at the same time, a being-different-from-the world“ (Bosch 1993: 386). Missionarische Offenheit der Gemeinde kann nicht durch soteriologische oder ekklesiologische Erweiterungen erreicht werden, sondern nur durch die persönliche Begegnung mit Jesus Christus, die zur Grenzüberschreitung treibt: „The mainspring of evangelism among lay christians was the naturalness of sharing Christ with one's neighbour out of sheer excitement over the new life and hope one had found.“ (Packer 1997: xiv).

„Man beginnt allmählich zu erkennen, daß sie ... nicht imstande sind, alle menschlichen Probleme zu bewältigen oder dem menschlichen Leben Sinn zu geben“ (: 70).

Kirchliche und theologische Selbstkritik. Die Kirche sei „nicht nur eine soziologisch faßbare Größe ..., sondern Leib Christi und das Volk Gottes ..., die niemals ganz mit der sozialen Gestalt identifiziert werden können“.¹⁶⁶ Selbstkritisch äußert man sich über die *Theologie* als wissenschaftlich-autonome Disziplin im säkularen Sinn, die nicht nur einen großen Reichtum habe entfalten können, sondern auch der „Gefährdung ... durch mächtige Zeitströmungen“ ausgesetzt sei (: 70). Sie sei der „Schwächung der Kontinuität der Lehre durch Individualismus und Zeitgebundenheit“ immer wieder erlegen und habe dadurch „ungewollt die Säkularisation befördert.“ Außerdem sei es ihr nicht gelungen „sich Kultur und Sprache dieser säkularisierten Gesellschaft zureichend anzueignen“ (: 71). Doch der Glaubensverlust der Gegenwart sei nicht nur Schuld der Kirchen (durch übergroße oder mangelnde Anpassung), sondern auch darin begründet, daß „Menschen am Ärgernis des Kreuzes Anstoß nehmen und sich dem Ruf zur Buße und in die Nachfolge verschließen“. Das Resultat sei eine „privatisierte Religiosität, die durch christliche, aber auch andere Traditionen gespeist wird. ... Die christliche Tradition ist dabei nicht mehr im Zentrum, sondern wird zunehmend marginal“.

Suche nach Sinn als Chance. Der Bericht hat jedoch Hoffnung für die missionarische Begegnung. Die säkularen Menschen

„erkennen die Grenzen ihrer Möglichkeiten, sind nicht vom Sinn des Lebens erfüllt und suchen nach Orientierung und neuer Sinnggebung. Das Transzendente liegt im Horizont dieser Sehnsüchte. Aus diesen Gründen müssen die Kirchen in Liebe und Zuneigung in den Dialog mit diesen Menschen treten, um sie zu verstehen, von ihnen zu lernen und sich in der Begegnung mit ihnen in ihrer Sprache und ihrer Gestalt verändern zu lassen. Nur so werden sie sich bei der Vermittlung der Heilsbotschaft Christi verständlich machen können“ (: 71).

Es fällt auf, daß der hermeneutische Einfluß der säkularen Kultur auf die Kirche im Sektionsbericht im Gegensatz zu den Plenarvorträgen vorsichtig auf „Sprache“ und „Gestalt“ begrenzt wird. „Martyria - Kerygma - Didache - Diakonia - Leiturgia - Koinonia“ werden als „Grunddimensionen“ der Mission bezeichnet, die „Früchte tragen können“ und im Hinblick auf die „eschatologische Vollendung“ praktiziert werden sollen (: 72).

Die säkulare Kultur wird im Sektionsbericht weniger als Text, sondern stärker als Kontext der Mission verstanden, in den hinein die „Heilsbotschaft Christi verständlich“ gemacht werden soll. Als wichtigster Anknüpfungspunkt für die Mission wird die Suche des säkularen Menschen nach Sinn und Transzendenz genannt. Auch die Rolle der Kirchen in der Förderung negativer Aspekte dieses Kontextes und ihre Anpassung an „mächtige Zeitströmungen“, vor allem in der wissenschaftlichen Theologie, wird selbstkritisch bemerkt. Undeutlich bleibt die konkrete Beziehung zwischen institutioneller Kirche, Leib Christi und der Säkularität als europäischem Kontext. Es wird zum Ausdruck gebracht, daß der Leib Christi „niemals ganz mit der sozialen Gestalt“ der Kirche identifiziert werden könne. Die Frage, *womit* er nun identifiziert werden kann, wird nicht beantwortet.

¹⁶⁶ Offen bleibt allerdings, *womit* das Volk Gottes identifiziert werden kann. Die Frage nach der Identität des Leibes Christi bleibt unbeantwortet.

F. Verkündigung und Verwirklichung von Menschlichkeit (Sektionsbericht 2)

Säkularisation als Neopaganismus. Bevor man sich dem thematischen Schwerpunkt „Mission“ zuwendet, stellt die Sektionsgruppe ein kurzes Resümee zur Situation des säkularen Menschen vor. In der säkularen Kultur Europas fänden sich drei Personengruppen: (1) die Selbstzufriedenen, die sich den „großen Fragen des Lebens“ gar nicht erst stellten, sondern sich ablenkten, (2) die Sucher nach Sinn und Wahrheit, und (3) die Süchtigen, „die zu Opfern des modernen Lebens geworden sind“ (: 73). Im Mittelpunkt der säkularen Gesellschaft stehe das durch die vielen Wahlmöglichkeiten überforderte und ichbezogene („Ich bin Gott“) Individuum, das an Fortschritt, Rationalität, Technologie und Erfolg „glaubt“. „In Europa gibt es Anzeichen für einen Neopaganismus“. Auch die Kirche selbst unterliege diesem Säkularisierungsprozeß: die „Autorität des Evangeliums hinsichtlich des eigenen Lebens“ ist in Frage gestellt. Auf diesem Hintergrund werden die „wichtigsten Stoßrichtungen der Mission im europäischen Kontext“ als Evangelisation, Diakonie und prophetisches Amt skizziert.

Mission als Evangelisation. Alle „Mission und Evangelisation“ soll „im Geist der Liebe“ geschehen: „Wir müssen überzeugen, dürfen aber niemals Druck ausüben“. Das beginnt mit einem Lebensstil, der geprägt ist von der „Lehre unseres Herrn“. Daraus folgert man mit Recht, daß die „Gemeinde und nicht die Pfarrer ... die Vorhut der Mission“ sei. Deshalb sei es angebracht, zur „Vertiefung des Glaubens und der Gemeinschaft ... und als Ausgangspunkt für missionarische Tätigkeit“ „innerhalb der Gemeinde kleinere gottesdienstliche Gruppen zu schaffen, um die Kirche für ihren missionarischen Auftrag zu befähigen“ (: 73). Wichtig sei, „daß jeder Glaubende auch ein Jünger“ sei, und sich „in der uneingeschränkten Vermittlung des Evangeliums“ übe. Nach dieser wichtigen Verankerung der Evangelisation in einem christusgemäßen Lebensstil und der koinonia der Glaubenden, wendet man sich dem Inhalt der Verkündigung zu. Man fordert zunächst die Kirche auf „ihr Vertrauen auf Christus, auf sich selbst und auf ihren apostolischen Auftrag [zu] erneuern“ (: 74) und setzt fort: „Sie muß erneut darauf vertrauen, daß Jesus ihr und ihrer Nächsten Herr ist“. „Wir haben zu verkündigen, daß wir in Jesus Christus Menschlichkeit in all ihrem Reichtum, ihrer Reife und Fülle entdecken können, und wir in ihm Gott in all seiner Liebe, Bereitschaft und Barmherzigkeit finden. Diese Wahrheit und Liebe, wie sie in Jesus Christus personifiziert ist, wollen wir weitergeben“ (: 74).

Mission als diakonisches und sozial-politisches Handeln. Man stellt fest, daß es wichtig für die Kirche sei, „ihren Glauben, ihre Identität und ihre Besonderheit zu artikulieren“, um nicht zu „einer weiteren säkularen Institution in einem Wald von säkularen Institutionen“ zu werden. Allerdings konnte man „die Frage nach dem Wesen der Kirche nicht genügend beantworten“. Man beschränkte sich darauf, daß „ein Handeln im Sinne von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit“ für die Glaubwürdigkeit der Kirche notwendig sei. Erst dann könne man auch „von der Welt“ ein solches Handeln „verlangen“. Identität wird hier weitgehend mit Aktivität gleichgesetzt. Mission schließt auch die prophetische „Einmischung“ in öffentliche Angelegenheiten ein. Die Kirche habe das Recht, „in öffentlichen Angelegenheiten Stellung zu beziehen, wenn die politische Vernunft versagt“ (: 75). In dieser Aktivität trete „die Glaubwürdigkeit der Kirchen am stärksten zu Tage“, z.B. wenn die Kirche gegen Atomkraftwerke eintritt. Solche Stellungnahmen können als „Evangelium“ bezeichnet

werden, demgegenüber es zur „säkularen Apologetik“ („es [wird] ... zu großer Arbeitslosigkeit kommen“) oder zur Ignorierung des „Prediger[s]/Propheten als dem ‘Sprachrohr Gottes’“ kommen kann.¹⁶⁷ Insgesamt läßt sich das hier gezeichnete Profil der Mission als Verkündigung und Verwirklichung von wahrer Menschlichkeit nach dem Vorbild Christi zusammenfassen.

G. Ein neues Evangelium in Europa (Sektionsbericht 3)

Der Sektionsbericht zur „Erneuerung der Mission“ in Europa setzt sich zunächst von einem bestimmen Verständnis der Mission ab: Man möchte nicht von Re-Evangelisierung Europas sprechen, da dies eine zu starke Kontinuität zu (nicht überall in Europa vorauszusetzenden) christlichen Traditionen einerseits und zu einem überholten Missionsverständnis andererseits vortäusche. Vielmehr gehe es um eine „neue Verkündigung‘ des Evangeliums in Europa“ (KEK I 1987: 76). Was sind die Merkmale dieser „neuen Verkündigung“?

- Das erste Kennzeichen sei das *veränderte Verständnis* der Mission durch „das Ernstnehmen der Incognito-Präsenz Christi durch den Heiligen Geist in jedem Geschöpf in und außerhalb der Kirche“.
- Zweitens gehe es um einen „*Dialog* mit den Menschen in ihrer sozial-politischen, kulturellen und religiösen Wirklichkeit“. Missionarische Antworten könnten nur aus diesem Dialog zwischen „dem biblischen Zeugnis“ und dieser Wirklichkeit erwachsen.
- Drittens könne Mission „nur als eine *ökumenische* glaubhaft sein“. Man müsse der „Gefahr der konfessionellen Evangelisation“ entgehen (: 77).
- Viertens sei es „notwendig, Menschen, die zum Bewußtsein der Befreiung durch Christus gekommen sind, als Gemeinschaft zusammenzuführen.“ Es sollten - in Kontinuität mit der Tradition der Kirche - „*neue christliche Gemeinschaften* als Zellen des Volkes Gottes innerhalb des jeweiligen sozialen Kontextes entstehen“.
- Fünftens sei die Verkündigung „des *Evangeliums von dem barmherzigen, liebenden und befreienden Gott*“ der wichtigste Inhalt der erneuerten Mission. Um in ihrem Reden glaubwürdig zu sein, müsse die Kirche sich selbst von „bedrückenden Machtstrukturen“ befreien und die „Sorge um die Selbsterhaltung“ aufgeben.
- Sechstens gehe es um die die „*Verbesserung des wirtschaftlichen Lebens* in den Gesellschaften“ indem die Kirche auf „Unrechtsstrukturen gegenüber der 3. Welt hinweist“, „die Versprechungen des Systems einklagt“ und „Krisen und soziale Probleme aufdeckt“.
- Schließlich enthalte die erneuerte Mission das Angebot der lebenswichtigen, *spirituellen Erfahrung* des dreieinigen Gottes. „Um das tun zu können, muß sie den großen Schatz

¹⁶⁷ „Evangelium“ wird hier mit einer bestimmten politischen Stellungnahme gleichgesetzt, die Ablehnung des „Evangeliums“ mit dem Einnehmen einer anderen politischen Position. Auch wenn es durchaus richtig ist, daß die Nachfolge Christi politische Implikationen hat, ist es nicht die politische Dimension der Kirche, die sie aus „einem Wald von säkularen Institutionen“ hervorzuheben vermag, sondern allein ihre Verbundenheit mit Christus und das umfassende Zeugnis von ihm.

spiritueller Erfahrung aus dem gemeinsamen Leben in allen christlichen Traditionen herbeiziehen“ (: 78). So kann sie „auf das religiöse Bedürfnis des Menschen nach Ganzheit antworten: mit einer Wiederentdeckung der Tradition der östlichen Kirchen, die die Spiritualität betonen, und mit der Gabe der Heilung.“

H. Fazit

In Geneveys wurde das Phänomen der Säkularisierung und ihrer Auswirkungen auf die Mission zutreffend beschrieben. Als schwierig erwies sich jedoch die theologische Bewertung des säkularen Kontextes mangels eines gemeinsamen Maßstabes, und damit auch der Entwurf einer erneuerten Mission. Die Haupttendenz lag darin, die Säkularisierung als Auswirkung und z.T. sogar als Inhalt des Evangeliums und als Wirken des Heiligen Geistes in Europa zu verstehen. Das machte eine tiefergreifende Kritik und missionarische Positionsbestimmung schwierig. Verschiedene Aspekte wurden kritisch betrachtet, doch der eigene Standpunkt im Gegenüber zur säkularen Gesellschaft konnte kaum begründet werden, da dieses Gegenüber durch die pneumatologische, soteriologische und ekklesiologische Entgrenzung aufgehoben wurde. Dieses theologische Konzept führt in der kirchlich-missionarischen Praxis jedoch zu Problemen. Immer wieder war das Dilemma zwischen Säkularität und Tradition zu spüren. Während manche diese Situation als schwierig empfanden (vgl. Bria), sahen andere gerade darin die Chance der Mission in Europa, nämlich, die christliche Identität soweit sie im Gegensatz zur säkularen Gesellschaft steht, zu überwinden (vgl. Templeton).

III. Die Bibel und Europa - Interpretationen in Sigunta 1988

Vom 2.-6. Mai 1988 trafen sich wieder ca. 50 Delegierte und andere Teilnehmer der KEK zur 2. Studienkonsultation zur „Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa“. Bei diesem Treffen in Sigunta, Schweden, ging es um die „biblische[n] Aspekte der Mission“ (KEK 1988). „Aufgabe der Konsultation war es, bestimmte biblische Aspekte hervorzuheben, die für die Sendung unserer Kirchen in einer säkularisierten Welt von wesentlicher Bedeutung sind“ (: 3). Vor dem Hintergrund von drei Hauptreferaten beschäftigte man sich in drei Sektionen mit ausgewählten, kurzen biblischen Texten zur Mission. Ich gehe im folgenden den missionstheologischen Grundlinien zunächst der Hauptreferate (A. - D.) und dann der Arbeit in den Sektionen (E. - G.) nach.

A. Destabilisierung statt biblischem Totalitarismus (E. Templeton)

Warnung vor biblischem Totalitarismus. Die schottische Theologin Elisabeth Templeton, die auch in Geneveys (per eingesandtem Vortrag) teilgenommen hatte, machte in Sigunta deutlich, daß sie die reformierte Tradition, der sie angehöre - immer wenn sie „danach drängt, normativ zu werden“ - als „Zwangsjacke“ empfinde und sich ihre „theologische Orientierung hauptsächlich aus dem Gespräch mit der östlich-orthodoxen Tradition genährt“ habe (Templeton 1988: 10). Sie geht nicht von der „Voraussetzung“ aus, „daß unsere Probleme gelöst werden, sofern wir uns nur an die Bibel halten. Ich meine vielmehr, daß die Heilige Schrift ... Probleme manchmal ... verschleiert.“ Für Templeton besteht zwischen Schrift und Tradition kein Widerspruch, da kein Unterschied zwischen ihnen besteht: „Die Schrift ist Tradition oder vielmehr Traditionen - in der frühen Kirche gesammelt“ (: 10, Unterstr. i.O.). Darum könnten wir aus der Schrift lernen, „wie schlechter Glaube und schlechte Theologie aussehen“, zB. indem wir „die nationalistische Idealisierung der frühen Kirche in der Apostelgeschichte wahrnehmen“ (: 11). Damit wird deutlich, daß die Bibel für sie nicht „als bestimmende Glaubens- und Handlungsnorm“ für die Mission in Europa in Frage kommt. Sie warnt vor „biblischem Totalitarismus“ und möchte sich von vorneherein „gegen diesen Mißbrauch der Schrift ... wenden, wenn wir von der exegetischen Seite an die Missiologie herangehen“ (: 11). „Die direkte Gleichsetzung ... zwischen Schrift und Wort Gottes“ sei „falsch, abgöttisch, erschreckend und christlich unreif.“

Theologie als Gespräch der Hörweisen. Dennoch glaubt Templeton, daß „das gemeinsame Bemühen um die Schrift für die Kirche eine wichtige Weise ist, Gott zu ergründen und auf ihn zu hören.“ Sie kann sogar sagen: „Wir alle erkennen ihre Autorität an, wir alle stimmen ihr als Ausgangspunkt zu“ (: 11). Das Bemühen um die Bibel müsse jedoch die hermeneutischen „Brillen“ bzw. „Hörweisen“, die von „übernommenen Vorstellungen, religiösen Gewohnheiten, theologischen Voraussetzungen und von soziologischen und sogar temperamentsbedingten Varianten“ geprägt und gefärbt seien, ernstnehmen. Sie kommt zu dem Schluß, daß aufgrund dieses hermeneutischen „Kultur-Relativismus“ die Vorstellung von der Schrift als „Norm“ „an all unseren Hörweisen vorbeigeht“. Da weder die Schrift Gottes Wort *an sich* sein kann („die Schrift [kann] diese Rolle nicht spielen“ [: 12]), noch wir die Texte der Schrift *an sich* verstehen könnten, gehe es im Rahmen der Konsultation darum, „daß wir gegenseitig unsere Ausdrucksweisen in ihrer tiefen Bedeutung kennenlernen, so daß

wir mit ihnen umgehen können.“ Mit anderen Worten: So wie schon die Bibel selbst menschlich und fehlbar von Gott spricht, also menschliche Interpretation von Gotteserfahrung, menschliche Tradition und nicht etwa Gottes Wort an sich ist, so ist auch unsere Interpretation dieser biblischen Traditionen geprägt von unserem menschlichen Rezeptionsrahmen. „Die Texte ‘sprechen nicht für sich selbst’. Was sie bedeuten, wie wichtig sie sind, was sie klären und auch welche Probleme sie schaffen - das hängt alles ... davon ab, wer sie hört und wo sie gehört werden“ (: 15). Das Ringen um eine biblische Missionstheologie für Europa besteht für Templeton darum konsequenterweise darin, „daß wir gegenseitig unsere Ausdrucksweisen in ihrer tiefen Bedeutung kennenlernen“ (Templeton 1988: 12).¹⁶⁸

Keine Angst vor Bibelkritik. Von da ausgehend hält Templeton einen angstfreien Umgang mit der Bibelkritik für „unsere Kirchen zu Hause wie auch unsere missionarischen Bemühungen“ für notwendig. Denn „eine Kirche ... , die sich in Verlegenheit bringen lässt durch das, was ihre Theologen tun, ist keine gesunde Kirche, weder für die Mission noch für irgendetwas anderes“ (: 14). Die „Ängste“, daß durch eine konsequente Anwendung der Bibelkritik in Gemeinde und Mission „die Gläubigen die Fassung verlieren und zu den Ausgängen stürzen würden“ oder „Gott ... für uns sprachlos gemacht wird und ... sogar das Heil auf dem Spiel steht“ seien „eigentlich grundlos“. Die Bibelkritik ver helfe der Mission vielmehr dazu, „in mündiger Weise auf unsere vereinfachenden Evangelisierungsbemühungen zu verzichten“, und zu verstehen, daß der „menschliche Charakter der Bibel ... uns ein ermunterndes *Beispiel* für Gottes Interaktion mit uns“ biete; sie ver helfe zu einer „flexiblen Sicht von Gottes lebendigem Gespräch mit der Welt“ (: 14, kursiv FW).

Mission als Destabilisierung der Gegenwart auf eine ganzheitliche Zukunft hin. Während Templeton „keine spezifische Exegese“ zu den Bibeltexten der Konsultation machen möchte, sieht sie die Grundaussage einer „biblisch orientierten Missiologie“ darin, daß „Gott die menschliche Kultur zugleich annimmt und richtet“ (: 15, Unterstr. i.O.). Das bedeutet: „die Zukünftigkeit ... Gottes destabilisiert jede Gegenwartszeit wie natürlich auch die Vergangenheiten unserer Kulturen, unserer ‘Kirchen’ und unserer psychologischen Grenzen“ (: 15). Diese Missionstheologie der Destabilisierung des „Status Quo“ ist für Templeton „der Kern des biblischen Beitrags zu unserem Selbstverständnis als Missionare.“ Mission in Europa bedeutet für Frau Templeton die Herbeiführung einer „Krise in unsere Kulturen“, die „soziologisch und psychologisch an ihre eigenen Grenzen gebunden sind ..., an ihr Selbstsein durch das Fernhalten der anderen“ (: 16). Die Zukunft auf die hin destabilisiert wird, ist eine Zukunft „die nicht vorhersehbar ist, abgesehen davon, daß sie darauf besteht,

¹⁶⁸ Frau Templeton stellt hier die traditionelle reformierte Theologie auf den Kopf: dort konnte man von der Menschlichkeit der Bibel sprechen ausgehend davon, daß Gott das Menschsein, die menschliche Sprache und Kultur gebraucht (inspiriert), und so die Bibel verstehbarer Ausdruck Gottes wird (vgl. Schnabel 1986: 21-24; Hempelmann 1988: *Gott ein Schriftsteller*); hier hingegen absorbiert die menschliche Kultur „Gott“, so daß die Bibel zu einem Glaubens- und Traditionsdokument wird, ein mehr oder weniger gutes *Beispiel* für Gotteserfahrungen, das neben jeder anderen ernsthaften menschlichen Äußerung über Gott und die Welt zu stehen kommt. Während Templeton mit Recht auf die kulturelle Relativität menschlicher Verstehensweisen (auch der Bibel gegenüber) hinweist (und damit die Notwendigkeit missionstheologischen Austausches begründet), kann ich ihrer Relativierung des biblischen Textes selbst nicht folgen. An die Stelle des biblischen Textes muß dann eine andere „Ideologie“ treten, was letztlich zur Auflösung biblischer Theologie als Grundlage der Mission in Europa führt.

daß unsere Identität mit allem 'anderen' in der Schöpfung verbunden ist, einschließlich der unbeseelten Welt" (: 16).

B. Keine christliche Mission ohne biblisch-kirchlichen Christus (D. Popescu)

Die Christologie der Kirche gründet auf dem Neuen Testament. Offensichtlich hatte Frau Templeton damit gerechnet, daß ihre Ideen als „kontroverse biblische Hermeneutik“ aufgefasst werden könnten und schloß mit den Worten: „wenn Sie sie nicht überzeugend finden, dann werden Sie sie hoffentlich in Frage stellen“ (Templeton: 16). Das geschah in dem Gesprächsbeitrag des Studienleiters der KEK, Prof. Dumitru Popescu. Er spricht Frau Templetons Kritik an der „Methode ..., die biblischen Texte zum Ausgangspunkt unserer Überlegungen zu machen“ als biblischem „Totalitarismus“ an (Popescu 1988b: 17). Popescu sieht in Templetons Ansatz eine Einseitigkeit, die er nun auszugleichen sucht. Er weist darauf hin, daß „die Kirche .. seit den ersten Bekenntnissen das Neue Testament als Beweis für ihr Christusdogma genommen“ habe: „Das Neue Testament wurde zur Grundlage für die kirchliche Lehre von Christus, der Christologie. Diese Christologie ist seit alters her ... Christologie von oben“ (: 17, Unters. i.O.).

Damit hat Popescu gleich zu Anfang seinen entscheidenden Kontrapunkt gesetzt. Er macht deutlich: es gibt keine Lehre von Christus, keine Christologie, ohne das kirchliche Bekenntnis und dieses gründet auf dem Neuen Testament als göttlicher Offenbarung. Er begründet also den biblisch-offenbarungstheologischen Ansatz für eine europäische Missionstheologie mit der Ekklesiologie und der Christologie. Ohne diesen Ansatz - den Templeton ja ausdrücklich in Frage gestellt hatte - zerfalle die Christologie: „Warum sonst sollte neben Buddha, Sokrates und anderen großen Menschen in der Weltgeschichte ausgerechnet Jesus von Nazareth eine vorbildliche und maßgebliche Rolle für das wahre Menschsein des Menschen spielen, wenn er nicht mit göttlicher Autorität verkündet worden wäre?“ (: 18).

Immanente Christologie. Im folgenden stellt Popescu die im Zuge der „anthropologische[n] Wende“ der Neuzeit entstandene „Christologie von unten“ dar, die eine „sinnvolle Korrektur“ der alten Christologie von oben sei. Sie habe nicht mehr von einer göttlichen Offenbarung ausgehen können, sondern zunächst nur von Jesus, dem Menschen, um von dort einen Weg zu „Gott“ zu konstruieren. „Christologie von unten“, so stellt Popescu fest, „ist immer Humanitätschristologie“, d.h. Jesus wird in seinem „religiösen Bewußtsein“ (Schleiermacher), seiner „vorbildliche[n] Moral“ (Ritschl) oder in seinem „exemplarische[n] Menschsein“ zum *Vorbild* der Menschen gemacht. Aber auch eine anthropologische Christologie sei nur aufrechtzuerhalten, wenn sie „Gott ..., und zwar den Gott Israels, den Gott der Hoffnung“ voraussetze. Deshalb handele es sich bei dem theologisch-kirchlichen und dem anthropologischen Ansatz nicht um „eine Alternative, sondern um einander ergänzende Perspektiven. Beide Christologien sind dialektisch aufeinander zu beziehen“ (: 18).

Christus als Subjekt der Theologie. Es wird deutlich, daß Popescu den anthropologischen Ansatz (Jesus als Vorbild für das „wahre Menschsein des Menschen“) durch den theologisch-kirchlichen Ansatz („mit göttlicher Autorität verkündet“) sichern möchte. Dabei kann nicht auf das Neue Testament als Offenbarung verzichtet werden.

Zentraler Ausgangspunkt der Theologie ist für Popescu das Kreuz, in dem sich die „die Geschichte Jesu und die Verkündigung Christi“ überschneiden: „Im Kreuz Christi wird offenbar, wer der wirkliche Mensch ist. Im Gekreuzigten wird der Gott des Menschen und der Mensch Gottes zugleich erkannt. Jesus Christus ist nicht ein Gegenstand der Theologie, sondern das einzige und alles bestimmende Subjekt jeder Theologie, die den Anspruch erhebt, christlich zu sein“ (: 18).

Wie das konkrete Verhältnis zwischen Jesus Christus als dem „Subjekt jeder Theologie“ und dem altkirchlichen Ansatz vom NT als Begründung der Christologie aussieht, bleibt bei Popescu leider offen. Deutlich ist, daß er beides festhalten möchte: die anthropozentrische Denkweise, die in dem Referat Templetons radikal zum Ausdruck kam, und die Daseinsberechtigung von Theologie und Mission als *christlicher* Theologie und *christlicher* Mission durch einen nicht näher definierten Grundbezug zum Neuen Testament und seinem Christusbild. Diese Grundentscheidung für die (wie auch immer geartete) offenbarungstheologische Bedeutung biblischer Texte setzt der radikalen Sichtweise Templetons eine gewisse Grenze, ohne sie jedoch grundlegend zu korrigieren. Nach der Ansicht Popescus war diese Klärung „für unsere Konsultation sehr wichtig und entscheidend“ (: 17). „In diesem Licht wird die Konsultation einen wichtigen und substantiellen Beitrag zur christlichen Mission in der heutigen Welt bringen“ (: 19).

C. Mission als das Geheimnis Gottes in der Welt (A. Webster)

In der Mission geht es nach Alan Webster, einem anglikanischen Dekan, nicht darum, die Welt zu bekehren, sondern „die ... Welt so zu lieben, daß wir Gott in ihrem Menschsein entdecken“ (: 24). Man erkenne heute - im Gegensatz zu früheren Missionsverständnissen - „das Geheimnisvolle an der Situation des Glaubens in unserer Welt“ (: 20). Wie kommt er zu diesem Verständnis?

Die geheimnisvolle Mission der zweiten Unschuld. Die Situation des säkularisierten Europa beschreibt Webster in Anlehnung an den anglo-irischen Dichter W.B. Yeats: „Die Dinge zerbrechen; das Zentrum hält nicht mehr zusammen; Reine Anarchie bricht über die Welt herein. Die blutgefärbte Welle bricht los, und überall ertrinkt die Zeremonie der Unschuld; die Besten überzeugen nicht mehr und die Schlechtesten sind voller Leidenschaft.’ Yeats glaubt, daß die Unschuld verloren gegangen ist, daß (sic) die heilige Schrift nicht mehr als verbalinspiriert betrachtet wird“ (: 20). Der Verlust von Unschuld und Verbalinspiration scheint für Webster sowohl zusammenzuhängen als auch unausweichlich zu sein. Er macht keinen Versuch, dieser Situation aus kirchlicher Perspektive etwas entgegenzusetzen oder sie näher zu differenzieren. Die Kirche ist Teil der Welt und hat mit ihr den Verlust der Unschuld und der Bibel als theologischer Grundlage erlitten. Worin besteht dann die missionarische Botschaft der europäischen Kirchen? Webster antwortet: „Könnte es ... nicht sein, daß wir eine zweite Unschuld im Blick auf Gott und Jesus Christus entdecken, wenn wir erkennen, daß hinter unseren persönlichen Beziehungen ein Geheimnis steht, das zwar schwach und verborgen, aber doch echt ist“ (: 20). Mission also als geheimnisvolle, verborgene Wirklichkeit mitten in dem Zusammenbruch der westlichen Kultur? Wie versteht Webster diese Wirklichkeit?

Mission als pluralistischer, privilegienfreier Dienst. „Das anglikanische Missionsverständnis beginnt mit dem auserwählten Volk und seiner Erwählung zum Dienst und nicht zu Privilegien. ... Der Bund wurde nicht als Privileg betrachtet, sondern als Weg zur opfernden Liebe und zum erlösenden Leiden“ (: 21). Damit ist ein wichtiger Grundzug von Websters Verständnis genannt: *Mission als Dienst*. Anhand der drei biblischen Grundtexte der Konsultation führt er dieses Verständnis weiter aus. Kolosser 1, 19 betone sowohl daß „Christus die universale Macht über alles Leben habe als auch „daß Gott sich mit Fragen von Frieden und Gerechtigkeit befasst und das Schlimmste erleiden wird, damit Recht und Liebe siegen. Damit hat die Kirche genauso wenig ein Privileg wie das alte Israel. Nur wenn sie zu dienen bereit ist und die Welt so liebt, wie sie ist ... kann sie an Gottes Aufgabe teilhaben“ (: 21). Nach Webster kann nur eine religionspluralistische Kirche, die die Wahrheit in allen Religionen erkennen kann, der Welt auf diese Weise dienen: „In einer exklusiven Kirche kann der Wille Gottes für unser heutiges Europa nicht erfüllt werden - in der Praxis bedeutet das, wie in Nordirland, daß eine exklusive Kirche verhindert, daß Menschen den göttlichen Willen verstehen“ (: 22). *Mission* muß für Webster also von einer *religionspluralistischen Grundlage* ausgehen.¹⁶⁹

Kosmische Spiritualität: Alles wird gut. In Matthäus 28, 18ff sieht Webster die „Verheißung der göttlichen Gegenwart“ und interpretiert sie im Sinne einer kosmischen Spiritualität, der er durch die Worte der englischen Mystikerin Juliana von Norwich Ausdruck verleiht: „alle werden gut sein, und alles wird gut sein, und jede Seinsweise der Dinge wird gut sein.“ Für Webster gehört „die Gewißheit, daß alles Leben und die gesamte Geschichte unseres Planeten und des ganzen Universums von Bedeutung ist, ... zu den wesentlichen Glaubensüberzeugungen“ (: 23). Auf dieses Basis stehend, solle die Kirche „eine ausschließlich materialistische und innerweltliche Lebenseinstellung herausfordern“ und sich für die Armen einsetzen. Das neue Gebot der Liebe in Johannes 13 versteht Webster nicht in Richtung auf innerkirchliche Bruderliebe, sondern dahingehend, daß „Gott in jedem Menschen am Werk ist. Wenn der Text ‘keiner kommt zum Vater denn durch mich’ zur Rechtfertigung für exklusive christliche Religionsgemeinschaften ... benutzt wird, ist dies ein Mißverständnis des Handelns Gottes, das vielmehr bei Frauen, Männern und Kindern, die vielleicht zu gar keiner Kirche gehören, zu spontaner und oft unbewußter Liebe Gottes führt“ (: 23). *Mission* bedeutet für Webster darum nicht, „das Evangelium in die Welt draußen zu tragen, sondern die äußere Welt so zu lieben, daß wir Gott in ihrem Menschsein entdecken.“ Dieses Verständnis der *Mission* gewinnt Webster durch eine Interpretation der Bibeltexte, die ausgerichtet ist am Denken „unserer Zeit“ und im Gegensatz steht zu dem, was man „zu Beginn des Jahrhunderts“ dachte (: 20).

D. Mission als Himmel-Werdung der Welt (theosis) (P. Vassiliadis)

Petros Vassiliadis von der griechisch-orthodoxen Kirche möchte in seinem Beitrag, den er von den drei genannten Bibeltexten her entfaltet, „nicht den ‘orthodoxen’ Gesichtspunkt

¹⁶⁹ Hier stellt sich die Frage, ob Webster in seiner Zusammenschau von Pluralismus, Exklusivismus und dem Nordirland-Problem, die Dinge nicht zu sehr vereinfacht und die notwendige Unterscheidung zwischen „Person-Toleranz“ und „Sach-Toleranz“ nicht trifft (vgl. Hempelmann 1995: 156; 1996: 31).

vorstellen, sondern eher vertreten, was meiner Meinung nach ... der Ansatz der 'einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche' gegenüber unseren missiologischen Problemen gewesen wäre" (Vassiliadis 1988: 25). Bevor er auf die einzelnen Bibelstellen eingeht, legt Vassiliadis seine *grundlegende trinitarische Missionstheologie* dar, die er als Korrektur eines anthropozentrisch-expansionistischen Missionsverständnisses sieht. Die „in weiten Kreisen akzeptierte“ Auslegung des Missionsbefehls Jesu in Mt. 28, die einen Gegensatz schaffe zwischen der Mission Jesu und der darauffolgenden Mission der Menschen, hält er für einseitig und in ihren Folgen fatal: „Die Folge davon war, daß das individualistische und anthropozentrische Verständnis des 'Jünger-machens' übergebührlich hervorgehoben wurde mit dem Ergebnis, daß unsere christliche Mission in der Vergangenheit eine expansionistische Einstellung vertreten hat ..., die den geistlichen Charakter der Sendung unserer Kirchen unterwandert haben“ (: 26).

Demgegenüber müsse die „trinitarische Dimension der Sendung der Kirchen betont“ werden. Für Vassiliadis liegt die einzig legitime Begründung der christlichen Mission und Auslegung von Matthäus 28 darin, „daß wir diesen Auftrag als Projizierung des gemeinschaftlichen Lebens, wie es in der heiligen Trinität besteht, auf menschliche Bedingungen verstehen.“ Das Subjekt der Mission sei weder der Einzelne noch die Kirche, sondern „der Dreieine Gott“. Die Menschheit und die Kirche hätten an seiner Sendung teil, weil Gott es „in seiner göttlichen Ökonomie bewußt entschieden hat, durch uns zu handeln“. Gottes Sendung ist darauf ausgerichtet, „die Menschheit und die Schöpfung ... in diese Gemeinschaft mit Gottes eigenem Leben einzubeziehen. Diese Aussage hat einschneidende Auswirkungen auf unser Missionsverständnis: die Mission ist nicht hauptsächlich auf die Ausbreitung ... von intellektuellen Überzeugungen, Lehren, sittlichen Anweisungen etc. ausgerichtet, sondern auf die Vermittlung des in Gott existierenden Gemeinschaftslebens.“ Von dieser Grundlage ausgehend entwickelt er sein Missionsverständnis im Bezug zu Mt. 28, Kol. 1 und Joh. 13.

1. Die Mission Gottes auf Erden (Matthäus 28)

Mission als liturgische Feier der Auferstehung. Ein grundlegendes Motiv des Missionsverständnisses in Mt 28 ist das *Auferstehungsereignis*. Daraus schlußfolgert Vassiliadis: „Zu unserem evangelistischen Zeugnis gegenüber der Welt sind wir nicht berufen, weil damit das Kerygma von Jesus von Nazareth fortgesetzt wird, sondern aufgrund eines tiefen Verständnisses und einer tiefgehenden Erfahrung und im Licht der Auferstehung Christi“ (: 27). Vassiliadis sieht hier eine Spannung zwischen Kerygma und umfassender Auferstehungserfahrung als Grundlage der missionarischen Berufung.¹⁷⁰ Er fährt fort: „Deshalb besteht unsere Berufung nicht darin, religiöse Ideen zu verbreiten oder religiöse Sekten zu errichten, sondern Jesus Christus als den Herrn zu offenbaren und die Wirklichkeit seines Reiches in die Welt einzuführen“ (: 27).¹⁷¹ Hier wird die mystische Erfahrung der

¹⁷⁰ Es läßt sich fragen, ob diese Spannung wirklich vorhanden ist, oder ob „das Kerygma von Jesus“ und die „tiefgehende[...] Erfahrung der Auferstehung“ nicht gemeinsam Grund der missionarischen Beauftragung sind?

¹⁷¹ Damit hat er sicher recht. Doch wieder möchte ich fragen: läßt sich das Kerygma von Jesus gleichsetzen mit irgendwelchen religiösen Ideen? Sollten nicht Kerygma und Verwirklichung des Reiches Christi in der Welt zusammengehören? Jedenfalls wird deutlich, daß Vassiliadis hier eine Polarisierung zwischen Verkündigung und geistlicher Erfahrung schafft.

Auferstehung - in einem gewissen Gegensatz zum Kerygma - als eigentlicher Grund und Inhalt der Mission gesehen. Mit der Zusammenschau von Auferstehung und liturgischer Gemeinschaft erreicht seine Argumentation den Höhepunkt:

„Aus diesem Grund feiern wir auch an jedem Sonntag, wenn wir zum Gottesdienst in der eucharistischen Versammlung zusammenkommen, den Tag der Auferstehung Christi. Wenn wir also diese eucharistische Liturgie nicht nur als Sprungbrett für Mission betrachten, sondern ... als missionarisches Ereignis *par excellence*, nicht nur als echten Ausdruck für die göttliche Offenbarung, sondern als lebendige Vorwegnahme des kommenden Reiches, nicht nur als Mittel zur Vervollkommnung der einzelnen Gläubigen, sondern auch und vornehmlich als Mittel zur Verwandlung der Kirche als Gemeinschaft zum authentischen Ebenbild des Gottesreiches und durch die Kirche des ganzen Kosmos, dann wird auch deutlich, worin die eigentliche Aufgabe für unsere europäischen Kirchen besteht“ (: 27).

Mission als Menschwerdung Gottes. Ein weiteres missionstheologisches Motiv in Mt 28 ist nach Vassiliadis die Zusammengehörigkeit von *Menschwerdung und Vollmacht Christi* im Himmel und auf Erden. Die Vollmacht über Himmel und Erde, von der Christus in Mt 28, 18 spricht, sei nicht etwas, „was ihm verliehen wurde, sondern etwas, das er wiedergewonnen hat.“ D.h. Christus hatte die Vollmacht schon mit seiner Inkarnation. „Das bedeutet, daß zwischen der Herrschaft Christi und seiner Gegenwart in der Welt eine vollkommene Harmonie herrscht.“ Das Verhältnis zwischen Christus und der Welt ist von Immanenz und Transzendenz gleichzeitig geprägt: die Kirche habe immer die Überzeugung vertreten, „daß Christus gegenüber der Welt völlig transzendent bleibt, aber gleichzeitig in ihr immanent und gegenwärtig ist. ... Damit wird der transzendente und auferstandene Christus zur Antriebskraft für die Mission in der Welt.“ Mission ist demnach die immanente Verwirklichung des transzendenten Christus. Denn: „Transzendenz ohne Immanenz führt ... zur Säkularisierung der Welt, weil damit die Welt ihre durch Schöpfung, Menschwerdung und Neuschöpfung erworbene Heiligkeit verloren hat und auf einen rein materiellen Aspekt reduziert wird“ (: 27). Umgekehrt führt eine rein immanente Christologie dazu, daß „die Kirche ihre prophetische Bedeutung verliert und einfach auf eine soziale Bewegung reduziert wird“ (: 28). Die Mission der Kirche beruht also auf der Menschwerdung Gottes in Christus und vollzieht sie in der Welt nach. Mission wurzelt in der Menschwerdung Gottes und nimmt teil an der „Gottwerdung“ (theosis) der Welt.

Mission als eschatologisches Ereignis. Die Ausrichtung der Mission auf „alle Völker“ kennzeichnet nach Vassiliadis ihren eschatologischen Charakter. In dieser Hinsicht bestehe zwischen der Mission Jesu und der Heidenmission der Gemeinde kein Unterschied. „In allen neutestamentlichen Zusammenhängen ist die Mission ... ein ‘eschatologisches’ Ereignis“ (: 28). Daß eschatologische Orientierung und Evangelisierung zusammengehörten, zeige sich bei Paulus, der „das Anbrechen des Reiches für die nächste Zukunft erwartete, aber trotzdem weitreichende Pläne zur Evangelisierung der ganzen römischen Welt aufstellte und ausführte.“ Der Horizont der Mission ist „immer die Verklärung des gesamten Kosmos, der Menschheit und der Natur gleichermaßen ..., durch die die ursprüngliche Schönheit und Harmonie wie vor dem Sündenfall wieder hergestellt wird.“ Vor diesem Horizont würde die „heikle Frage nach der Beziehung zwischen Evangelium und Kultur ... zweitrangig“. Der Pluralismus könne unter der Voraussetzung der Vollendung als Vorletztes „bewertet und

akzeptiert“ werden. Mission, die vom Eschaton her geschieht, kann also in Gelassenheit und Aktivität zugleich geschehen.¹⁷²

Mission als Sakrament und neuer Bund. Als letztes missionstheologisches Motiv in Mt 28 kennzeichnet Vassiliadis die „Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes“ und das „Lehren der Gebote Christi“. Beide historischen Handlungsweisen seien miteinander verbunden, indem sie „verweisen auf das Reich Gottes“ (: 28). Durch die Taufe als sakramentalen Initiationsritus werde der Mensch Teil der „kleine[n] Herde, die die gesamte Welt in das Gottesreich verwandeln wird, genau wie ‘ein wenig Sauerteig den ganzen Teig durchsäuert‘“. Das Lehren der Gebote Christi dürfe nicht als „Übertragung doktrinäer und moralischer Werte“ verstanden werden, sondern als Ausdruck des neuen Bundes durch die Inkarnation Christi, den Matthäus hier „als den Neuen Moses des Neuen Israels“ darstelle. Taufe und Lehre, Sakrament und Bund seien beide Ausdruck und Hinweis auf die Realität des Reiches Gottes in der Welt. Deshalb könne es „für die Mission unserer europäischen Kirchen ... keinen anderen Willen Gottes geben als das Kommen seines Reiches ‘überall auf der Erde, damit der Irrtum zerstört wird und sich die Wahrheit durchsetzt, damit alles Böse vertrieben wird und die Tugend wieder einkehrt, und von nun an kein Unterschied mehr sein soll zwischen Himmel und Erde‘“ (: 29). Damit ist auch das konkrete sozial-politische Engagement der Kirche in der Mission angesprochen. Die Durchsetzung des Willens Gottes in der Welt wird nicht - wie in der apokalyptischen Literatur - „ein für allemal im Eschaton durch die Verwandlung des Kosmos eintreten, sondern als konkret historisches Ereignis bei Anbruch des Gottesreiches und den sich daraus ergebenden Bemühungen der Kirche, als echten Ausdruck dieses Reiches allen noch bestehenden Unglauben und alle Ungerechtigkeit auszuschalten“ (: 31). Mission ist also die Erd-Werdung des Himmels und die Himmel-Werdung der Erde.

Insgesamt wird deutlich, daß die Mission der Kirchen in Europa Teilhabe an der Mission der trinitarischen Gemeinschaft in der Welt ist, die grundlegend in der Menschwerdung Gottes in Christus geschehen ist. Weil Gott Mensch wurde, soll die Erde zum Himmel, zum Reich Gottes werden. Davon zeuge die Auferstehung Christi. Diese christologisch-kosmische Realität wird in der sonntäglichen eucharistischen Auferstehungsfeier der versammelten Gemeinde vorweggenommen und verwirklicht. Dort geschieht das Herz der Mission. Alles andere, Taufe, Lehre und soziales Engagement geschieht von dorthier und im Blick auf die Vollendung.

2. Das Heil Gottes für den Kosmos (Kol 1)

Im Zusammenhang mit Kolosser 1, 19-20 wendet sich Vassiliades dem Heilsverständnis (Soteriologie) der Mission zu. Er kritisiert die „*extra nos-pro nobis*-Formel“, die er für die „passive Rolle der europäischen Kirchen in den sozio-politischen-ökonomischen Entwicklungen“ verantwortlich macht. Der „entscheidende Punkt des Heils“ habe sich „von

¹⁷² Der Aspekt des Gerichtes Gottes, der auch in diesen Zusammenhang gehören würde, findet hier allerdings keine Erwähnung. Dadurch scheint Vassiliadis' Missionsverständnis kein Moment der Dringlichkeit zu enthalten (vgl. dagegen Stott 1988 auf der ELCOWE).

der Menschwerdung ... auf den konkreten Augenblick des Todes Jesu am Kreuz verlagert“. Damit hätten sich Christologie und Soteriologie voneinander getrennt. „Mit dem Verlust der christologischen Dimension im Verständnis der christlichen Mission haben wir auch die ganzheitliche und kosmische Dimension des Heils verloren.“ Diese Dimension sieht er in der paulinischen Theologie jedoch deutlich enthalten. Einen Höhepunkt des christologisch-kosmischen Heilsverständnisses bilde Kol 1, 19-20.

Christus ist das Bild Gottes (eikon theou). Dort werde zunächst deutlich, daß „die Menschwerdung Christi“ das Mittel der Offenbarung Gottes sei. Christus sei das „Tor, durch das der Mensch in die Gotteserkenntnis eintritt.“ Dies würde im christlichen Osten dadurch versinnbildlicht, daß „die Ikone von Christus eine Ikone von Gott“ ist (: 30).

Das Kreuz: sozio-politische Implikationen. Bedeutsam ist weiterhin die theologische Interpretation des Todes Christi durch Paulus. Das Kreuz, „dieses schreckliche, herabwürdigende und demütigende Symbol der römischen Gesellschaft“ sei für Paulus „zum entscheidenden Paradigma“ geworden, „zum wichtigsten Element der göttlichen Ökonomie.“ Vassiliadis äußert sich jedoch nicht über die inhaltliche Bedeutung des Kreuzes und seiner Interpretation bei Paulus für das Heil. Er spricht lediglich - ohne weitere Ausführung - von den „sozio-politischen Folgen, mit denen dieses demütigende Symbol in der damaligen Gesellschaft in Verbindung gebracht wurde“ (: 31). Nicht so sehr der Kreuzestod Jesu selbst, sondern seine „soziologischen Auswirkungen“ sind für Vassiliadis bezüglich des Erkennens „unserer missionarischen Aufgabe“ wichtig. Hier kommt m.E. eine Tendenz zum Ausdruck, die Rechtfertigungslehre zugunsten der Inkarnationslehre in den Hintergrund zu stellen. Vassiliadis selbst meint, daß durch „die alte 'sola-fide'-Rechtfertigungstheorie ... , so wichtig sie auch sein mag, ... in Wirklichkeit der inkarnationsbezogene/sozio-kosmische Aspekt“ der Lehre des Paulus „in den Hintergrund gedrängt“ worden sei (: 36).

Bereits heute - erst dann: soteriologische Dialektik. Schließlich wendet sich Vassiliadis noch dem „Friedenmachen“ Gottes mit dem Kosmos zu. Diese Friede besteht bereits in der „Alleinherrschaft Christi über den ganzen Kosmos“ (: 31). Vassiliadis meint, daß Paulus im Gegensatz zur jüdisch-apokalyptischen Literatur den „Frieden und das endgültige Heil“ nicht „als Ereignis betrachte, daß ein für allemal im Eschaton durch die Verwandlung des Kosmos“ eintrete, sondern „als konkretes historisches Ereignis bei Anbruch des Gottesreiches“, d.h. im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi. Aus dieser christologisch-soteriologisch-kosmologisch „vorgeschalteten“ Tatsache erwächst die „missio“ der Kirche, ihre „Bemühungen...“, als echten Ausdruck dieses Reiches allen noch bestehenden Unglauben und alle Ungerechtigkeit auszuschalten.“ Aus der christologisch-kosmologischen „Vorschaltung“ erwächst die eschatologische Gelassenheit: „Man ist fest davon überzeugt, daß trotz aller Schwierigkeiten am Ende Gottes Volk 'über die Erde herrschen wird'.“ Dadurch wird verhindert, „daß das christliche Heilsverständnis zu einer Illusion wird oder nur auf das geistliche Leben beschränkt bleibt.“ Hier kann Vassiliadis dialektisch reden. Einerseits: „Das Heil ist erst dann angebrochen, wenn der Satan und seine konkreten Formen in der Geschichte nicht mehr auf der Erde herrschen und ihren Platz für die Herrschaft des Lammes freigemacht haben.“ Andererseits: „Die Besonderheit des Kolossertextes liegt darin, daß dieser Zustand der Rückkehr des Kosmos zu seiner ursprünglichen Harmonie bereits heute Wirklichkeit ist“. Undeutlich bleibt hier, in welcher Form das eschatologische Heil „bereits heute Wirklichkeit

ist“. Hier ist wohl vor allem an die eucharistische Gemeinschaft (s.o.) zu denken. In der dialektischen Spannung zwischen „bereits heute“ und „erst dann“ vollzieht sich die christologisch-kosmische Mission der Jünger Jesu, die nach Mk 16, 15 ausgesandt wurden, „um der gesamten Schöpfung die frohe Botschaft zu verkünden“ (: 32)

3. Die Gemeinschaft Gottes in Liebe (Joh 13)

Viele Dichotomien der Theologie - wie die zwischen Glaube und Liebe, Orthodoxie und Orthopraxis - würden nach der Ansicht Vassiliadis erst gar nicht auftreten, „wenn wir .. als Ausgangspunkt die höchste axiomatische Definition unserer trinitarischen Theologie nehmen“ (: 33). So wie die heilige Trinität Grundlage der Mission und des Heils ist, so ist sie auch Grundlage der Kirche als liebender Gemeinschaft. „Von ihrem Wesen her darf die Kirche nicht das weltliche Ebenbild säkularer Organisation widerspiegeln, die auf Macht und Herrschaft beruht, sondern das kenotische Ebenbild der Heiligen Dreifaltigkeit, das sich auf Liebe und Gemeinschaft stützt“ (: 33).

Ein charismatisch-eschatologisches Gemeindeverständnis. Die „Urkirche ... der apostolischen und nachapostolischen Periode“ verstand sich als solch eine Gemeinschaft der Liebe, als „echten Ausdruck des Volkes Gottes“ und nicht als Organisation. Davon zeugen Begriffe wie die „Heiligen“, die „Auserwählten“, „die königliche Priesterschaft“, die das Volk Gottes im Unterschied zu den „Menschen der äußeren Welt“ kennzeichnen (: 34). „In dieser Anfangsperiode gehören also die Mitglieder der christlichen Gemeinschaft nicht nur zur Kirche ..., sondern sie *sind* die Kirche.“ Das Neue Testament kennt viele Bilder für „das charismatische Verständnis der Kirche“: Leib Christi, Weinstock und Reben, Hausgenossen des Glaubens, Braut Christi, kleine Herde etc.. Die Betonung bis hin zum „episkopozentrischen Kirchenverständnis des Ignatius als einer eucharistischen Gemeinschaft“ auf dem charismatisch-eschatologischen, nicht dem hierarchischen Wesen der Kirche. „Die ... Gemeinde verstand sich als Widerspiegelung des Gottesreiches auf Erden“ (: 35). In dieser Ausrichtung (und dann in der Konzentration auf die Eucharistie) und nicht so sehr in der „Frage der Organisation und Struktur der Kirche“ sieht Vassiliadis die Zukunft für eine gemeinsame Mission der Gemeinde in Europa.

Das Reich Gottes: tiefster Grund der Gemeinsamkeit. Als liebende Gemeinschaften müssen die Kirchen „ihre selbstsüchtigen Anliegen vergessen und zu einem ‘gemeinsamen’ evangelistischen Zeugnis übergehen. Denn das „Entscheidende“ seien nicht der Glaube an oder die Annahme der Liebe Gottes, sondern die Praxis und das „Beispiel davon in der Welt“. Der tiefste Grund für Gemeinsamkeit und Einheit liegt darin, daß „das letzte Ziel und die Existenzgrundlage der Kirche weit über konfessionelle, weit über christliche Grenzen und sogar über den religiösen Bereich an sich hinausreicht - es ist die Verwirklichung des Gottesreiches, es ist die Projizierung der inneren Dynamik der Liebe und Gemeinschaft der Heiligen Trinität in die Welt und in die kosmischen Realitäten hinein“ (: 35).

E. Mission als Koalition für christologisch-kosmische Fülle (Sektion 1)

1. Überwindung der Dilemmata (Das Vorbereitungspapier)

Als Arbeitsgrundlage für Sektion 1 hatte der Studienausschuß der KEK Kolosser 1, 19-20¹⁷³ ausgewählt (Popescu 1988: 5). Durch diesen Text sollte die „ganzheitliche und kosmische Dimension“ des Heils zum Hintergrund der Diskussion werden. Auf diesem Hintergrund sollten vier Probleme des säkularisierten Europa behandelt werden: (1) das Dilemma der Kirchen: Sekten und religiöse Bewegungen, (2) das Dilemma zwischen Glaube und Wissenschaft, (3) das Dilemma zwischen Spiritualität und gesellschaftlicher Verantwortung, (4) das „Dilemma zwischen der derzeitigen und der zukünftigen Welt“. Die Ursache all dieser Probleme sieht man darin, daß „das Christentum seine gesellschaftliche und öffentliche Dimension verlor ... und sich zu einer Privatreligion entwickelt hat, die sich einfach um das Heil der Seele des Einzelnen und nicht um das der Schöpfung kümmert“ (: 6). Darauf soll nun eine Antwort gesucht werden.

2. Die Verkündigung ist zentral in der Versöhnung des Kosmos (H. D. Beeby)

Bibel und Mission: hermeneutische Axiome. H.D. Beeby beginnt seinen Vortrag zu Kolosser 1 mit einer Feststellung bezüglich biblisch-hermeneutischer Grundvoraussetzungen auf der KEK-Konsultation: „Ich nehme an, daß ich bei uns keinen Konsens voraussetzen kann im Hinblick auf die Frage, wie eine Bibelarbeit vorgenommen werden sollte, oder welche Axiome ... uns leiten sollten.“ Darum weist er auf seine eigenen „postkritischen“ Überzeugungen bezüglich biblischer Hermeneutik hin: (1) *Kanonische Interpretation*: „Die ganze Schrift [legt] sich selbst aus“ (Beeby 1988: 37). (2) *Post-gläubige Interpretation*: Ausgangspunkt der Auslegung sollte sein, daß „jemand bereits ‘credo’ zu Christus als der Wahrheit und zur Bibel als (in gewissem Sinne) Gottes Wort“ gesagt hat. Im Konfliktfall sollte im Licht des „credo“ und nicht „im Licht irgendeiner Ideologie, die nichts mit dem christlichen Bekenntnis zu tun hat“ entschieden werden. (3) *Ökumenische Interpretation*: Es geht darum, von allen Bibelauslegern, die „credo“ gesagt haben, zu lernen. Auf dieser hermeneutischen Grundlage ist für Beeby die Bibelauslegung der Maßstab der Mission: „Mission, die nicht biblisch motiviert und kritisiert wird, [ist] gefährlich und möglicherweise dämonisch“. Umgekehrt möchte er die Bibel von der Mission her verstehen: „Eine Bibel, die als Antrieb zur Mission betrachtet wird, ist vielleicht am besten interpretiert und verstanden, wenn man die Mission als einen Schlüssel erkennt, der die Bibel aufschließt“ (: 37).

Auf dieser Grundlage interpretiert Beeby Kol 1,19-20 im „Rahmen der gesamten Erfahrungen der Kirche - mit besonderer Betonung ihrer missionarischen Erfahrung.“ Er hält den Text für missionstheologisch zentral, weil er „uns die missionarische Aufgabe an ihrer breitesten Stelle“ zeigt: „die Versöhnung aller Dinge im Himmel und auf Erden“, und zugleich deutlich macht, „daß diese unermessliche Anstrengung sich um die schmale Achse

¹⁷³ „Denn es war das Wohlgefallen der ganzen Fülle, in ihm zu wohnen und durch ihn alle Dinge mit sich zu versöhnen- indem er Frieden gemacht hat durch das Blut seines Kreuzes, - durch ihn, es seien die Dinge auf der Erde oder die Dinge in den Himmeln.“ (Kolosser 1,19-20)

des Kreuzes dreht. Das dünne Kreuz, das den einzelnen rettet, ist dasselbe Kreuz, das alle Dinge rettet“ (: 39).

Mission zwischen Schöpfung und Neuschöpfung. In Kolosser 1, 15-17 sieht Beeby die Spannung zwischen Schöpfung und Erlösung, die voneinander unterschieden, aber nicht getrennt werden können, „weil sie beide denselben Schöpfer, denselben Retter zu eigen haben. Die beiden Bereiche sind unauflöslich miteinander verbunden ... in einer ... schrecklichen Spannung. Wir haben es mit demselben Herrn zu tun, aber mit zwei Herrschaftsgebieten“ (: 39). Diese Spannung wird eines Tages aufgelöst werden, doch in der Gegenwart „bleibt die Dualität nicht nur bestehen, sondern ist ein unerläßlicher Bestandteil der Mission der Kirche. ... Wir leben in einem Bund, den wir mit Tieren und Pflanzen teilen und predigen einen Bund im Blute Christi“ (: 40).

Die Zentralität der Verkündigung in der Mission kosmischer Versöhnung. Kolosser 1, 19-20 spricht von der „Versöhnung“, die „vor dem Hintergrund des gesamten biblischen Kanons verstanden werden muß“. Nun entwickelt Beeby eine kurze heilsgeschichtliche Übersicht, die von einer fast technisch-neutralen Terminologie geprägt ist. In der ursprünglichen Harmonie der Schöpfung identifiziert er fünf intakte Beziehungen: „die Schöpfungsbeziehung, die religiöse, die soziale, die ökologische und die psychologische“. Dann tritt ein „kosmischer Fehler“ auf, „der nichts in der Schöpfung unbeeinträchtigt läßt. Die Harmonie hat die fünf Beziehungen verlassen.“ Der kosmische Fehler unterlief in der „Beziehung zwischen Mensch und Gott“, die damit als das schwächste und zugleich bedeutendste Glied in der Beziehungskette offenbart wird. Erst durch den Tod und die Auferstehung Jesu Christi sei es endgültig möglich gewesen, diesen Fehler zu „beheben“. Durch die Mission der Kirche werde „diese Behebung bekanntgemacht“. Auf diese Weise bekommt die Mission für Beeby einen zentralen Stellenwert in der Welt. Sie ist „keine begrenzte Mission“, sondern sie verhilft dazu, „wieder ein richtiges Verhältnis zum Kosmos zu finden“ (: 41). Warum? Weil die Versöhnung aller Dinge an der Stelle beginnen müsse, wo „die Krankheit in sie eingedrungen ist - am Schnittpunkt der Religion: der Beziehung zwischen Gott und Mensch. Um die Psyche zu heilen, die Umwelt wiederherzustellen, um der Gesellschaft Frieden zu bringen und den Fluch von der Schöpfung wegzunehmen, muß die Menschheit erst das Evangelium hören, glauben und versöhnt werden“ (: 40).

Die Mission der Kirche ist so weit wie die Welt, ihre „Achse“, „ihren Anfang, ihre Mitte und ihr Ende“ hat sie jedoch im Tod und der Auferstehung Christi und der Aufforderung der Welt zum Glauben an ihn. Diese Erkenntnis wendet Beeby auf „die Kontroverse um die widersprüchlichen“ Missionsmodelle an (: 42). Er hält es für schädlich, durch die Entgegensetzung z.B. von Seelsorge am Einzelnen und Arbeit für Gerechtigkeit und Frieden, missionstheologische Dichotomien zu schaffen, die besonders für den Westen typisch seien. Er beobachtet eine Atomisierung der Missionsmodelle und fragt: „Wie antworten wir als Missionare darauf? Suchen wir uns das Beste aus? ... Gibt es ein dominantes Modell, das nicht zu einer weiteren Teilung führt, sondern zu einem Zentrum, in dem andere Modelle Einheit und Übereinstimmung finden?“ Beeby meint, daß ausgehend von Kolosser 1 „der Verkündigung ein gewisser Vorrang gegeben werden muß, aus dem einfachen Grund, weil die wahren Motive, der Sinn und die Kritik der Mission fehlen, wenn die einfachen Tatsachen des apostolischen Predigens nicht bekannt und nicht zum zentralen Anliegen gemacht werden. ...

Vielleicht hatte Paulus dies im Sinn, als er sich entschloß 'nur den Einen zu kennen - Christus, und ihn als Gekreuzigten'" (: 42).

Die Aufklärung als Beginn eines finsternen Zeitalters. Die „Throne, Herrschaften, Mächte und Gewalten“, von denen Paulus spricht, versteht Beeby als „Kreaturen“, die zu Götzen, zu einem Ersatz für Gott, wurden. „Alle Kreaturen haben diesselbe Mehrdeutigkeit, die in den Mächten und Gewalten zu finden ist. Die Natur z.B. ist gesegnet ..., ist aber gleichzeitig eine Bedrohung und eine Verführerin. ... Das Gesetz ist gut, aber es ist auch ein Stolperstein, ... Könige sind gut ..., aber müssen sorgfältig beobachtet werden ..“ (: 41). Alle diese Mächte kommen unter die Versöhnung Christi und werden so teil seiner „Wiederaufrichtung und der Re-Kreatio“, die er - „Wunder über Wunder“ - durch seinen Leib, die Kirche, wirkt. Die missionstheologische Anwendung sieht Beeby hier in der Beziehung zwischen Evangelium und Kultur. Die Kultur - die „geschaffenen Mächte“ - sind sozusagen der „Grundstoff“ der Umwandlung, die durch die Mission geschieht: „Die kolossische Kultur wird in ihrem bedrohlichen Aspekt beurteilt, aber gleichzeitig als erlösbar dargestellt. Christus erlöst 'alle Dinge', weil 'alle Dinge' ihm als Schöpfer gehören“ (: 43). Beeby sieht in Kolosser 1 die Aufforderung „zur Mission auf immer tieferen Ebenen ... : nicht nur „am Einzelnen, an Gruppen, an den Strukturen der Gesellschaft“, sondern „an den verborgenen Anschauungen, die eigentlich unsere Gesellschaften kontrollieren“. Was könnte das in der Kultur Europas bedeuten? Beeby spricht hier die *Aufklärung*, den *Pluralismus* und die „*Tagesordnung der Welt*“ an. Er fragt, ob nicht „die sogenannte 'Aufklärung' ... der Beginn eines neuen finsternen Zeitalters für das öffentliche Leben war“, die den „Christus aus dem öffentlichen Bereich entfernte und ihn in die private Sphäre verwies“? Er fragt, ob nicht Paulus gegen eine pluralistische „Hindu-Lösung“ gekämpft habe, in der wir für Jesus „einen Platz in unserem kulturellen Pantheon der Mythen und Idole“ finden? Er fordert: „Christus darf nicht mit den Mächten und Gewalten verwechselt werden, noch weniger sollte er ihnen angeglichen werden. Sie müssen durch ihn verwandelt werden“ (: 43). Schließlich weist er auf Paulus' kritische Offenheit für die Tagesordnung der Welt hin: „Er beurteilte das Bedürfnis, das er ansprach, im Lichte Christi, und Christus trat dem Bedürfnis auf die ihm eigene Weise entgegen. Paulus beharrte unnachgiebig darauf, daß, wenn die Welt die Tagesordnung vorschlug, es Christus war, der das Protokoll schrieb“ (: 43).

3. Mission als Koalition für die kosmische Fülle (Sektionsbericht)

Wie aufgrund der unterschiedlichen hermeneutischen Voraussetzungen zu erwarten war, hatte „die Gruppe Schwierigkeiten, gemeinsame Perspektiven und eine gemeinsame Sprache für die Verknüpfung der Mission der Kirche mit der Botschaft des Kolosserbriefes zu finden“ (KEK II 1988: 54). So versuchte man einen gewissen Konsens missionstheologischer Erwägungen um bestimmte „Schlüsselworte“ (Fülle, Christus, Versöhnung, Ärger) zu gruppieren.

Mission als Koalition für Lebensfülle. Man entdeckte das Wort „Fülle“ „als ein äußerst wichtiges Schlüsselwort im Missionsdenken der europäischen Kirchen“. Das menschliche Verständnis von der Fülle des Lebens im europäisch-säkularen Kontext (Arbeit, Geld, Frieden, Freiheit, Freunde, Gesundheit, Vergebung, Gebet, Lachen etc.) decke sich an vielen Punkten mit der Fülle Gottes in Christus. Missionarische Aufgabe der Kirchen sei es, „auf die Stimme der von solcher Fülle Ausgeschlossenen zu hören“ und dann in einer Koalition mit

anderen Gruppen in das „Ringeln für das Gute“ einzutreten. Die Arbeit von „Ökologische[n] Bewegungen, Friedensbewegungen und andere[n] auf Humanisierung drängende[n] Bewegungen“ sei auch „als ein Ringeln für das Reich Gottes [zu] interpretieren“ (: 55).

Der kosmisch-geistliche Prozeß der Fülle. Wie die „Fülle“ in Bezug zu Jesus Christus zu verstehen sei, konnte in der Gruppe nicht geklärt werden, da die „Botschaft der Schrift durch ‘Idiome des Hören’ zu uns kommt, so daß Verständnisse der Wahrheit verschieden sind.“. Nach christlichem Verständnis sei die „Wahrheit nicht in intellektuellen Systemen, sondern in der Erfahrung der Person Jesu Christi zu finden“. Obwohl diese Erfahrungen unterschiedlich seien, sei Pluralismus nicht der richtige Ausdruck. Es wurden „zwei Tatsachen“ festgehalten: Erstens, „die Wirklichkeit der Versöhnung durch das Kreuz Jesu ist da“, zweitens, das Ziel der Mission ist ein dynamischer Prozeß der Fülle, der aufgrund der Inkarnation und Auferstehung durch den Heiligen Geist in der Welt verwirklicht wird.

Kosmische Versöhnung. Die bereits geschehene Wiederherstellung der „fundamentale[n] Beziehung zwischen Menschheit und Gott und der zwischen der ganzen Schöpfung und ihrem Schöpfer“ durch die „Inkarnation und Erlösung“ ist die Grundlage für ökologische, soziale und psychologische Versöhnung. Hier werden die Gedanken Beebys verarbeitet, allerdings ohne seine Betonung glaubensweckender Verkündigung aufzunehmen, die er so ausgedrückt hatte: „Um die Psyche zu heilen, die Umwelt wiederherzustellen, um der Gesellschaft Frieden zu bringen und den Fluch von der Schöpfung wegzunehmen, muß die Menschheit erst das Evangelium hören, glauben und versöhnt werden“ (: 40). Die Notwendigkeit auch mit Gott und nicht nur „immanent“ versöhnt zu werden, also die Notwendigkeit einer Umkehr, einer Reaktion auf Gottes Ruf, tritt im Sektionsbericht zugunsten einer pauschalen Welt-Versöhnung mit Gott in den Hintergrund.

Kraft durch Annahme der Schwäche. Die Botschaft, daß Schwäche der Weg zu neuer Kraft ist, sei für einen „Kontinent, wo Stärke hochgeschätzt wird“ ein Ärgernis. Doch der Kolosserbrief mache deutlich, daß die Versöhnung der Welt nicht „durch irgendeine Art von Selbstvollendung“, sondern allein durch den Tod Christi am Kreuz bewirkt worden sei. Darum sei es die Mission der Kirche in Europa in Schwäche die Kraft der Liebe zu bezeugen. „Schwäche, Versagen oder Verzweiflung“ stellten nicht die „Feinde eines vollen Lebens“, dar. Erst durch die Annahme der Schwäche komme eine neue „Qualität der Beziehungen in sozialen, ökologischen und psychologischen Bereichen“ zustande (: 56).

Im Vorbereitungspapier sah man die Ursache der Dilemmata zwischen christlichem Glauben und säkularer Welt darin, daß „das Christentum seine gesellschaftliche und öffentliche Dimension verlor ... und sich zu einer Privatreligion entwickelt hat, die sich einfach um das Heil der Seele des Einzelnen und nicht um das der Schöpfung kümmert“ (: 6). Hier wurde impliziert, daß das „Heil der Seele des Einzelnen“ keine Auswirkung auf das Heil des Kosmos habe. Entlang dieser Vorgabe entwickelt der Sektionsbericht ein kosmisches Verständnis der Mission der Kirche in Europa, das die Spannungen zwischen Glaube und Welt weitgehend löst und Mission nicht mehr von dieser Spannung her definiert. Mission bedeutet also nicht Versöhnung der Menschen mit Gott. Die wahren Fronten der Mission verlaufen nicht mehr zwischen Gott und Welt, säkular und geistlich, sondern zwischen Macht und Ohnmacht, zwischen reich und arm, zwischen entfremdet und authentisch, ökologisch und ökonomisch.

F. Trinitarischer Weltprozeß oder missionarischer Gemeindebau? (Sektion 2)

1. Klärung der Spannungen (Das Vorbereitungspapier)

Sektion 2 wurde Matthäus 28, 18-20¹⁷⁴ zugeteilt. Auf dieser Grundlage sollten „drei wichtige Fragen für die Mission“ behandelt werden:

- Die *transzendente und immanente Beziehung Christi* zur Welt in „Königsherrschaft“ und „Präsenz“. Die vor allem von der ostkirchlichen Tradition betonte Präsenz Christi „verleiht dem Leben der Welt eine neue Wirklichkeit, die Gegenwart des Auferstandenen Christus, die Antriebskraft für die Mission ist“ (Popescu 1988: 6). Die Transzendenz Christi, sein Gegenüber zur Welt, ermöglicht der Kirche den „prophetische[n] Sinn ... für die Geschichte der Menschheit.“
- Die Spannung und *Beziehung zwischen „Evangelium und Kultur“*. Hier sieht man in der Missionstheologie zwei Tendenzen: einmal den Ansatz D. McGavrans, ethnisch-kulturelle Homogenität zu einem Prinzip des Gemeindebaus zu machen. Andererseits die Herausforderung, daß die „Herrschaft Christi ... sich ja gerade darin [äußert], daß unsere zahlreichen ethnischen und kulturellen Unterschiede ... in diese neue Wirklichkeit Eingang finden“, also die kulturelle Vielfalt der Gemeinde (Popescu 1988: 7).
- Die Spannung zwischen *praktisch-missionarischem Gemeindebau* („Vermarktungsstrategie“, „Proselytismus“) und dem *geheimnisvollen*, „unser Eingreifen unmöglich“ machenden, *Wirken des Heiligen Geistes* im Bau der Gemeinde. „Bei der echten Evangelisation lassen wir Platz für den Heiligen Geist und erkennen, daß allein der Geist bekehrt und uns und die anderen, denen gegenüber wir Zeugnis ablegen, dazu benutzt, etwas Neues zu schaffen, das beide Seiten verändert“ (: 7).

2. Gottes Macht bei den Ohnmächtigen (Göran Forkman)

Missions-Denkmuster. Die hermeneutische Vorbemerkung Forkmans beschränkt sich darauf, festzustellen, daß „hinter der Vielzahl von Ausdrucksweisen und Formen ... bestimmte Denkmuster [stehen], die im Prinzip in jede Zeit transformiert und in jede Sprache übersetzt werden können“ (Forkman 1988: 50). Ohne die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung außer acht zu lassen, möchte er von einer „synthetischen Perspektive aus“ solche Denkmuster für die Missionstheologie aus dem Matthäus-Evangelium ableiten.

Mission ist Gottes Macht bei den Ohnmächtigen. Forkman sieht das Matthäus-Evangelium als Spannungsbogen zwischen zwei missionstheologischen Texten, in denen „der Weg der heidnischen Völker zu Christus und zu Gott deutlich aufgezeigt“ wird. Beide Texte offenbaren das „gleiche Denkmuster“ und den „gleichen Kernpunkt“: „Gottes Macht wird dem gegeben, der in den Augen der Welt überhaupt keine Macht hat“ (: 51).

¹⁷⁴ „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende.“ (Matthäus 28, 18-20).

Zentripetal. Der erste Text (Mt 2,1-12) erzählt von den Weisen aus dem Osten. Hier werde das zentripetale Motiv der Mission deutlich, das im zwanzigsten Jahrhundert vernachlässigt worden sei: „Niemand geht hinaus in die Welt, um die Heiden zu bekehren. Sie kommen zum Zentrum“ (: 51). Dabei wird deutlich: das Zentrum, die „Macht Gottes ist nicht ... am Hof Herodes des Großen“, sondern bei dem neugeborenen Kind in Bethlehem, das „in den Augen der Welt überhaupt keine Macht hat“ (: 52).

Zentrifugal. Der zweite Text (Mt 28,18-20) enthält das zentrifugale Missionsmotiv. Doch Forkman meint, daß Matthäus „weder die Missionsaktivität der Jünger noch de[n] Befehl Christi ..., sondern die Verkündigung, daß Gott nun alle Macht in die Hände Jesu gelegt hat“ betonte. „Dies muß der Kernpunkt sein“ (: 52). In beiden Texten gehe es also um die *exousia* Christi, die der eigentliche Inhalt der *missio Dei* und die Voraussetzung der Mission der Jünger ist: „Jetzt hat er die Freiheit, alle Völker zum Kommen und zur Teilnahme am Reich Gottes einzuladen. Die Tore zum Reich Gottes sind offen.“

Mission als Entdeckung von Gottes Macht in Gespräch, Gottesdienst und Fürsorge. Daraus ergibt sich für Forkman, „Mission und Evangelisation in einem neuen Licht zu sehen“: „Die grundlegende Tatsache in der Mission ist, daß Gott alle Macht innehat und diese Macht in Jesus offenbart hat.“ Mission bedeutet für Forkman deshalb, „Menschen dazu einzuladen und zu verleiten, diese Macht mit ihren eigenen Augen zu sehen und sie anzunehmen.“ Es geht darum, „mit Menschen zu sprechen, ihren Glauben und ihre Fragen zu respektieren und zu versuchen, ihnen zu erklären, warum wir an diese gekreuzigte Macht glauben“ (: 52/53). Die Details des Missionsbefehls, wie „Taufe und Unterweisung“ seien „eine sehr umstrittene Angelegenheit“. Sie gehörten „in dieser Form zu einer bestimmten Periode in der Kirchengeschichte“, jede Zeit habe „ihre eigenen Wege ... um Menschen zu Jüngern zu machen.“ Unter dem Strich bleibt für Forkman als biblisches Denkmuster der Mission, „daß unsere Zeit so sehr von menschlichen Mächten beherrscht wird, daß wir es nötig haben, die Macht Gottes zu entdecken“ (: 53). Als Grundmuster gilt, daß die Macht Gottes in überraschender Weise bei den Ohnmächtigen zu finden ist: „im gemeinsamen Gebet und Gottesdienst und im Leiden der Menschen. ... Beide müssen in der Mission der Kirche vertreten sein.“

3. Trinitarischer Weltprozeß statt kulturbezogener Gemeindebau (Sektionsbericht)

Der Sektionsbericht greift die im Vorbereitungspapier genannten Spannungen auf und versucht sie - u.a. im Licht des Vortrages von Webster - zu lösen.

Rätselhafte transzendente Immanenz der Trinität. Zunächst stellt man fest, daß „Judentum, Christentum und Islam“ Gott sowohl transzendent als auch immanent denken. Der besondere missionarische Auftrag der Kirche sei es nun, „die Wahrheit der transzendenten wie auch immanenten Trinität zu bekennen“ und zu überlegen, „wie das Dogma der Trinität in Beziehung zu setzen ist zur Erfahrung des gewöhnlichen Menschen“ (KEK II 1988: 57). Man spricht von der „Schönheit der Schöpfung“, „der Begegnung mit einer wahrhaft heiligen Person“ und der „Tiefe des Gefühls zwischen Menschen“ auf der Suche nach Erfahrbarkeit der Trinität für den säkularen Menschen. Trotz der ungeheuren Fortschritte der Menschheit zeige der „tragische Verlauf der europäischen Geschichte“, daß „die Vorstellung des

dreieinigen Gottes als dynamischer Ausgang von Liebe .. für uns ... entscheidend [ist].“ Gott als „Zentrum des wahren Lebens der Welt“ komme im „Sein und ... Gottesdienst der Kirche ... zum Ausdruck“. Dennoch bleibe die „objektive Sprache der Bibel und die traditionelle Metaphysik“ „ein Problem für viele, die glauben und beten möchten und gleichzeitig loyal gegenüber gegenwärtigen Denkweisen sein wollen.“ Hier bietet der Sektionsbericht keine weiterführende Lösung an. Der gleichzeitige Wunsch nach Loyalität gegenüber gegenwärtigen Denkweisen und nach einer angemessenen „Wiedergabe des göttliches Geheimnisses“ erscheint als unlösbare Spannung.¹⁷⁵

Verschmelzung von Evangelium und Kultur. Bezüglich der Frage nach *Evangelium und Kultur* begnügt sich der Bericht mit einigen allgemeinen trinitätstheologischen Hinweisen: „Wir müssen, im Bewußtsein der Fülle und des Reichtums der heiligen Trinität, die Bedeutung von Matthäus 28,18-20 für unsere Zeit ergründen.“ Man stellt fest, „daß sich aus jedem Austausch zwischen Evangelium und Kultur sowohl gegenseitige Bejahung als auch gegenseitige ‘crisis’ ergeben“ (: 58). Auf die unterschiedlichen Ansätze missiologischen Kulturverständnisses geht der Bericht nicht ein. Es wird deutlich, daß keine wirkliche Spannung zwischen Kultur und Evangelium gesehen wird, da beides in der Immanenz der Trinität miteinander verschmilzt. Vassiliadis formulierte in seinem Vortrag, daß die eschatologische Perspektive der Mission „die heikle Frage nach der Beziehung zwischen Evangelium und Kultur tatsächlich zweitrangig“ mache (Vassiliadis 1988: 28).

Wachstum zum Eschaton oder Gemeindegewachstum? Als „primäre Zielsetzung“ der Mission wird „der Leib Christi“ genannt. Was ist damit gemeint? Es geht dabei um „einen Lebensstil ..., der vom auferstandenen Christus ausgeht“ und darum versucht, den „anderen im Dialog [zu] begegnen“ (: 58). Dieses Ziel dürfe jedoch niemals statistisch verstanden werden: „Geht es uns darum zu wachsen (zum Haupt hin) oder fett zu werden? Zahlenmäßig gehen wir zurück; ... Priorität muß zu allen Zeiten dem Reich Gottes gegeben werden, das jenseits unserer Gegenwart und der Zukunft unserer Vorstellungen liegt“ (: 59).¹⁷⁶ Darum gäbe es keine „endgültige Beschreibung“ der Kirche, nur einen dynamischen Prozeß, der uns „mit Gott vorwärts hin zum Eschaton“ bewegt. Darüber hinaus „müssen wir uns der Tatsache bewußt sein, daß es Menschen gibt, die nicht glauben und dennoch gemäß den Werten des Gottesreiches Leben. Wir dürfen nicht vergessen, daß der Geist Gottes frei ist. Er ist nicht alleiniges Eigentum der Kirche und ist wirksam gegenwärtig in der Welt“ (: 59).

¹⁷⁵ Klingt es nicht wie Flucht in Rhetorik, wenn man die Bereitschaft fordert, „unseren traditionellen Gottesdienst und unsere Theologie mit wagender Zielstrebigkeit und Hingabe zu gestalten“? (: 58). Zielstrebigkeit und Hingabe im Blick auf was oder wen?

¹⁷⁶ Die Polarisierung von Qualität und Quantität in der Mission halte ich für ein Mißverständnis. In der Bibel geht es immer um beides, vgl. die Diskussion (vor allen Dingen mit D. McGavran) bei D. Bosch 1993: 381/382; 415). Hier scheint die Kritik am Gemeindeaufbau allerdings grundlegender in der Ekklesiologie begründet zu liegen.

G. Identifikation und Manifestation in der Welt (Sektion 3)

1. Die Wege finden (Das Vorbereitungspapier)

Für Sektion 3 diente Johannes 13, 34-35¹⁷⁷ als Reflexionsgrundlage. Vor diesem Hintergrund sollte sich die Gruppe sich mit drei Bereichen der Sendung beschäftigen:

- Die *missionarischen Methoden* sollten von *Liebe* geprägt sein. Evangelisation solle immer als ein liebevolles Angebot verstanden werden und „niemals in Überreden oder noch viel weniger in Drohen abgleiten“ (Popescu 1988: 8). Man warnt: „Wenn die Angst vor der Hölle zum letzten Beweggrund für den Glauben an Christus gemacht wird, wird eine schreckliche Karikatur der Evangelisation entstehen.“¹⁷⁸
- Die *Struktur der Kirche* solle „das Bild der Trinität widerspiegeln, die auf Gemeinschaft und Liebe gegründet ist, und nicht das Bild der Welt, die auf Macht und Herrschaft beruht“ (: 8).
- Mission in Europa solle als *gemeinsames Zeugnis* geschehen, weil dadurch der Glaubwürdigkeit, der Überwindung von Proselytismus und der „Einheit der Menschheit“ zugearbeitet würde (: 8/9).

2. Missionarische koinonia (Raymond Fung)

Biblisch-kontextuelle Hermeneutik. Wie Beeby von einem hermeneutischen „Zweibahnverkehr“ zwischen Bibel und Mission sprach, so möchte Fung „die heilige Schrift und die menschliche Wahrnehmung miteinander in Interaktion treten ... lassen“ (Fung 1988: 45): „Ich versuche die Schrift im Licht der menschlichen Wahrnehmung zu verstehen, einschließlich der der Urkirche und der heutigen Welt. Außerdem versuche ich, die menschliche Erfahrung von der Schrift erhellen zu lassen, so daß diese geleitet und umgeformt wird.“ Eine solche kontextuelle Hermeneutik bedeutet für Fung allerdings „nicht, der menschlichen Erfahrung den Status der Schrift zuzuerkennen. Es bedeutet aber sehr wohl, daß die menschliche Erfahrung das Recht hat, Fragen an die Schrift zu stellen.“ Es geht also um ein hermeneutisches Gespräch zwischen der Bibel und der menschlichen Erfahrung im bezug auf die Mission, in dem von der Bibel verbindliche Antworten erwartet werden auf Fragen, die aus „der Tiefe der menschlichen Erfahrung“ und aus „unserer Empfänglichkeit für den Heiligen Geist“ kommen. Auf dieser hermeneutischen Grundlage entfaltet Fung drei Punkte zur europäisch-kontextuellen Missionstheologie von Johannes 13.

Lieben und Warten: eine Missionsdynamik. Fung macht deutlich, daß Jesus in Johannes 13, 34-35 ein „missionarisches Gebot“ ausspricht: „Daran wird jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid.“ ... Hier deutet Jesus an, daß das christliche Einanderlieben fähig ist, das göttliche Wesen der christlichen Gemeinschaft und der Göttlichkeit Jesu zu beweisen. ... Das

¹⁷⁷ „Ein neu Gebot gebe ich euch, daß ihr euch untereinander liebet, wie ich euch geliebt habe, auf daß auch ihr einander liebhabet. Dabei wird jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe untereinander habt“ (Johannes 13, 34-35).

¹⁷⁸ Während nicht die Angst vor der Hölle, sondern die Wirklichkeit und Liebe Gottes letzter Beweggrund für Mission und Bekehrung sein sollten, kann die biblisch bezeugte Realität der Hölle und ewiger Verlorenheit nicht verschwiegen werden. Dabei steht die letzte Beurteilung von Rettung und Verlorenheit in ewiger Perspektive allein Gott zu (vgl. Newbiggin 1994a: 177). Vgl. § 5 II.

neue Gebot ist keine Innenpolitik der Kirche, sondern ihre Außenpolitik“ (: 46). Fungs Frage lautet, warum Mt 28 „zum Gründungstext für die missionarische Bewegung geworden ist ... während das neue Gebot ... als missionarischer Text praktisch ignoriert worden ist.“ Seine Antwort lautet, daß „Missionstheologie und -praxis von Menschen ersonnen worden [sind], die naturgemäß nach außen gehen, die es lieben, ihre Flügel bis an die Enden der Erde auszubreiten, die sich auf dem Felde der Macht zu Hause fühlen“ (: 47). Diese Sichtweise - die er nicht grundsätzlich ablehnt (denn „beide, sowohl der Missionsbefehl von Mt 28 al auch das neue Gebot von Joh 13 ... sind Mandate für die Mission.“) - benötigt die Korrektur und Ergänzung durch eine andere Perspektive: die missionarische Dynamik der wartenden Liebe, wie sie in der missionarischen Handlungsweise des Vaters im Gleichnis vom verlorenen Sohn zum Ausdruck käme: „Der Vater macht sich nicht auf. Es gibt kein Greifen nach etwas. ... Die Liebe zu seinem Sohn ist so groß, seine Offenheit für dessen Rückkehr so deutlich Ich empfehle den europäischen Kirchen diese missionarische Dynamik des aktiven Wartens bei unserer Betrachtung der Mission in einer säkularen Gesellschaft“ (: 47).

Die missionarische Christus-Gemeinschaft der Verschiedenen und Schwachen. Warum wirkt „das christliche Einanderlieben tatsächlich evangelisierend“? Fung nennt zwei Gründe: Erstens, es ist die ungewöhnliche Gemeinschaft von völlig unterschiedlichen Menschen, die durch die Liebe, die Christus zu jedem von ihnen hat, verbunden werden.

„Diese Art zu lieben, die das göttliche Wesen der christlichen Gemeinschaft beweist, ist eben die Liebe mit der Jesus seine Jünger liebt. Und Welch ein bunt zusammengewürfelter Haufen diese Jünger sind Jesus wollte diese verschiedenen Menschen, die einander liebten, als sein Werkzeug benutzen, um sich dieser Welt zu offenbaren. Er wollte nicht ihre klugen Worte gebrauchen, sondern ihre ungewöhnliche Bindung aneinander. ... Wenn alles gesagt und getan ist, wird die überzeugende, lebensverändernde Kraft Christi genau dort erfahren, ... wo seine verschiedenen Nachfolger ihr Leben füreinander hingeben“ (: 47/48).

Der zweite Grund liegt in der Schwachheit der Jünger Jesu. Sie sind nicht die Starken und Erfolgreichen, die „aufgrund ihrer Macht einem Gesellschaftsklub bei[treten], ... um andere auszuschließen.“ Das Wesen der Christus-Gemeinschaft besteht darin, daß sie aus Schwachen besteht, „die wissen, daß sie schwach sind und sich dessen nicht schämen. Sie kommen zusammen, um stark gemacht zu werden.“ Ihre Ziel ist es „andere einzuladen. Das christliche Einanderlieben in Einheit evangelisiert auf diese Art und Weise“ (: 48).¹⁷⁹

Kirche als missionarische Koinonia. Fung macht deutlich, daß Joh 13 „wenig mit der organisatorischen Koordination zu tun hat, noch viel weniger mit der Vereinigung von getrennten christlichen Gemeinden und Kirchen.“ Es gehe um eine andere Art der Gemeinschaft, die ihren Grund nicht in menschlicher Organisation, sondern in der Liebe Jesu und in der Kraft des Heiligen Geistes hat.

„Joh 13 und 17 handeln von der Art Liebe und Einheit, die die ewige Herrlichkeit Gottes deutlich zeigen - dem Zusammenbringen von unmöglichen Verschiedenheiten in Liebe - z.B. Juden und Griechen, Sklaven und freie Menschen, Primitive und Menschen der Hochkultur. Es ist die gegenseitige Verpflichtung und

¹⁷⁹ Hier stellt sich die Frage: welche Art Schwachheit meint Fung? Können auch weltlich Erfolgreiche und Starke, die ihre Schwachheit vor Gott erkennen, zu dieser Gemeinschaft der Schwachen vor Gott gehören? Oder ist diese Gemeinschaft doch ein „Klub“ - nämlich der gesellschaftlich Schwachen? Ich denke, daß Fung hier nicht nur von den Marginalisierten der Gesellschaft spricht, sondern von allen, die um ihre Schwachheit vor Gott wissen - sonst würde der zweite Punkt im Widerspruch zu seinem ersten stehen.

Liebe zwischen Menschen, die keinen irdischen Grund dazu haben, so miteinander umzugehen, daß die Macht des Heiligen Geistes bezeugt wird, um gemeinsam in Christus neues Leben zu schaffen.“

Daraus schließt Fung für die Mission im europäischen Kontext, daß diese geistliche Gemeinschaft, „die Kirche als koinonia beides ist, Ausgangspunkt und Ziel unseres ökumenischen Wagnisses.“ Es geht um einen „durch Jünger gebildeten Kreis der Liebe ..., zu dem Gott der Vater, Gott der Sohn und Gott der Heilige Geist als unerläßlicher Bestandteil gehören. Können Christen etwas Besseres anstreben als diesen Kreis“ (: 49)

3. Identifikation und Manifestation als Wege der Mission (Sektionsbericht)

Der Sektionsbericht setzt die im Vorbereitungspapier genannten Wege der Mission in Europa, die Liebe, die Kirche und das gemeinsame Zeugnis in Beziehung zueinander.

Verkündigung der Liebe Gottes durch Identifikation mit der säkularen Gesellschaft. Bezüglich der Beziehung zwischen Mission und Liebe schälten sich in der Diskussion drei Schwerpunkte heraus: (1) Das Wesen der Mission sei die Verkündigung der ewigen Liebe Gottes, die in Christus der Welt das ewige Leben wiedergeschenkt hat: „Die Auferstehung Christi, die wir verkündigen, ist das Fundament und die Substanz des Lebens der Kirche.“ Die Frage, was unter diesen Aussagen theologisch genauer verstanden wird, klärt sich erst weiter unten im dritten Punkt. (2) Die Verkündigung der ewigen Liebe Gottes könne „nicht durch irgendeine noch so selbstlose Diakonie ersetzt werden“, auch wenn sie in einer „post-christlichen Welt“, die geprägt ist von „Selbstsucht, Konsumdenken und Hedonismus“, oft nicht verstanden werde. Darum muß die Kirche sich sowohl ernsthaft um eine „treue Weitergabe des Evangeliums“ als auch um Buße und ein glaubwürdiges Zeugnis bemühen (KEK II 1988: 60). (3) Hier nun wird deutlicher, wie die „Liebe Gottes in Christus“ näher begriffen wird. Gottes Handeln in Christus wird verstanden als ein sich Hineingeben „in die Sehnsüchte, die Freuden und Leiden der Menschen ... und der ganzen Schöpfung.“ Das Sterben Christi „öffnete ... den Weg zu der neuen Wirklichkeit einer teuren und verwundbaren Liebe, die zugleich gebend und nehmend ist“ (: 61). Mission bedeutet nun teilzunehmen an diesem neuen Prozeß:

„Wir werden bereit sein, unsere oberflächliche christliche Identität aufzugeben. ... Wir werden nicht mehr an unserem Status, an Privilegien und Machtansprüchen hängen, sondern in einen Prozeß eintreten, in dem wir vielem absterben, was uns lieb und teuer ist, um zu neuen Horizonten und Tiefen des Geheimnisses der Liebe aufzuerstehen. Auf diese Weise werden wir die säkularisierte Gesellschaft nicht als unseren Feind betrachten, sondern neue Zeichen der liebenden und leidenden Gegenwart Gottes erkennen“ (: 61).

Mission schließt hier die Verkündigung der Bereitschaft Gottes, sich verwunden zu lassen und sich mit denen am Rande zu identifizieren, mit ein bzw. wird sogar mit Verwundbarkeit und Fürsorge in der säkularen Welt identifiziert. Während Fung in seiner Bibelarbeit die Betonung auf die Kirche als koinonia, als einen „durch Jünger gebildeten Kreis der Liebe ..., zu dem Gott der Vater, Gott der Sohn und Gott der Heilige Geist als unerläßlicher Bestandteil gehören“ legte, betont der Sektionsbericht stärker die Identität von Kirche und Welt: „Wir betrachten uns ... als Teil der Welt, die durch die Liebe und Freiheit Gottes verwandelt wird“ (: 62). Fung sprach von der Macht des Heiligen Geistes und der erhellenden und kritischen Rolle der Bibel in der geistlichen Gemeinschaft der Kirche, der Sektionsbericht jedoch spricht ohne weitere Unterscheidungen vom Wirken des Geistes

Gottes in der Welt: „Wir werden für all das empfänglich werden, was Gott in der Liebe Christi im Leben der Menschen und in den Strukturen der Gesellschaft schon tut, wenn wir nur Augen haben zu sehen, Ohren zu hören, Gefühle zu empfinden und Phantasie genug, um Zeichen des Wirkens des Heiligen Geistes ... zu erkennen“ (: 62).

Ethische Manifestation statt geistliche Bekehrung. Weil das fundamentale Verständnis von Kirche und Welt hier kaum noch Unterschiede aufweist - beide sind vom Heiligen Geist bewegt, beide sind mit Gott versöhnt - geht es in der Mission nicht um Bekehrung, sondern um Manifestation und Sichtbarmachung dessen, was fundamentaltheologisch schon gegeben ist. Der innergemeindliche Prozeß der Heiligung wird zum kosmischen Prozeß der Humanisierung: „In der Perspektive der Liebe Gottes zu allen Menschen ... ist das Ziel der Mission nicht die Bekehrung der Menschen zu einer Konfession. Wir arbeiten vielmehr für eine deutlichere Manifestation des göttlichen Friedens ... und der göttlichen Gerechtigkeit ... in unseren Kirchen und im säkularisierten Europa“ (: 62).¹⁸⁰

H. Fazit

Die 2. Studienkonsultation der KEK zur Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa hatte sich mit biblischen Aspekten der Mission beschäftigt. Ausgehend von drei Bibelstellen widmete man sich den thematischen Schwerpunkten „Kosmos“, „Heiliger Geist“ und „Liebe“ in Verbindung mit der Mission in Europa. Aus der Sicht D. Popescus besteht das Ergebnis der Konsultation darin,

„daß christliche Mission nicht nur das Privatleben des Menschen betrifft, sondern auch das *öffentliche Leben*, ... „daß christliche Mission nicht in erster Linie auf menschlichem Handeln gründet, sondern auf dem Handeln des *Heiligen Geistes*, durch den Christus bei seinen Gläubigen gegenwärtig ist und ihnen in ihrer Sendung beisteht, ... daß Mission nicht nur Resultat organisatorischer Bemühung ist, sondern Ergebnis der nach außen strahlenden *Liebe* der Christen als Widerschein der göttlichen Liebe“ (KEK 1988: 3).

Diese durchaus unstrittigen Grundaussagen können jedoch nicht über die großen hermeneutischen Spannungen und die selektive Methodik der Konferenz hinwegtäuschen. Es wurde deutlich, daß die Bibel als verbindlicher Denkraum der Mission auf dieser Konsultation über „biblische Aspekte“ trotz der ausgewogeneren Beiträge Popescus, Fungs und Beebys insgesamt nicht maßgeblich war. Maßgeblich war vielmehr eine spannungsvolle Partnerschaft zwischen westeuropäischer Säkularitäts- und orthodoxer Traditionstheologie, die sich in einem z.T. undifferenzierten Konzept der „Vergöttlichung“ der europäischen Kultur zusammenfanden. Darüber hinaus schien ein Konsens schwierig. Das kommt auch in der Methodik der Konferenz zum Ausdruck, indem nur einzelne Bibelverse als Interpretations-„Sprungbretter“ ausgewählt wurden, anstatt eine möglichst zusammenhängende biblische Missionstheologie für Europa zu entwickeln. Es wurde auf der Konferenz selbst mehrfach angesprochen, daß man aufgrund der unterschiedlichen hermeneutischen Ansätze an manchen Stellen inhaltlich blockiert wurde. Auch wenn viele

¹⁸⁰ Auch hier werden m.E. falsche Alternativen aufgebaut. Es geht nicht um ein konfessionell verengtes Bekehrungsverständnis auf der einen oder ein kosmisch verschwommenes Verständnis von Gerechtigkeit auf der anderen Seite, sondern um die Bekehrung zu Jesus Christus, dessen Nachfolge auch die Manifestation von Gerechtigkeit einschließt.

Beiträgen durchaus wichtige Einsichten enthielten, gelang es der Konsultation insgesamt m.E. nicht, eine biblische Grundlage für die Mission in Europa zu erarbeiten.

IV. Missionarische Gemeinden: Impulse aus Nonnenweiher und San Antonio 1989

A. Die Offenheit missionarischer Gemeinde - Nonnenweiher 1989

Reaktion auf und Impuls für die Studienarbeit der KEK war die im März/April 1989 von der Kommission für Weltmission und Evangelisation (KWME) des ÖRK initiierte und mit der KEK zusammen einberufene „Pilotkonsultation“ unter dem Motto „Missionarische Gemeinden in einem säkularisierten Europa“. Die insgesamt 17 Teilnehmer der Konsultation kamen aus je drei Ländern Ost- und Westeuropas, sowie je ein Teilnehmer aus Asien und Afrika. Ziel der Konsultation war es, *erstens* Erfahrungen über den „Funktionsverlust und Funktionswandel“ der Kirchen in der Gesellschaft auszutauschen, *zweitens*, die ökumenische „Studie zur missionarischen Struktur der Gemeinde“ aus den 60er Jahren¹⁸¹ erneut auszuwerten, *drittens*, beispielhafte missionarische Projekte zu entwerfen und *schließlich*, Rahmenvorschläge für ein praxisbegleitendes Studienprogramm zur Mission in Europa zu entwickeln. Die Ergebnisse der Konsultation flossen in den Bericht der Untergruppe „Zeugnis in säkularisierten Gesellschaften“ der Sektion I („Umkehr zum lebendigen Gott“) der Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989 ein (KEK/ÖRK 1989: 1/2; Wietzke 1989: 139-141).

1. Analyse: Geld als Götze Europas

Die Diskussion ergab eine Reihe von Beobachtungen zur übergreifenden Situation des säkularisierten Europa. *Erstens* führe die Säkularisierung zu „einer generellen Abwendung von Gott“ und damit „notwendigerweise zur Erstarkung neuer Götzen und damit zu neuen Gefangenschaften“. Als stärksten Götzen sieht die Konsultation das Geld, das „in fast allen Ländern Europas ... wirtschaftliches Wachstum zu dem bestimmenden Kriterium des ... Lebens geworden“ sei. *Zweitens* markiere „das Aufkommen neuer religiöser Strömungen ... die weitverbreitete Sehnsucht nach einem Lebenssinn, der den Alltag transzendiert“. In diesen Zusammenhang wird - leider ohne nähere Bestimmung - „die Anziehungskraft sowohl fundamentalistischer wie auch pfingstlerischer Gruppen“ gestellt. (Welche Gruppen sind hier gemeint?) Islamische Fundamentalisten, christliche Gruppen pietistischer und evangelikaler Prägung, neue unabhängige Gemeinden? *Drittens* sei „der weitverbreitete Hunger nach Gemeinschaft ... eine Reaktion auf die zunehmende Vereinzelung in heutiger Gesellschaft, die nicht von vermehrter Fähigkeit zum Alleinsein begleitet sei“. Hier wird das moderne Paradox der gleichzeitigen Unfähigkeit zu Gemeinschaft und Einsamkeit angesprochen. *Viertens* stellt man „die zunehmende Pluralität von Gruppen und Wertsetzungen“ fest. Man greift dann schon über die Analyse hinaus: damit sei die Aufgabe gegeben, „Möglichkeiten von Begegnung und der Orientierung auf gemeinsame Grundwerte“ zu eröffnen. *Schließlich* entdeckt man die gegenwärtige Kunst nicht nur als Instrument der Analyse, sondern als Quelle der Mission in Europa. Sie zeige, „daß es außerhalb des ... Einflusses der Kirche prophetische Stimmen gibt, die den Ruf nach Umkehr durchaus im Sinne der Evangeliums laut werden lassen“ (: 2).

¹⁸¹ Vgl. Scherer 1987: 110

2. Mission als offener Prozeß

Auf diesem Hintergrund nennt der Bericht zwei positive und ein negatives Merkmal missionarischer Gemeinde im heutigen Europa: *Erstens* sei es wichtig, „das Heil in Christus erfahrbar zu machen“. Was ist damit gemeint? Die Kirche soll als ein Ort der Gemeinschaft und „der Erfahrung des Angenommenseins“ erlebt werden (: 3). Das Einander-annehmen und die darin erfahrene Gemeinschaft werden als konkrete Verwirklichung des Heils in Christus und als „die Basis missionarischen Wirkens“ verstanden. *Zweitens* müsse die „eigene Umkehr“ der Kirche zur Voraussetzung dafür werden, nicht nur „für sich selbst“ da zu sein, sondern „für andere und darum zugleich mit anderen“ zu leben. Es geht darum, „nötige Wertorientierungen [zu] vermitteln“. Umkehr und Sendung werden an dieser Stelle in ihrer ethischen Ausrichtung begriffen. *Drittens* könnten weder Re-Evangelisierung noch Re-Christianisierung „Aufgabe der Kirche in Europa sein, da die Säkularisierung nicht rückgängig zu machen und Evangelisierung in Geschichte und Gegenwart Europas als offener Prozess zu sehen ist“.¹⁸²

3. Gottes Agenda für die Welt oder umgekehrt? Neue Perspektiven zur Strukturstudie

Hindernisse für einen missionarischen Aufbruch im säkularisierten Europa heute seien (1) die Resignation kirchlicher Mitarbeiter, (2) die zu geringe Anzahl von Christen in manchen (welchen?) Ländern, (3) die Sorge um das Überleben und die Identität der Kirche¹⁸³ und (4) die Professionalisierung der kirchlichen Dienste. Um diesen Hindernissen zu begegnen wollte man die Ergebnisse der früheren Strukturstudie zur missionarischen Kirche aus den 60er Jahren (vgl. Scherer 1987: 110-114) einbeziehen und neu bewerten. Man erkannte sowohl Schwächen als auch bleibende Einsichten. Als Schwächen werden genannt: *erstens*, die einseitige Überbetonung „der Kirche als Werkzeug der Mission“, die den Blick auf „ihren Charakter als Gemeinschaft“ verstellte, *zweitens*, die „Glorifizierung der Säkularisierung“, *drittens*, die elitäre Sicht der Rolle von Laien und *viertens* die Überbetonung radikaler Gemeinde- und Missionskritik. Es sei nur selten gelungen, die Sicht der Studie „als befreiende Chance“ anzubieten (: 4). Von bleibendem Wert sei jedoch die Erkenntnis, daß Mission Gottes Sache sei und die konkrete Teilnahme der Kirche an der Mission Gottes aus der Begegnung zwischen Situation und biblischer Botschaft erwachse. In dieser Mission gehörten Theologen und Laien, Verkündigung und das Leben der Gemeinde und die verschiedenen Denominationen zusammen. Es gehe um eine ganzheitliche und ökumenische Mission.

¹⁸² Wenn Re-Evangelisierung und Re-Christianisierung hier im historischen Sinn verstanden werden, ist dem sicher zuzustimmen. Es geht nicht darum (und ist unmöglich), die Säkularisierung rückgängig zu machen, sondern sie für Christus offen zu machen. Ist das mit dem offenen Prozeß gemeint? Die Forderung nach einer *unbestimmten* Offenheit würde im Widerspruch stehen zur oben gemachten *bestimmten* Bewertung der Säkularisierung als Götzendienst. Götzendienst kann nur durch die Anbetung des wahren, lebendigen Gottes überwunden werden. Die Evangelisierung kann also in diesem Sinn nicht offen sein, sondern muß den lebendigen Gott zum Inhalt haben. Die Gemeinschaft, das Angenommensein in der Gemeinde und die Offenheit für die Welt sind wichtige Elemente der Mission, können jedoch die Verkündigung des lebendigen Gottes nicht ersetzen.

¹⁸³ Unter der Voraussetzung biblischer Ekklesiologie sind allerdings Identität und Überleben der Kirche als Voraussetzungen der Mission positiv zu bewerten.

Zum Entwurf konkreter missionarischer Projekte bediente man sich der eben genannten Methode der Begegnung zwischen Situation und Bibel in drei Schritten: (1) zunächst solle eine gesellschaftliche Herausforderung identifiziert werden, um dann (2) „die für diese Herausforderung passende befreiende Alternative der biblischen Botschaft“ zu benennen, und (3) schließlich in konkrete Schritte von „Zeugnis und Gestalt“ umzusetzen (: 5). Die konkreten Ergebnisse der mit dieser Methode erstellten Entwürfe werden im Bericht nicht wiedergegeben. Interessant ist, daß eine Arbeitsgruppe „die Reihenfolge der Arbeitsschritte änderte, so daß der Erkenntnisweg von der Bibel zur Situation und wieder zur Bibel führte“.¹⁸⁴

4. Zwickmühle zwischen Auftragsungewißheit und missionarischen Partnerkirchen

Als Ergebnis der Überlegungen wurde dem ÖRK und der KEK ein Vorschlag für einen Studienrahmen für die Mission im säkularisierten Europa vorgelegt. Als *motivierender Grund* der Studie wird - wie schon auf der Vollversammlung der KEK in Sterling - die Zwickmühle der europäischen Kirchen zwischen dem Drängen der „Partnerkirchen in anderen Kontinenten“, „Europa als Ort der Mission“ ernstzunehmen und der „weitverbreitete[n] Auftragsungewißheit in den Kirchen Europas“ genannt. Die Studie soll aus dieser Zwickmühle befreien und die Auftragsungewißheit in Richtung auf eine „Vision eines ‘gemeinsamen europäischen Hauses’“ überwinden. Das *Ziel* der Studie ist missionstheologisch und -praktisch: zunächst will man „gemeinsam entdecken ..., was die Verheißung des Reiches Gottes in Jesus Christus für“ Europa bedeutet, um dann zu untersuchen, „wie christliche Gemeinden missionarisch dieser Verheißung dienen ... können“. Es geht um Verständnis und Dienst im Sinne der Verheißung des Reiches Gottes in Europa. Um dieses Verständnis zu erreichen, steht *methodisch* die Situationsanalyse an erster Stelle. Die Studiengruppen sollten „mit dem Erzählen von Situationen beginnen“ und fragen, wo „wir in den regionalen europäischen Kulturen Wirkungskraften für oder gegen das Reich Gottes“ begegnen. Dazu soll die Begegnung mit der biblischen Botschaft und das gemeinsame „Beten um die Führung des Geistes Gottes“ dienen.¹⁸⁵

Insgesamt nimmt Nonnenweiher sowohl das biblische Zeugnis als auch die konkrete Gemeindewirklichkeit ernster als das in der missionarischen Strukturstudie der 60er Jahre geschehen ist. Dennoch bleibt eine Reihe von Fragen offen. Vor allem die hermeneutische Unklarheit der Beziehung zwischen Situation und Bibel, und die daraus resultierende „Offenheit“ der Mission tragen wenig zur Überwindung der missionarischen Auftragsungewißheit bei. Auch die Frage nach dem Wesen der missionarischen Gemeinde in der Spannung zwischen Sein und Sendung wird - durch den Hinweis auf Gemeinschaft und

¹⁸⁴ Daran wird deutlich, daß beide Wege - von der Bibel zur Situation und umgekehrt - mit Recht als wichtig empfunden werden. Wenn allein die Situation zum Ausgangspunkt gemacht wird, besteht die Gefahr, daß nicht in der Situation enthaltene, aber lebenswichtige Fragen Gottes an den Menschen, überhört werden. Ist es nicht gerade das Wesen der Säkularisierung, daß der Mensch, nicht Gott, die Agenda schreibt?

¹⁸⁵ Angesichts der Ergebnisse von Sigunta 1988 stellt sich allerdings die Frage, was unter der „biblischen Botschaft“ verstanden wird. Dort wurde deutlich, daß darüber kein Konsens besteht bzw. die Bibel durch eine säkularistisch-hermeneutische Brille gelesen wird. Ob es unter diesen Voraussetzungen wirklich zu einer Begegnung zwischen Bibel und Situation kommen kann, ist fraglich, da die Bibel dann nur das sagen „darf“, was für den von der Säkularisierung geprägten Menschen „zumutbar“ erscheint (vgl. zur missionstheologisch-hermeneutischen Frage Beyerhaus 1996: 163ff).

Angenommensein - nicht tiefgehend genug beantwortet. Hier sollte San Antonio deutlicher werden.

B. Das Wesen missionarischer Gemeinde - San Antonio 1989

1. Säkularisierung als Chance zur Identität

Wie geplant, wurden die Ergebnisse von Nonnenweiher im gleichen Jahr auf der Weltmissionskonferenz in San Antonio in der Sektion I mit eingebracht. Dort werden jedoch über die Erkenntnisse von Nonnenweiher hinaus noch andere Schwerpunkte gesetzt. Der (von David Bosch redigierte) Sektionsbericht betont den Säkularismus als „ein geschlossenes System ... in dem die Menschen ohne Bezug auf Gott leben und handeln (Wietzke 1989: 139), und stellt gleichzeitig fest, daß viele inzwischen den Glauben an den Wert der Säkularisierung verloren haben: „Eine nachsäkulare Ära kündigt sich an“.¹⁸⁶ Weiter fällt auf, daß das Eindringen des Säkularismus in die Kirchen selbst stärker betont wird: Die Säkularisierung sei „tief in die Kirchen eingedrungen“ (: 140). „Einige Kirchen haben nicht nur oft dieselben weltlichen Ideologien, die in der Gesellschaft wirksam sind (Pragmatismus, Funktionalismus usw.) angenommen, sondern auch selbst zur Ausbreitung der Säkularisierung beigetragen“.¹⁸⁷ Hier wird sowohl die ideologische als auch die methodische Anpassung an die Säkularisierung kritisiert. Bemerkenswert ist, daß der „Zusammenbruch des traditionellen religiösen Bezugssystems“ durchaus auch biblisch-missionarisch positiv verstanden werden kann: „Für die Kirchen in einigen Teilen der Welt bedeutet dies, daß sie die Gelegenheit haben - zum erstenmal seit vielen Jahrhunderten - , das zu werden, was sie schon immer hätten sein sollen: machtlose und verletzte Zeugen des Glaubens, den sie verkündigen und aus dem sie leben“ (: 140).

2. Versammlung der Gläubigen im missionarischen Widerstand

Angesichts dieser Herausforderungen und Chancen im säkularen/post-säkularen Kontext fordert der Bericht die Kirchen dazu auf, weder dem Zeitgeist zu erliegen, noch sich ins Ghetto zurückziehen. Es gehe darum, Widerstand zu leisten, indem „wir wichtige Elemente von Geist und Praxis der asketischen Tradition wieder für uns in Anspruch nehmen: ein einfaches Leben, in dem Teilen und Solidarität über Besitz und Individualismus stehen, den Mut sich nicht den Maßstäben der Welt anzupassen (Vgl Rō. 12,2), und die Spannkraft, auf dem Weg des Glaubens und des Dienstes weiterzugehen“ (: 141).

Widerstand und Zeugnis sollten herausfließen aus der örtlichen Gottesdienstgemeinde. Die „oft in kleinen Hausgruppen um das Wort und die Sakramente versammelten Gläubigen“ werden herausgefordert „relevant zu werden für das, was in der säkularen Gesellschaft vor sich geht. Die gottesdienstliche Gemeinschaft ist die Basis, von der die Gläubigen ausgehen, um den Menschen zu begegnen und Zeugnis vor ihnen abzulegen, wobei sie erkennen, daß ihr Zeugnis weniger von dem abhängt, was sie tun oder sagen, als vielmehr von dem, was sie sind; ... Dennoch, was die Christen sagen, bedeutet etwas“.

¹⁸⁶ Diese Betonung war in der bisherigen Studienarbeit der KEK eher selten.

¹⁸⁷ Vgl. Os Guinness, §3, IV. B.

Wichtige Stichworte sind hier das Verständnis der Gottesdienstgemeinde als die Versammlung der Gläubigen und die Betonung des Seins vor Tun und Reden. Hier kommt eine wesensmäßige Bestimmung der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen in Sicht, die in den Dokumenten der KEK weithin abwesend war zugunsten einer Identifikation bzw., Entgrenzung zwischen Kirche und Welt. Über die teilweise Einarbeitung der Ergebnisse der Nonnenweiher' Konsultation hinaus, empfiehlt die Sektion I in San Antonio „unseren Mitgliedskirchen, den Bericht dieser Konsultation zur Kenntnis zu nehmen“ und ähnliche Projekte in anderen Teilen der Welt durchzuführen (: 146).

Für die weitere Studienarbeit der KEK war die in Nonnenweiher angeregte und in San Antonio bestätigte Suche nach konkreten Beispielen missionarischer Verwirklichung (vgl. EMW 1995: 7) auf Ortsebene in Europa bedeutsam. Nachdem man zwei Konsultationen den theoretischen und biblischen Grundlagen gewidmet hatte, „wollte man sich nun intensiver mit den praktischen Problemen der Mission befassen und direktere Kontakte mit Ortsgemeinden zwecks gemeinsamen Studiums des Themas suchen“ (KEK 1991: 5; vgl. EMW 1995).

V. Priorität der Praxis: Kreta 1991

Die dritte Studienkonsultation der KEK zur „Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa“ fand vom 7.-14. Oktober 1991 in der Orthodoxen Akademie in Kolymbari-Chania in Kreta mit etwa 60 Teilnehmern aus 17 europäischen Ländern statt. Das Thema war: „Praktische Aspekte der Mission der Kirchen in einem sich wandelnden Europa“. Kreta 1991 unterscheidet sich im Aufbau von den bisherigen Konsultationen. Den Raum der theologischen Plenarvorträge nimmt hier eine Reihe von „lebendigen Beispielen“ von Mission in Europa ein, die dann zusammen mit verschiedenen biblischen Impulsen in den Sektionsgruppen aufgenommen und ausgewertet wurden. Ich werde mich zunächst diesen Beispielen zuwenden und danach die Sektionsberichte untersuchen.

A. Lebendige Beispiele

Die lebendigen Beispiele zeigen die Vielfalt missionarischer Arbeit im Horizont der KEK. Ich habe versucht sie nach ihrem jeweiligen Schwerpunkt zu systematisieren. Dabei kamen unterschiedliche zentrale Anliegen zum Vorschein, die sich oft überschneiden, selten in Reinform auftreten, aber dennoch unterscheidbar sind: (1) Glaubensvermittlung, (2) Stärkung konfessioneller Identität und ökumenischer Gemeinschaft und (3) sozial-politisch-ökologische Veränderung. Diese Schwerpunkte müssen nicht unbedingt repräsentativ für die kirchlichen Gruppen sein, aus denen die folgenden Beispiele kommen. Sie stellen vielmehr nur den Schwerpunkt des jeweiligen Projektes dar.

1. Vermittlung des Glaubens

Der Rektor der orthodoxen St. Petersburger Geistlichen Akademie in *Rußland*, V. Sorokin berichtet von „Mission und Evangelisation“ in den Gefängnissen und Straflagern, wo „eine ganze Anzahl an Häftlingen zum Glauben gefunden [hat] und ... getauft worden [ist]“ (KEK 1991: 37). In der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder in *Tschechien* wird der Atheismus (zwei Drittel der Einwohnerschaft von Prag) als größte missionarische Herausforderung verstanden: „Die christlichen Kirchen haben in unserem Land nunmehr zwei Missionen: - die eigenen Reihen geistig zu erwecken und diese zur Missions- und Evangelisationsarbeit zu mobilisieren. - auf den atheistischen Teil des Volkes durch die Mission einzuwirken“ (: 38). Es wird auf die Notwendigkeit von „Kinderevangelisations-Literatur“ hingewiesen, „um zu den Kindern aus atheistischen Familien durchdringen zu können“. Es sei „notwendig, junge Mitarbeiter zu schulen“. Für die Ausbildung solcher Mitarbeiter sei „in Hradec Kralove eine biblische Schule errichtet“ worden, „die auf den Missions- und Evangelisationsdienst eingestellt ist“.

Aus der Evangelischen Kirche (A.B.) der *Slowakei* wird von Sonntagsschule, Bibelstunden, Bibelfreizeiten und Evangelisationen berichtet: „Als unser Herr auf so eine wunderbare Weise in unserer Heimat die Tür für das Evangelium aufgetan hatte, stellten wir alle unsere Kräfte und unsere Zeit dem Herrn zur Verfügung. Unsere Mission ist klar, Lk 24,

47: '... und daß gepredigt werden muß in Seinem Namen Buße zur Vergebung der Sünden'. Im Rückblick auf die Zeit des kommunistischen Regimes wird gesagt: „Wir sind unserem Herrn sehr dankbar, daß er sich um uns gekümmert hatte. Wir hatten das Brot des Lebens - das Wort Gottes. Wir haben uns ernährt, und wir haben das Wasser des Lebens aus der klarsten Quelle getrunken - aus der Bibel“ (: 39).

Vertreter der Evangelischen Kirche der Pfalz in der BRD stellen das ökumenische Evangelisationsprojekt „Neu anfangen - Christen laden ein zum Gespräch“ vor: Nach gemeinsamer Vorbereitung und gemeinsamem ökumenischen Sendungsgottesdienst nahmen freiwillige Mitarbeiter verschiedener Kirchen am Ort telefonisch Kontakt mit den Menschen auf. Interessierte erhielten Informationsmaterial und werden zu einer Serie von Gesprächsrunden eingeladen. Der Erfolg der Aktionen sei überraschend groß. Nach Anrufen in etwa 50.000 Haushalten hätten sich 5.800 Menschen in Gesprächsgruppen versammelt.

Christen aus der Evangelisch-Lutherischen Kirche *Finnlands* berichten von der „Thomas-Messe“, die 1988 in der Agricola-Kirche in Helsinki zum erstenmal stattfand und inzwischen weite Kreise gezogen hat (vgl. auch Valltonen 1992). Dieser „besondere Gottesdienst“ betone Gebet und Musik und „benutzt ganz bewußt die alten Traditionen der christlichen Kirche. Jede Messe sei eine Eucharistie-Feier“ mit „Gelegenheit zur Beichte und zum Empfang gesegneten Öls“. Die Predigt sei weniger zentral als in den üblichen Gottesdiensten.

2. Stärkung von Konfession und Ökumene

Die lutherische Kirche in *Rumänien* sieht ihren Sterbeprozess durch die Auswanderung deutscher Glieder als Herausforderung, sich „mit Grundproblemen auseinanderzusetzen, unsere Wertescale zu überprüfen und offen zu sein für das Neue, das werden kann“. Sie geht davon aus, daß es „in der neutestamentlichen Sicht als Leib Christi ... eine sterbende Kirche nicht [gibt], es gibt nur die Sicht einer wachsenden und missionarischen Kirche“ (KEK 1991: 36). Im Rahmen der Evangelisch-Lutherischen Kirche *Lettlands* seien seit 1988 „mehr als 40 lutherische Gemeinden wiederbegründet worden, die in der Zeit der Kirchenunterdrückung durch die herrschende kommunistische Partei geschlossen wurden“. Auch die theologische Fakultät mit 100 Studenten und 20 Professoren sei wieder aktiv. Es herrsche eine gute „Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche“.

Die Evangelisch-Lutherische Kirche in den *Niederlanden* sah den Weg in die Fusion mit zwei großen reformierten Denominationen auf sich zukommen. Das verursachte die Frage: „Sind wir wirklich dazu verurteilt, zusammenzuschrumpfen? Oder müssen wir den Missionsbefehl ernstnehmen? Warum sollten wir nicht nach Wegen suchen, die Frohe Botschaft und das Erbe unserer Kirche mit anderen zu teilen“ (: 40). Nun möchte man durch Fernkurse sowohl kirchliche Laien anregen, „sich mehr Gedanken über ihre Beziehungen nach außen und ihre Botschaft an die Welt“ zu machen als auch denjenigen, „die keine Kirchenmitglieder sind“ helfen zu „erkennen, welchen Bezug das Evangelium zu ihrer Lebenssituation hat“. Die lutherische Kirche (A.B.) aus dem *Elsaß* berichtet von einem

ökumenischen Gottesdienst „unter Teilnahme aller Gemeindegruppen“ im Dorfzentrum als Ausdruck der Versöhnung und als Anstoß zu Gesprächen und Fragen.

3. Sozial-politisch-ökologische Veränderung

Der ehemalige Studiensekretär der KEK, D. Popescu, berichtet von der Teilnahme der Studenten des Theologischen Instituts Bukarest in Rumänien „an der demokratischen Erneuerung seines Landes“ (: 42). Es sei wichtig, „gemeinsam in christlichem Geist für ein menschliches Miteinander, für Freiheit und Gewaltlosigkeit zu wirken“ anstatt sich in ethnische und konfessionelle Kämpfe um die Macht verwickeln zu lassen.¹⁸⁸ In der orthodoxen Kirche Georgiens sah man das Hinwirken auf „Frieden und Menschenrechte“ in der bürgerkriegsähnlichen Situation als die „vorrangige Aufgabe von ‘Mission’ und ‘Evangelisation’“ an. Dennoch dürfe auch die Verkündigung nicht vernachlässigt werden. „Es gehe nicht an, hier nur die Aktivitäten anderer Konfessionen kritisch zu sehen, sondern sozusagen in einen ‘edlen Wettstreit’ in Mission und Evangelisierung und in ein Zusammenwirken, so möglich, einzutreten (: 43). Aus der Schweiz wird von einem Kirchenverband berichtet, der „unter Mitarbeit eines Experten eine Öko-Bilanz“ in den Kirchengemeinden habe durchführen lassen. Die Bilanz habe „vielerorts eine erstaunliche Energieverschwendung in den kirchlichen Gebäuden ... zutage gefördert“. Jetzt seien „Maßnahmen im Gange, den Energieverbrauch um 20 und mehr Prozent zu reduzieren“ (: 48). Die orthodoxe Kirche Kretas sieht ihre umfassende Mission im sozialreformerischen Impetus seines Metropoliten Irenaios von Kissamo und Selino besonders gut ausgedrückt. Zusammen mit der Orthodoxen Akademie Kreta als „Kommunikations- und Reflexionsmittel“ sei er Motor „einer orthodoxen Bewegung zur Bewahrung der Schöpfung“. Auch die „Rolle und Stellung der Frau in der einheimischen Gesellschaft“ sei ein besonderes Anliegen der Akademie. Grundlegend würde Mission als dialogisches Zeugnis und liturgische Diakonie verstanden.

Diese Vielfalt „lebendiger Beispiele“ macht sowohl die Vielfalt missionarischer Arbeit in Europa als auch die unterschiedlichen Verständnisse von Mission deutlich. Während einige Gruppen Mission vor allem im Sinne biblisch-evangelistischer Verkündigung definieren (vgl. Slowakei), ist Mission für andere ein Oberbegriff für alle Aktivitäten der Kirche. Die „lebendigen Beispiele“ bilden zusammen mit kurzen Impulsen aus der Bibel zu den jeweiligen Themen den Hintergrund für die Arbeit in den Sektionen mit den Schwerpunkten (1) Gottesdienst und persönliches Zeugnis, (2) Diakonie, (3) Lehre und Ausbildung und (4) Gemeinsames Zeugnis.

B. Gottesdienst und persönliches Zeugnis (Sektion 1)

Der Gottesdienst wird als „die Grundlage unseres Lebens als Kirche“ verstanden. Er ist nach „innen“ und „oben“ gerichtet: auf die Versammlung und Stärkung der gottesdienstlichen Gemeinde und geprägt von Lobpreis, Fürbitte, Gebet, Stille, Wort und Sakrament. Drei Grundzüge des Gottesdienstes werden hier deutlich: (1) Loben: „Gott Lob und Dank darzubringen“, (2) Fürbitten: „Gedenken an all unsere Brüder und Schwestern, die in ihrem

¹⁸⁸ Wie schwierig das ist, zeigt sein Hinweis darauf, daß die „Ansprüche der mit Rom unierten Hierarchie des byzantinischen Ritus“ auf Kirchengebäude u.a. „nicht der Wirklichkeit von heute“ entsprechen.

Leben zu leiden und zu kämpfen haben“, (3) Hören und Gehorchen: „zu warten, uns durch das Wehen des Heiligen Geistes, der in Gebet und Stille, in Wort und Sakrament zu uns kommt, bewegen zu lassen und in demütigem Gehorsam aufmerksam auf die Stimme des Geistes zu hören“ (KEK III 1991: 82). Aus dem „demütigen Gehorsam“ erwächst dann die „nach aussen gerichtete[...] Bewegung des Hinausgehens in Mission und Dienst an der Schöpfung Gottes.“ Der Gottesdienst ist nach dem Bericht von Kreta sowohl Grundlage für die Mission als auch Teil der Mission selbst. Diese beiden Aspekte des Gottesdienstes in der Mission in Europa werden unterschieden, aber nicht getrennt.

1. Gottesdienst als Grundlage und Korrektiv der Mission

Der Gottesdienst als das stille Warten und Hören vor Gott in Gemeinschaft wird zunächst von der Mission *unterschieden*, indem er als Grundlage, Voraussetzung und Korrektiv für die Mission verstanden wird: „Wir haben gehört, dass, - wenn wir den ‘Maßstab’ für das verlieren, was für die Welt wirklich wichtig ist, wenn wir meinen, wir könnten die Welt umwälzend beeinflussen - unsere gottesdienstliche Erfahrung uns daran erinnert und mahnt, zuerst Gott unsere Herzen zu öffnen. Ohne Buße und echte Umkehr und ohne das Wirken der Gnade Gottes in uns können wir, wo immer wir auch sein mögen, letztlich nichts erreichen“ (: 82).

Man ist der Überzeugung, daß „die Erneuerung im gottesdienstlichen Leben von grundlegender Bedeutung für die Mission ist. Ein erneuertes gottesdienstliches Leben kann Menschen zum aktiven persönlichen Zeugnis zurüsten“ (: 83). Man gibt jedoch zu, daß bezüglich der Richtung dieser Erneuerung „noch viele Fragen offen“ bleiben, denn ein „erneuerter Gottesdienst [kann] nicht lediglich ein Mosaik aus Elementen verschiedener Traditionen sein.“ Die Frage nach der Quelle, dem „Woher“ der Erneuerung wird hier also nicht beantwortet.

2. Gottesdienst als Mission

Obwohl Gottesdienst und Mission voneinander unterschieden werden, sind sie in der *missio* der Kirche nicht voneinander zu trennen. Sie bilden gemeinsam das missionarische Zeugnis der Gemeinde vor der Welt: „Beide Bewegungen bilden das Zeugnis der Kirche vom gekreuzigten Herrn, in dem die Einheit und Liebe des dreieinigen Gottes auf einzigartige Weise offenbart wird.“ So können auch die Gottesdienste selbst zum Teil der Mission werden. „Oekumenische Gottesdienste können als solche ein Zeugnis für die Einheit der Kirchen im Lobpreis des einen Gottes sein.“ Damit verbundene „Akte[...] des Zeugnisses im Zusammenhang mit Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ können „Menschen mit entgegengesetzten Auffassungen zusammenbringen.“ Eine weitere „missionarische Möglichkeit“ seien „Gottesdienste für Kinder“. Auch die Kasualien „Taufe, Trauung, .., Beerdigung“ als „wichtige Augenblicke im Leben eines Menschen“ böten „einzigartige Gelegenheiten ..., Gottes Botschaft der Liebe, der Hoffnung, des Friedens und der Freude im gekreuzigten und auferstandenen Herrn zu verkündigen. In solchen Augenblicken ... kann die Wahrheit über die eigentlichen Fragen des Lebens Herz und Verstand für die Liebe Gottes öffnen“ (: 83). Der Gottesdienst bzw. kirchliche Rituale werden

hier als Mission verstanden, insoweit durch sie Versöhnung und Frieden praktiziert werden bzw. die Botschaft der Liebe Gottes weitergeben werden kann.

3. *Persönliches Zeugnis als Sichtbarmachung des Glaubens*

Es wird darauf hingewiesen, daß für die missionarische Wirksamkeit des Gottesdienstes vor allem das persönliche Zeugnis von Bedeutung sei, in dem die „Gegenwart der Kirche durch die Liebe und Fürsorge ihrer Glieder“ sichtbar werde. „Persönliches Zeugnis“ wird verstanden als Verwirklichung der „christlichen Merkmale des Lebens“, wie sie in Galater 5,22 zusammengefasst sind: „Liebe, Freude, Friede, Geduld, Güte, Treue und Selbstberrschung“ (: 83). Es gehe darum, im persönlichen Leben „das Licht des Evangeliums ... wider[zu]spiegeln.“ Die Bedeutung dieses Zeugnisses habe man in der Kirche lange zugunsten der Betonung von Macht und Strukturen unterschätzt. Das persönliche Zeugnis geschehe „im Namen der Gemeinschaft“. Allerdings könne es auch zu einem „Konflikt mit der Gemeinschaft führen ..., wenn jemand es vorzieht, Christus gehorsam zu sein, statt sich in Kirche und Gesellschaft allgemein vertretenen Auffassungen anzupassen“ (: 84).¹⁸⁹ Im vorliegenden Bericht wird das persönliche Zeugnis vorrangig als Sichtbarmachung der Liebe und Fürsorge Gottes im Sinne der *diakonia* verstanden.

C. *Mission als Diakonie (Sektion 2)*

Schon zu Beginn des Berichtes wird festgestellt, daß innerhalb der Gruppe keine Übereinstimmung bezüglich der Rolle der Diakonie in der Mission erreicht wurde. Der Bericht, dem „die Gruppe ... nicht in allen Punkten zustimmen [konnte]“ (KEK III 1991: 85), wurde vom Leiter der Bibelarbeit, dem italienisch-waldensischen Theologen Prof Dr Ermanno Genre, zusammengestellt.

1. *Kirche und Mission sind Diakonie.*

Genre meint, daß es in der Frage nach der Diakonie „um die grundlegende Frage, um die Frage, mit der Kirche geschaffen oder gezeugnet wird“ gehe. „Mit anderen Worten: Die Kirche lebt oder stirbt mit der Diakonie, die sie praktiziert.“ Es gehe nicht darum, in der Mission der Kirche „die Dimension der Diakonie zu fördern, sondern die Kirche als Diakonie hinzustellen“ (Genre 1991: 69). Damit ist das Grundlegende gesagt: Identität und Mission der Kirche bestehen in ihrem Dienst. Wie sieht diese missionarische und identitätsstiftende Diakonie aus? „Diakonie bedeutet, sich dorthin zu stellen, wo es weder Konkurrenz noch Machtkampf gibt. Es ist die Ausschaltung der Macht über den anderen. Und diesen Platz nimmt Christus in der Kirche und in der Welt ein: einen Platz der niemanden interessiert“ (: 67). Diakonie siedelt sich nach Genre „in einem wüstenartigen Raum an, der von den

¹⁸⁹ Was jedoch dieser Gehorsam inhaltlich bedeuten kann, wird nicht ausgeführt. An anderer Stelle der Konsultation wird deutlich, daß man die Ablehnung interreligiöser Gottesdienste und Gebete durch evangelikale Gruppen in der Kirche nicht als gehorsames Zeugnis von Christus betrachtet und den dadurch erzeugten Konflikt als Voreingenommenheit, Exklusivität und Spaltung interpretiert (Mayland 1991: 30/31). Hier stellt sich letztlich wieder die Frage nach dem Offenbarungsverständnis. Wo spricht Christus? Wo hört man seine Stimme? Erst von daher wird klar, was der Inhalt des persönlichen Zeugnis ist und wie die Bewertung von Konflikt und Konsens zwischen Zeugnis und Kirche aussieht.

Menschen am Rande der Gesellschaft, von den Machtlosen, frequentiert wird. Diakonie bedeutet, die Marginalisierung zu leben, sich an den Rand zu begeben und dort zu bleiben“ (: 68). Diakonie hat demnach eine „negative“ und „positive“ Bedeutung. Negativ gesprochen geht es um Machtverzicht. Positiv gesprochen „geht es vor allem um eine menschliche Beziehung, um die Verteidigung der Person, des Kranken wie des Flüchtlings. Die Menschenrechte ... müssen in den Kirchen einen Raum finden, wo sie konkret praktiziert werden“ (: 69). Im Sektionsbericht formuliert Genre so: „Diakonie als Mission ist in erster Linie Dienst an Menschen, Mitmenschlichkeit. Jede Gestalt der Diakonie und jedes missionarische Mittel muss aus dieser Sicht und auf diesen Zweck hin kritisch analysiert werden“ (KEK 1991: 85).

2. Diakonische Christologie.

Die Begründung für Genres Identifikation von Kirche, Mission und Diakonie liegt in seiner Christologie. Christus sei das „Vorbild“ und „lebendige Beispiel“ der Kirche als „diakonos“ der Menschen (: 68). Im Gegensatz zur Kultur seiner Zeit habe er „die den Sklaven und den Frauen zukommende Rolle“ übernommen. „In dieser christologischen Perspektive siedelt sich die Diakonie in einem wüstenartigen Raum an Diakonie bedeutet, die Marginalisierung zu leben, sich an den Rand zu begeben und dort zu bleiben, auf dem Hintergrund des Kreuzes. Der Grund aller christlichen Diakonie ist also Christus, der Diener der Menschen“ (: 68).¹⁹⁰

D. Ausbildung als oder Ausbildung zur Mission? (Sektion 3)

Wie in Sektion 2 so wird auch hier die Problematik der fehlenden Gemeinsamkeit am Anfang des Berichtes festgestellt. „Wir haben unter uns und unter unseren Kirchen starke Unterschiede im Blick auf Ekklesiologie und Anthropologie sowie eine fehlende gemeinsame Definition des missionarischen Auftrags der Kirche festgestellt“ (KEK 1991: 87). Es erhebt sich die Frage, wie angesichts dieser Situation über eine gemeinsame Sicht von „Mission durch Lehre und Ausbildung“ gesprochen werden kann. Daß das in der Tat kaum möglich war, machen sowohl die einführenden Bibelarbeiten von Pastorin Chevally aus dem Elsaß als auch die Punkte des Berichtes deutlich. Die Bibelarbeiten von Frau Chevally berühren die Thematik nur am Rande durch die Bemerkung zu Apostelgeschichte 2,4, daß die Lehre der Apostel „es ermöglicht, treu zu bleiben und zu entdecken, wie man auf dem durch Jesus vorgezeichneten Weg durchhalten und weiterkommen kann“ (Chevally 1991: 70). Im Mittelpunkt steht für sie die Beziehung zwischen Mission und Gemeinschaft, die durch „Offensein für den anderen“ charakterisiert wird.

¹⁹⁰ Wieder wird deutlich wie Missiologie, Ekklesiologie und Christologie zusammenhängen. Weil Genre Christus als „Diener der Menschen“ versteht (der theologische Zusammenhang zwischen Diener, Erlöser und Herr wird allerdings nicht ausreichend gewürdigt), ist für ihn die Identität der Kirche die Diakonie und der Inhalt ihrer Mission die „Mitmenschlichkeit“ (KEK III 1991: 85). Obwohl hier richtige Aspekte der Diakonie gesehen werden, handelt es sich insgesamt um eine reduktionistische Sicht von Christus, Kirche und Mission, die von einer biblisch geprägten Missionstheologie her kritisiert werden muß. Veranlasste diese Perspektive die Sektions-Gruppe dazu, dem Sektionsbericht nicht in allen Punkten zustimmen zu können (KEK 1991: 85)?

1. *Erziehung zur Mission oder Mission als Erziehung?*

Im Sektionsbericht wird festgestellt, daß das „Thema ‘Erziehung zur Mission’ ... theologisch und im Blick auf unsere Beziehung zu Christus bearbeitet werden [muß]“ (KEK 1991: 87). Man möchte klären, worum es bei einer „Erziehung zur Mission“ geht. Dabei fällt auf, daß diese Formulierung von der sonstigen Formulierung des Sektionsthemas als „Mission durch Lehre und Ausbildung“ abweicht. Die Abweichung hat durchaus inhaltliche Implikationen. Erziehung zur Mission bedeutet Befähigung zur Mission. Mission durch Erziehung (oder Lehre und Ausbildung) bedeutet, daß die Erziehung selbst als Mission verstanden werden kann. In welchem Sinn ist das Thema zu verstehen? Aus dem Sektionsbericht geht hervor, daß es vor allem im zweiten Sinn verstanden wurde, wenn von Erziehung als einem „Element der Befreiung, des Reifens, der Verwandlung unserer selbst und unserer Umwelt“ (: 87) gesprochen wird. In diesem Sinne kann „Mission als Erziehung“ als ein grundlegender Zug im Missionsverständnis der KEK verstanden werden. Denn wie aus der Konsultation in Sigunta hervorging, bedeutet Mission vor allem Manifestation und nicht Bekehrung. Der Weg zur Manifestation ist vor allem der der Erziehung.¹⁹¹

2. *Fehlende missionstheologische Klarheit.*

Diese Schlüsse werden hier jedoch nicht explizit gezogen. Vielmehr erkennt man die Notwendigkeit, die Beziehung zwischen Erziehung/Lehre und Mission theologisch zu klären. Zumindest die theologische Klärung des Missionsverständnisses hätte seit Sigunta 1988, wo es um die biblisch-theologischen Aspekte der Mission ging, Voraussetzung sein sollen. Doch wir stellten fest, daß in Sigunta kein Konsens bezüglich eines biblischen Missionsverständnisses erreicht wurde. Das wirkt sich nun bei der Bearbeitung der praktischen Aspekte der Mission aus: Man konstatiert „eine fehlende gemeinsame Definition des missionarischen Auftrags der Kirche“. Dennoch werden einige Grundzüge im Sinne von „Mission als Erziehung“ formuliert.

Mission als Erziehung zur Fülle. Erziehung dürfe nicht „als ... Zwang, ..., sondern als ein Element der Befreiung, des Reifens, der Verwandlung unserer selbst und unserer Umwelt“ verstanden werden. Als thematische Herausforderungen für diese „Zurüstung“ sieht man „den Islam, ambulante ‘Evangelisten’, ökologische Fragen, Einwanderungsprobleme und die zunehmende Marginalisierung eines Teils der Bevölkerung“, die Probleme des Proselytismus, Ziele in der Evangelisation, missionsrelevante kirchliche Strukturen, die geistlichen Bedürfnisse der Menschen. Insgesamt möchte man darauf achten, „daß Erziehung/Bildung auf ein ganzheitliches Verständnis des Menschen ausgerichtet ist, daß sie zu einem Leben in seiner ganzen Fülle verhilft und daß sie eine Verbindung herstellt zwischen Solidarität und Barmherzigkeit, praktischem Handeln und theologischer Klärung“ (: 88). In ihrer Ausrichtung auf die „Fülle“ steht „Mission als Erziehung“ wie sie hier verstanden wird (faktisch) in Kontinuität zum (kosmischen) Missionsverständnis von Sigunta. Allerdings

¹⁹¹ Damit steht die KEK dem pädagogischen Heils- und Missionsverständnis der byzantinischen Kirche nahe (vgl. Bosch 1993: 214; 190-213).

konnte dieses Verständnis offensichtlich nicht von allen Sektionsmitgliedern geteilt werden.¹⁹²

E. Gemeinsames Zeugnis (Sektion 4)

Leitfaden für die Arbeit der Sektionsgruppe war der Aufruf der ÖRK-Vollversammlung in Canberra 1991 „danach zu trachten, in Wort und Tat gemeinsames Zeugnis vom Evangelium in seiner Ganzheit abzulegen“ (KEK 1991: 88). In diesem Motto stecken drei missionstheologische Aussagen: es geht um (1) ein ganzheitliches Evangelium, (2) eine ganzheitliche Mission die „Wort und Tat“ umfasst und (3) um das gemeinsame Zeugnis der ganzen Kirche.¹⁹³

1. Ein sozialpolitisch-ökologisches Missionsverständnis.

Der Sektionsbericht bringt wiederholt zum Ausdruck, was mit einem ganzheitlichen Evangelium gemeint ist. Es ist „das Evangelium der Gerechtigkeit, des Friedens und der Ganzheit der Schöpfung“, es ist „demütiges Teilen, Gerechtigkeit und Partnerschaft“, die als „Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit“ die Grundlage der „internationalen Gemeinschaft“ zwischen Europa und der Zweidrittelwelt bilden, es ist als „Gerechtigkeit, Frieden und Versöhnung“ die Botschaft, die die Kirchen durch die „Massenkommunikationsmittel im Dienst des gemeinsamen ökumenischen Zeugnisses“ weitergeben (: 90), es ist „das Evangelium von Frieden, Gerechtigkeit, Versöhnung, Freiheit und Nächstenliebe“ das alle Kirchen dazu auffordert, geistlich und materiell miteinander zu teilen und gemeinsam zu handeln (: 91). Die ganzheitliche Mission in „Wort und Tat“ wird im Sektionsbericht im Sinne der Verwirklichung des o.g. Evangeliums, also im sozialpolitisch-ökologischen Sinne, beschrieben. Es geht um gerechtes Handeln („Tat“) bzw. die Aufforderung dazu („Wort“). Es geht darum „das Evangelium der Gerechtigkeit, des Friedens und der Ganzheit der Schöpfung mit sichtbarem Handeln zu bezeugen“ (: 90). Es geht um „demütiges Teilen“ und gemeinsames Handeln. Mission bedeutet hier vor allem Aktion, um die Welt nach Gottes Willen umzugestalten.

Die Mission der Kirchen wird dann in den Zusammenhang mit den großen politischen Umwälzungen in Osteuropa gestellt, die „als Zeichen für das Wirken des Heiligen Geistes interpretiert“ werden können.¹⁹⁴ Der Sektionsbericht interpretiert die „politische Öffnung in Osteuropa“, für die man „Gott zutiefst dankbar“ ist, als dringende Aufforderung an die Kirche „für ein gemeinsames Zeugnis“.

¹⁹² Die Frage stellt sich, ob der Moderator der Sektion, V. Sorokin, Rektor der St. Petersburger Geistlichen Akademie, nicht konkrete Beiträge aus seiner Erfahrung auf diesem Gebiet der Ausbildung zur Mission hätte einbringen können. Im Rahmen der „Lebendigen Beispiele“ berichtete er an anderer Stelle der Konsultation zusammen mit einem seiner Studenten (Boris Ustimenko) über „neue Möglichkeiten für missionarische und evangelistische Arbeit“. Er berichtet, wie „orthodoxe Laiengruppen, Bruderschaften und Schwesterschaften [sich] auf den verschiedensten Gebieten engagieren“, wie in einem kirchlichen Krankenhaus „geistliche und leibliche Betreuung“ zusammenkommen, wie in den Gefängnissen und Straflagern Gottesdienste gehalten, seelsorgerliche Gespräche geführt werden und wie „eine ganze Anzahl von Häftlingen .. zum Glauben gefunden [hat] und ... getauft worden [ist].“ (KEK 1991: 37). Der mangelnde Ertrag der Sektion lag m.E. an einem unklaren Missionsverständnis und damit zusammenhängend an der unklaren Themenformulierung.

¹⁹³ Vgl. das Motto der Lausanner Konferenz in Manila 1989 (Parzany/Marquardt 1990).

¹⁹⁴ Diese Bewertung liegt auf einer Linie mit den Äußerungen der Lausanner ELCOE in Bad Boll 1992 und der römisch-katholischen Sondersynode der europäischen Bischöfe in Rom 1991.

2. Local Ecumenical Projects und die Mission des Heiligen Geistes in der Stadt

Das gemeinsame Zeugnis stehe „nicht im Widerspruch zur Loyalität gegenüber der eigenen Kirche und Tradition. Es sollte vielmehr „als eine höhere Berufung betrachtet werden, wenn Christen über ihre parochiale Identität hinaus zusammenhalten“ (: 89). Bereits bestehende gemeinsame ökumenisch-missionarische Arbeiten wie z.B. die „Local Ecumenical Projects“ (LEP) in England zeigten, „daß die besonderen Gaben und das geistliche Erbe einzelner Kirchen ... nicht verlorengehen“. Obwohl der Bericht nicht weiter auf diese LEP eingeht, wurden sie an anderer Stelle der Konferenz als ein „lebendiges Beispiel“ missionarischer Arbeit in Europa durch den Pfarrer Hugh Cross vorgestellt und es scheint sinnvoll, sie hier kurz darzustellen. Nach H. Cross gab es 1991 in England Hunderte solcher LEP, in denen „Menschen aus zwei oder mehr christlichen Traditionen“ sich in einzelnen „ökumenischen“ Gemeinden oder in Form örtlicher „Bundesschlüsse“ zwischen Gemeinden oder im Rahmen gemeinsamer missionarischer Projekte zusammenschlossen. Als Beispiel wird die erst 25 Jahre alte englische Stadt Milton Keynes genannt, in der von 64 Kirchen 29 LEP-Gemeinden sind, die „wie jede andere Gemeinde Amt und Sakramente voll miteinander teilen, jedoch in dieser einen Gemeinde ... Anglikaner, Baptisten, Methodisten und Reformierte ... beieinander haben“ (Cross 1991: 57). Die neugebaute Stadtkirche in Milton Keynes „wird die erste ökumenische Kathedrale sein, die je irgendwo gebaut wurde.“ Der ökumenische Prozeß in Milton wird durch einen „Ökumenischen Moderator“ am Leben gehalten, der von allen Kirchen „einschließlich der anglikanischen und der römisch-katholischen Kirche“ gemeinsam ernannt wurde und bezahlt wird. Ohne die Autorität eines Bischofs zu haben, ist das doch eigentlich seine Rolle: „Ich bin der Hauptpastor und für die Kirchen der Stadt der Brennpunkt der Einheit“ (: 57).

Die Mission des Heiligen Geist in der Stadt. Im Rahmen dieses Projektes arbeitet in Milton Keynes ein stadtübergreifendes ökumenisch-missionarisches Team, das aus fünf Mitgliedern - anglikanisch, methodistisch, baptistisch und römisch-katholisch - besteht. Die missionstheologische Grundlage ihrer Arbeit ist die Überzeugung, „daß der Heilige Geist in der ganzen Schöpfung wirkt“ (: 59). Darum ist ihre Mission nicht, Gott zu den Menschen zu bringen oder die Menschen zu Gott, „weil wir doch glauben, daß Gott bereits dort ist.“ Vielmehr geht es darum, daß Gott dort entdeckt wird, wo er bereits ist. Was es bedeutet, Gott zu entdecken kann im Voraus nicht gesagt werden, denn „das Wirken des Geistes [liegt] ... viel mehr im Prozeß ... und das bestimmte Ziel ist ... gar nicht immer so wichtig“ (: 60). Welche missionarische Methodik ergibt sich daraus? Das Team geht in die Innenstadt und sucht dort nach Zeichen des Wirkens des Heiligen Geistes: „Zeichen großer Not, Zeichen des Aufbrechens von Aktivität, Leben, Begeisterung oder Interesse“ (: 61). Dann folgt eine Zeit der Reflektion über das Erlebte im Team. Es kommt zu einer Entscheidung: „Wir wählen zwei oder drei [Zeichen] aus und suchen nach Möglichkeiten des Zugangs zu den jeweiligen Kontexten, indem wir mit Leuten reden, zu Versammlungen gehen und uns erkundigen. Dadurch werden wir auf stille Weise Teil des Umfelds und lassen uns von ihm belehren“ (: 61).

Auf diese Weise entstand in Milton Keynes ein großes Müll-Recycling-Projekt, das gleichzeitig Beschäftigungsmöglichkeiten schuf. Eine weitere Frucht der Arbeit ist ein

Gemeinschaftszentrum, in dem das Wirken des Geistes in der Dynamik der Gegensätze deutlich werden soll: „Wenn immer man Gegensätze zusammenbringt, scheint dadurch eine Situation voller Leben zu entstehen. Wir bringen hier gerne Alte und Junge zusammen. ... Und wenn wir als Kirche vorwiegend mit nichtkirchlichen Leuten arbeiten, dann scheint sich aus dieser Interaktion etwas zu ergeben, das einem ein stärkeres Gefühl vom Wirken des Geistes gibt als bei anderen Gelegenheiten ..., denn Gott will sicherlich eine Wechselwirkung zwischen Kirche und Nicht-Kirche“ (: 59). In dieser Art von Missionsarbeit könne man Gott mitten in der Welt *selber* finden und finden *helfen*.

„Wir [stellen] fest, dass unsere Arbeit unseren Glaube erneuert und wachsen lässt, besonders wenn wir zu Beginn und in der Entwicklung unserer Arbeitsvorhaben Risiken und Verwundbarkeit auf uns nehmen. Wir erleben, dass die in diesen Tätigkeiten enthaltenen christlichen Werte viele Menschen, die mit uns in Kontakt treten, bereichern. Ihr Horizont wird erweitert und ihre potentiellen Kräfte können geweckt werden. Ihr Selbstvertrauen und ihr Verständnis für die Verschiedenheit der Menschen wird gestärkt, und die Erfahrung hat etwas Gesundes und Solides an sich, das als richtig empfunden wird und die Vorstellung vom Reich Gottes innerhalb der gewöhnlichen Welt zu fördern scheint“ (: 62).

VI. Gott in Europa entdecken: Der Beitrag der Konferenz Europäischer Kirchen zu einem kontextuellen Missionsverständnis für Europa

Was sind die Grundzüge und der Beitrag des missionarischen Konzeptes für Europa in der KEK? Zunächst muß festgestellt werden, daß hier kein einheitliches Konzept und keine „offizielle“ Verlautbarung vorliegt. Die untersuchten Dokumente widerspiegeln vielmehr einen Studienprozeß, der von den unterschiedlichsten Überzeugungen der verschiedenen Teilnehmer geprägt ist. Die Sektionsberichte versuchen einen gewissen Konsens herzustellen, können manchmal jedoch nur den Dissens konstatieren. Diese Pluralität der Meinungen stellt allerdings einen ersten grundlegenden Zug in der Arbeit der KEK zur Mission in Europa dar. Immer wieder wird betont, daß es nicht das *eine* Modell der Mission gäbe. Die Vielfalt bezieht sich dabei nicht nur auf Strukturen und Strategien, sondern auch auf Inhalte. So lehnt E. Templeton die Bibel „als bestimmende Glaubens- und Handlungsnorm“ für die Mission in Europa ab (1988: 11), während H. Beeby die kanonische Interpretation der Bibel als Wort Gottes und den Glauben an Christus als die Wahrheit zum Maßstab für die Mission macht (1988: 37). Der orthodoxe Theologe D. Popescu versucht beide Auffassungen auf der Grundlage kirchlich-traditioneller Verkündigung zu „versöhnen“ (1988: 18/19). Auf diesen diametral unterschiedlichen Offenbarungsauffassungen gründen ebenso unterschiedliche christologische, soteriologische und missiologische Konzepte, bis hin zu einem Mosaik von praktischen Modellen zwischen Ökologie, Politik und Evangelisation und Gemeindebau. Man könnte versucht sein, von einem ganzheitlichen Konzept zu sprechen, doch dafür fehlt m.E. eine normative Mitte, die zu einem Ganzen hinführen könnte. Trotz der vielfältigen Ansätze scheint sich jedoch ein kosmisch-europäisches Missionsverständnis durchzusetzen, das im folgenden kurz charakterisiert und ausgewertet werden soll.

A. Europabild und Missionsverständnis

Das vorherrschende Europabild im Rahmen der KEK geht von einer Zusammenschau von protestantischen und orthodoxen theologischen Interpretationen aus: die universalistische Interpretation der protestantischen Rechtfertigungslehre, daß in Christus soteriologisch bereits alle Menschen mit Gott versöhnt seien, fließt zusammen mit der kosmischen Christologie der orthodoxen Kirchen, nach der der transzendente Christus in die Immanenz der Welt einging, sie erlöst und so den Prozeß der Vergöttlichung der Welt (theosis) eingeleitet hat: Europa wird zum Sakrament (Bria 1987: 42; Vassiliadis 1988: 27/28). Dadurch wird die missiologische Bewertung der europäischen Geschichte schwierig, da säkularistische und kirchlich-traditionelle Konzepte in großer Spannung stehen. Manche versuchen die kirchliche Tradition als Maßstab aufrecht zu erhalten, andere wollen die europäische Geschichte von einem biblischen oder kirchlichen Maßstab emanzipiert sehen, an dessen Stelle ein Konsens der Menschlichkeit als Ausdruck der theosis und der Aufklärung steht.

Mission in Europa wird aufgrund dieses kosmisch-christologischen Europabildes weniger als *Sendung* durch Gott in die europäische Welt, sondern vielmehr als *Entdeckung* Gottes in Europa verstanden: man betont, daß Gott nicht zu den Menschen gebracht werden

muß, sondern dort entdeckt werden kann.¹⁹⁵ Wenn noch von Sendung und Grenzüberschreitung zu sprechen ist, dann nur im Sinne *gegenseitiger* Mission zwischen Kirche und säkularisiertem Europa. Es geht dann um die Überwindung institutioneller, sozialer und persönlicher Grenzen¹⁹⁶, nicht aber um die Überwindung einer soteriologischen Grenze zwischen verlorenen Europäern und messianischer Heilsgemeinde. Das Zentrum des KEK-Missionsverständnisses ist die „‘Incognito-Präsenz’ Christi durch den Heiligen Geist“ im säkularisierten Europa (KEK 1987: 78; KEK 1991: 20), so daß die Grenzen zwischen Kirche und europäischer Kultur verschwimmen und Mission als Gegenseitigkeit in Entdeckung und Manifestation Gottes im säkularisierten Europa verstanden wird.

B. Würdigung und Kritik

Die Stärke dieses Verständnisses liegt (1) in der Betonung des Evangeliums als der Botschaft der Liebe Gottes für die Europäer, (2) in der Anerkennung der Herrschaft Christi und der Wirksamkeit des Heiligen Geistes in allen Bereichen Europas, (3) in der damit zusammenhängenden Bereitschaft, die Europäer in ihren Lebenswelten ernstzunehmen und ihnen dort zu begegnen: die große Bedeutung von Präsenz und Dialog wird mit Recht betont, und (4) in der Entschlossenheit, in Europa auf Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung als Zeichen des Reiches Gottes hinzuwirken.¹⁹⁷ Die Kritik Templetons an unserer „ständigen Panik angesichts der angeblichen ‘weltlichen Opposition’“ und daran, daß „wir es immer noch nicht [schaffen], ohne Defensivhaltung und interessiert denen zuzuhören, die die Träger der säkularisierten Kultur und ihrer Werte sind“ (1987: 55), ist leider oft berechtigt. Zu schnell wird aus der soteriologischen Grenze eine soziologische Grenze, durch die das umfassende Zeugnis von Jesus Christus kaum noch durchdringt. Hier erscheint die von Begegnung und ganzheitlicher Hilfe geprägte Arbeit des ökumenschen Missionsteams in

¹⁹⁵ Die Rede davon, Gott zu den Menschen zu „bringen“ ist allerdings mißverständlich und dürfte in missionstheologischen Konzeptionen auch kaum je so vorkommen. Es geht m.E. jedoch weder darum Gott zu den Menschen zu bringen noch ihn bei den Menschen zu entdecken. Vielmehr geht es darum, Gott in der Kraft des Heiligen Geistes und in Übereinstimmung mit seinem in der Bibel geoffenbarten Wort bei den Menschen zu *bezeugen* (vgl. Kasdorf 1996: 275ff). Dieses Verständnis schließt sowohl die „allgemeine“ Gegenwart Gottes in der Welt als auch die „besondere“ Gegenwart Gottes durch Wort und Geist bei den Glaubenden ein. Mit Recht betont der finnische Lutheraner und Missionswissenschaftler R. Ahonen die Bedeutung des ersten Glaubensartikels (Gott, der Schöpfer) für die Mission: „Die Welt ist nicht fremdes Feindgebiet, sondern Welt Gottes. Evangelisation ist so gesehen ... ein ‘Heimspiel’. Gott hat nämlich schon vor dem Verkündiger der Guten Nachricht die Menschen in vielfacher Weise angesprochen und auf ihr Leben eingewirkt“ (1996: 71).

¹⁹⁶ Das Konzept der Gegenseitigkeit ist berechtigt, wenn die grundlegende soteriologische Unterscheidung ernstgenommen wird. Hans Kasdorf zeigt die Wichtigkeit von Grenzüberschreitung und Begegnung in der Mission auf: „Mission is rather a mobile ministry of intentional action expressed by ‘work of service’ This means that mission does not happen within the shelter of Christian fellowship; mission takes place outside When no frontiers are crossed the work is mere maintenance. When a church is concentrating all energies and resources on maintaining itself it is not involved in mission and is bound to experience the setting of the sun; but when it moves out in mission she will rise before it“ (1984: 8). Mit Recht grundlegend für die Überschreitung kultureller, sozialer, ökonomischer, religiöser, ethnischer etc. Grenzen ist bei Kasdorf die *Anerkennung* der *soteriologischen* Grenze zwischen der Gemeinde Jesu und der sog. „Vierten Welt“, die „aus allen Menschen [besteht], die den Namen Jesu entweder nicht angenommen oder nicht gehört haben“ (1989: 30).

¹⁹⁷ Es bleibt allerdings unklar, welcher Maßstab für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung gilt. So wurde im Rahmen des Studienprozesses die sozial-ethische Herausforderung der Abtreibung und Euthanasie nicht thematisiert. Das stellt angesichts der Bedeutung dieser Fragen für die Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung ein Defizit dar. Die Europäisch Ökumenische Versammlung in Basel 1989 forderte dagegen den „Schutz des ungeborenen Lebens und der Kinder“ (EÖV Nr. 84 g, 1989: 40; vgl. auch Nr. 73, : 35).

Milton Keyes bedeutsam (KEK 1991: 58ff). Auch R. Fungs Betonung einer „missionarische[n] Dynamik des aktiven Wartens“ (1988: 47) in Analogie zum Vater des verlorenen Sohnes, halte ich für hilfreich: wir dürfen mit dem vorbereitenden und überführenden Wirken des Heiligen Geistes auch im modernen Europa rechnen, der in Menschen tiefe *Fragen* nach Gott aufbrechen läßt¹⁹⁸ - ohne damit die normative Bedeutung der Bibel in Frage zu stellen: Das Wirken des Hl Geistes in Europa ist nicht auf die biblische Verkündigung *beschränkt*, aber immer *normativ* auf sie *bezogen*. Zur missionarischen Dynamik des aktiven Wartens hinzu kommt die wichtige Betonung der orthodoxen Kirchen von der missionarischen Dynamik des Gottesdienstes als Feier der Auferstehung Jesu und als Einladung zum „Hochzeitsfest“.

Wenn allerdings - wie bei Templeton und anderen in der KEK der Fall - Offenbarung, Christus und Heil konturlos mit dem säkularisierten Europa verschmelzen und die soteriologische Grenze und Unterscheidung zwischen Gemeinde und Welt grundsätzlich aufgehoben und auf eine Fehlentwicklung in der biblischen und westlichen Theologie zurückgeführt wird (Templeton 1987: 54), dann verliert die Mission ihre Grundlage, ihre Identität und ihren Inhalt. Die gemeinsame „Mission“ von Kirche und Welt wird dann reduziert auf einen allgemeinen „Humanismus“ mit oder ohne Bezug zu Religion (Templeton 1987: 54) und dürfte sich als irrelevant für die Krise der Moderne in Europa und weltweit erweisen. Für entscheidend wichtig für eine europäisch-kontextuelle Missionstheologie halte ich darum die von Beeby und Fung betonte Wiederentdeckung der Bibel als dem Wort Gottes und dem normativen Schlüssel zum Verstehen von Kontext, Grundlage, Inhalt und Ziel der Mission in Europa. Der Verlust des Hörens und des Gehorsams gegenüber der Bibel als göttlichem Wort ist eine der größten Herausforderungen des europäischen Kontextes an die Mission der Kirchen. Mit Recht wurde 1991 in Kreta dazu aufgefordert, „zu warten, uns durch das Wehen des Heiligen Geistes, der in Gebet und Stille, in Wort und Sakrament zu uns kommt, bewegen zu lassen und in demütigem Gehorsam aufmerksam auf die Stimme des Geistes zu hören“ (KEK III 1991: 82). Mein Wunsch wäre, daß dieses Hören dazu führt, die biblische und kreative Spannung zwischen der Anerkennung der soteriologischen Grenze zwischen Volk Gottes und Welt und der Überwindung aller soziologischen Grenzen in der Mission als umfassendem Zeugnis von Jesus Christus ernstzunehmen und missionarisch zu leben.

¹⁹⁸ Vgl. die Betonung R. Scheffbuchs, der die moderne Literatur als das „Gewissen einer Gesellschaft“ bezeichnet, in dem der Aufschrei nach Heil hörbar wird (Scheffbuch, Vortrag am 2.12.1998, Ev. Luth. VHS, Hesselberg).

§5 Grundlinien erneuerter und erneuernder Mission in Europa

In den vorangehenden Kapiteln habe ich versucht, die Entwicklung und Entfaltung eines kontextuellen Missionsverständnisses für Europa in der römisch-katholischen, ökumenischen und evangelikalen missionstheologischen Tradition seit dem verstärkten Gebrauch der Rede von der „Neuevangelisierung Europas“ 1979 bei Papst Johannes Paul II. bis zur Bad Boll Konsultation des Lausanner Europa-Komitees 1992 nachzuzeichnen und zu untersuchen. Das Nachdenken über die Mission in Europa ging in den Kirchen Europas natürlich auch nach 1992 weiter.¹⁹⁹ Dennoch waren gerade diese Jahre vor und nach den großen politischen Veränderungen in Mittel- und Osteuropa seit 1989 von einem besonders intensiven Nachdenken über diese Thematik geprägt.

Im folgenden Ausblick möchte ich versuchen, ausgehend von den Ergebnissen der vorangegangenen Analyse, Grundlinien zur Mission in Europa aus biblisch-theologischer und kontextueller Perspektive zu formulieren. Diese Grundlinien verstehen sich als vorläufige Arbeitsergebnisse und Beiträge zum fortlaufenden Gespräch zu diesem großen Thema. Zunächst beleuchte ich Europa als Kontext der Mission, um danach Aspekte einer erneuerten und erneuernden Mission²⁰⁰ der Gemeinde Jesu Christi in Europa zu formulieren.

I. Kultur

A. „*A Design for Living*“: zum Kulturbegriff

Die untersuchten Konzepte kontextueller Missionstheologie für Europa beruhen - bei aller Verschiedenheit - zu Recht auf der Einsicht, daß die Sendung der Gemeinde Jesu in Europa unter besonderen Bedingungen geschieht. Die besonderen Herausforderungen und Chancen für die Weitergabe des Evangeliums werden in diesen Konzepten wie überhaupt in der Missionswissenschaft seit den 1970er Jahren (vgl. § 1 C 3) mit den Parametern der

¹⁹⁹ Besonders erwähnen möchte ich die von ELC, EEA und anderen evangelikalen Gruppen getragene Netzwerk-Bewegung „*Hope for Europe*“ (vgl. McAllister et al 1994; Guthrie 1995), die - wie oben gezeigt (§3, II. A.; V. G.)- aus den Konsultationen des ELC hervorgegangen ist. Zentrum des Netzwerkes ist vor allem der jährlich im Dezember stattfindende *European Round Table* und darüberhinaus das jährliche *New Europe Forum* in Brüssel, das sich z.B. 1997 mit dem Thema „*Worldviews in Collision: the struggle for Europe's future*“ beschäftigte (vgl. Berichte und Dokumente im Internet unter [www. HFE. org](http://www.HFE.org)).

Bemerkenswert ist auch das *Europäische Ökumenische Gemeindetreffen*, das im Juli 1993 in Potsdam stattfand, und eine Fortsetzung des in Nonnenweiher 1989 (§4, IV. A.) und Kreta 1989 (§4, V.) angestoßenen Prozesses darstellt (vgl. EMW 1995: 7; 118f).

Ein gemeinsames Nachdenken über die Mission in Europa wird in der von ELC, KEK und der Europäischen Baptistischen Vereinigung erarbeiteten *Dorfweiler-Erklärung* zu „Aspekten der Mission und Evangelisation im heutigen Europa“ zum Ausdruck gebracht, vgl. Parzany U./ Walter, K.H./ Mayland J. 1995, „Aspekte der Mission und Evangelisation im heutigen Europa“, *Ökumenisches Forum* 18 (1995): 327-331.

Das katholische Programm der *Evangelization 2000* geht mit großen Schritten auf das Jahr 2000 zu, um Jesus Christus ein besonderes Geburtstagsgeschenk zu machen und dazu beizutragen, daß sein Wille erfüllt wird: „a world that knows and follows him, a world evangelized“. „Others go out shopping for that special birthday gift. For Christ, we have to go out evangelizing. The gift is a new believer“ (Forrest 1992: 218).

²⁰⁰ Vgl. die doppelte Bedeutung von „transforming mission“ bei D. Bosch (1993), bei der „transforming“ sowohl im adjektivischen Sinne (verändernde Mission) als auch im infinitiven Sinne (Mission verändern) verstanden werden kann. (Zur ausführlichen Definition und zum Verständnis siehe II. A.).

Kulturbegrifflichkeit beschrieben. „Kultur“ wird hier missionsanthropologisch verstanden als Abstraktion und Verständnismodell einer vorfindlichen vielfältigen Wirklichkeit (vgl. Lutzbetak 1996: 167), z.B. „as a society 's design for living“ (Lutzbetak 1996: 139) oder als „sinngender Lebensplan, der das menschliche Dasein in all seinen Dimensionen umfasst und in der jeweiligen sozialen Gruppe erlernt und vollzogen wird; oder in anderen Worten: es ist die typische Wertewelt und Lebensart einer gemeinsam organisierten Personengruppe in ihrer materiellen und mitmenschlichen Umgebung. Dazu gehören Überlieferungen, Normen, Sprache, Mentalität, Weltanschauung, Verwandtschaftsordnung, Sozialbeziehungen, Regierungsformen, Wirtschaftsarten, Kunstschaffen, Technologien, Wissenschaft, Werkzeuge, Empfindungsweisen, Einstellungen, Aktivitäten, Verhaltensmuster, Überzeugungen, Symboliksysteme, Gewohnheiten usw.“ (Nunnenmacher 1987: 236, vgl. auch WR 2 bei Stott 1996: 80; Hiebert 1985: 30; Lutzbetak 1996: 156ff).

Hilfreich ist es darüberhinaus, zwischen einem schwer veränderbaren „Kern“ (zB religiöse und soziale Traditionen) und einem leichter beeinflussbaren „Rand“ (zB Technik, Wirtschaft) in menschlichen Kulturen zu unterscheiden.²⁰¹ Kulturen unterliegen weiterhin einem ständigen Wandel: sie sind dynamische Systeme (Lutzbetak 1996: 156).

Biblich-theologisch gesehen steht jede menschliche Kultur immer in der Spannung zwischen Gott und dem Teufel, zwischen Heil und Sünde, zwischen Fall und Erlösung. „Because man is God's creature, some of his culture is rich in beauty and goodness. Because he is fallen, all of it is tainted with sin and some of it is demonic“ (LV 10, WR 1).

Was bedeuten diese kulturanthropologischen und biblisch-theologischen Perspektiven nun für die Kultur Europas?²⁰²

B. Alte Ruinen: Europa als nachchristliche Kultur

In den untersuchten Dokumenten wird immer wieder von der „nachchristlichen“ Kultur Europas gesprochen. Diese Kategorie vereinfacht, weil es in der Geschichte der europäischen Kultur kein „schwarz - weiß“ und keine zeitliche Grenzlinie mit einem klaren „vorher“ und „nachher“ gibt. Es handelt sich vielmehr um einen komplexen kulturellen Prozeß des Wandels, der nicht mit einem Schlagwort charakterisiert werden kann. Wenn man sich dieser Situation bewußt ist, kann die Rede von der „nachchristlichen“ Kultur in Europa jedoch hilfreich sein, um Grundlinien in Geschichte und Gegenwart der europäischen Kultur aus christlicher Perspektive zu erkennen.

Die Rede von der nachchristlichen Kultur Europas bedeutet im Blick auf die Vergangenheit, daß es in Europa ein mehr oder weniger zusammenhängendes „design for living“ gab, das in wesentlichen Zügen vom Christentum geprägt war. Historiker haben nachgewiesen, daß das Christentum für die Entstehung europäischer Kultur konstitutiv war und sie nachhaltig - bis in die Gegenwart hinein - geprägt hat (vgl. v. Padberg 1998b: 9). Diese Feststellung schließt nicht aus, daß auch andere Prägungen wie vor allem die jüdische,

²⁰¹ Vgl. auch P. Hiebert, der von „core traits“ und „surface traits“ spricht (1985: 43).

²⁰² Im folgenden können nur sehr grundlegende Linien aufgezeigt werden. Detaillierte und für die Mission sehr wertvolle Analysen europäischer Kultur(trends) aus christlicher Perspektive finden sich bei Holthaus 1998 (vgl. weitere Lit. dort).

die griechische, die römische und die islamische in Europa wirksam waren. Genauso wenig wird bestritten, daß die „christliche Kultur“ mit heidnischen Elementen durchwoben war und in diesem Sinne - wie jede Kultur - ein synkretistisches „design for living“ darstellte. Dem Verständnis Johannes Pauls II. ist darum nicht zuzustimmen, wo er Kirche und Kultur in Europa ineinander überfließen lässt und nicht mehr unterscheidet (vgl. vor allem § 2 II B 2). Kirche und Kultur müssen klar unterschieden werden, weil die Identität der Kirche²⁰³ zutiefst in ihrer vertrauensvollen Beziehung zu Christus als ihrem Herrn und Erlöser liegt, während die Identität der Kultur immer von verschiedenen Faktoren und Mächten bestimmt wird. Andererseits dürfen Kirche und Kultur nicht getrennt und voneinander isoliert betrachtet werden, weil der dreieinige Gott sowohl Schöpfer als auch Erlöser ist. Die Kirche kann somit auch als konstruktive „Gegenkultur“ inmitten der europäischen Kultur verstanden werden.

Im Blick auf die Gegenwart wird mit dem Begriff der Nachchristlichkeit ausgesagt, daß christliches Gedankengut und christliche Werte in der modernen und postmodernen Kultur Europas eine immer unwesentlichere Rolle spielen. Damit ist nicht gesagt, daß die europäische Vergangenheit aus christlicher Sicht „gut“ und die Gegenwart „böse“ ist. In mancher Hinsicht war die neuzeitliche Kritik an vergangenen christlich-europäischen Inkulturationen berechtigt, indem sie auf Fehlinterpretationen des christlichen Glaubens in der europäischen Kultur aufmerksam machte. Ebenso verdankt die europäische Gegenwart ihre Tradition von Menschenwürde, Freiheit und Verantwortung nicht zuletzt einem jüdisch-christlichen Menschenbild. Doch „die an sich positiven Früchte der Neuzeit haben sich von ihrer religiösen und christlichen Wurzel losgelöst; als vom Baum des Christentums gefallene Früchte sind sie in der Gefahr, zu faulen und giftig zu werden“ (Kasper 1992: 236). Die modernen Europäer kennen das authentisch biblische Christentum kaum noch. Ausgehend von den oft propagierten historischen Fehlwegen „christlicher Kultur“ in der europäischen Vergangenheit und eigenen schlechten Erfahrungen mit der „Kirche“ sind viele vom „Christentum“ enttäuscht und halten es nicht länger für einen wesentlichen Beitrag zu ihrem „Lebensplan“, ihrem „design for living“. Der moderne Europäer meint das Christentum „hinter sich“ zu haben.

Der Begriff der „Nachchristlichkeit“ beschreibt also sowohl die historische christliche Prägung europäischer Kultur und ihre gegenwärtige „Nachwirkung“, als auch auch den Ort moderner europäischer Kultur als „nach dem Christentum“.

Hier liegt eine wichtige Chance und Herausforderung für die Mission der Gemeinde Jesu. In vieler Hinsicht ist die Enttäuschung über historische und gegenwärtige Entwicklungen im Christentum berechtigt. Darum kann es in der Mission nicht darum gehen, Fehlentwicklungen im Europa orthodoxer, katholischer oder protestantischer Prägung zu verteidigen. Vielmehr gilt es, sich dem modernen Europäer in Jesus Christus ganz zuzuwenden. Vor allem Reden gilt es, genau hinzuhören und die Gründe seiner persönlichen „Nachchristlichkeit“ und Ablehnung des Christentums genau kennenzulernen (vgl. Green 1990: 109-224; Green/McGrath 1995: 18-40). Erst dann öffnen sich die Türen, um das

²⁰³ In meinen eigenen Ausführungen gebrauche ich die Begriffe Kirche und Gemeinde auswechselbar im Sinne der vom Wort Gottes geschaffenen Gemeinde der Glaubenden als der *una sancta catolica et apostolica*, die sich in verschiedenen kulturellen und denominationellen Formen ausdrücken kann, aber nie von diesen beherrscht werden darf. Vgl. IV.

biblische Evangelium auf vielfältige Weise in Wort, Tat und Sein persönlich zu bezeugen. Die *Nachchristlichkeit* des modernen Europäers ist seine große Chance, *nach christlich-kulturellen Enttäuschungen* den wahren Christus kennenzulernen, der sich von keiner Kultur gefangennehmen lässt und jede Kultur erneuern kann.

C. Neue Götter: Europa als multireligiöse Kultur

Wenn man die europäische Kultur als „nachchristlich“ beschreibt, wird deutlich, daß damit lediglich eine negative Aussage gemacht ist. Was kommt nach der allgemein kulturellen Abwendung vom Denken und den Werten des christlichen Glaubens? Entgegen vieler Prognosen hat die Religiosität der Menschen nicht abgenommen. In gewisser Weise ist die „Sehnsucht nach Sinn“ (K. Berger) zu einer neuen Mitte der Kultur geworden. Europa ist eine Kultur der Sucher und Sehnsüchtigen, eine Kultur des Vakuums. Da für viele das Christentum als scheinbar abgenutztes Sinnangebot ausscheidet, wenden sie sich neuen religiösen Angeboten aus dem Buddhismus, dem Islam, dem Schamanentum, mystisch-religiösen oder esoterisch-okkulten Traditionen zu. Die Folge ist die Entstehung einer Art „Neuheidentum“ inmitten der Ruine nachchristlicher Kultur. Hier wird deutlich, daß der „aufgeklärte“ Gedanke einer reinen Säkularität - wie er zum Teil noch im Rahmen der KEK vertreten wurde (vgl. § 4 II A) - eine Illusion ist. Das Resultat der Säkularisierung „is not - as we imagined 25 years ago - a secular society, ... a kind of neutral world in which we can all freely pursue our self-chosen purposes *What we have is ... a pagan society whose public life is ruled by beliefs which are false*“ (Newbigin 1987: 7, vgl. 1997: 100, kursiv FW; vgl. § 1 I C 4). Während die Sinnmitte, der „Kulturkern“ einer christlich geprägten Kultur, die Anbetung des wahren Gottes, in der gegenwärtigen Kultur Europas marginal geworden ist, betet der moderne Europäer die wirtschaftlichen und technischen „Randbereiche“ seiner Kultur an. In diese Anbetung des Wohlstandes integriert er vielfach neue exotisch-religiöse Kulte. So sind Nachchristlichkeit und Neuheidentum zwei Seiten derselben europäischen Medaille.

Die besondere Herausforderung der multireligiösen und neuheidnischen Seite europäischer Kultur für die Mission liegt in der religionstheologischen Auseinandersetzung. Die Mission begegnet auf der einen Seite einem allgemeinen religiösen Relativismus und auf der anderen Seite überzeugten Anhängern ihrer jeweiligen Religionen. Hier gilt es deutlich zu machen, daß der religiöse Relativismus seinerseits nicht ohne religiöse Voraussetzungen existiert und somit nichts anderes als eine Spielart von Religion ist. Auf dieser Grundlage können christliche Missionare in Europa sich mit der Vielzahl von theologischen Konzepten in den Religionen Europas auseinandersetzen und die Einzigartigkeit des biblischen Evangeliums bezeugen. Diese Einzigartigkeit liegt nicht zuletzt darin, daß biblische Theologie, Anthropologie und Soteriologie die Grundlage für ein tolerantes Zusammenleben und einen fairen Streit um Wahrheit bieten.

D. Kampf oder Mosaik der Kulturen: Integration und Fragmentation in Europa

L. Newbigin hat Recht, wenn er einen Zerbruch der europäischen Kultur in eine Welt der gültigen Fakten (Technik, Wirtschaft) und eine Welt der beliebigen Werte (Religion,

Weltanschauung) feststellt. Die Welt der Fakten stellt eine Einheit dar, während die Welt der Werte und des Sinnes immer mehr fragmentiert wird. Da Werte und Glaubensüberzeugungen zum Kern von Kulturen gehören, technische und wirtschaftliche Fakten zum Randbereich, entwickeln sich Kern und Rand der europäischen Kultur in verschiedene Richtungen. Der monolithische Rand wird immer mehr zum Kern, der fragmentierte Kern wandert immer mehr an den Rand. Dieser entgegengesetzten Doppelbewegung entspricht auch die ökonomisch-politische Entwicklung Europas in Richtung Integration auf der einen und seine kulturell-geistige Entwicklung in Richtung auf Fragmentation oder Vielfalt auf der anderen Seite.

1. Integration

Die politische und ökonomische Integration (vgl. Schweitzer 1982) nach dem 2. Weltkrieg begann 1948 mit dem militärischen Zusammenschluß im Fünfmächtevertrag von Brüssel, der schließlich 1949 zur Gründung des Europarates führte, dem sich Deutschland 1951 als Vollmitglied anschloß. Im gleichen Jahr wurde die NATO mit zehn westeuropäischen Staaten, der USA und Kanada gegründet, unter deren Schutz sich die weiteren westeuropäischen Einigungen vollzogen. 1950 wurde eine europäische Konvention für Menschenrechte abgeschlossen und mit der Errichtung eines europäischen Gerichtshofes besiegelt. Bedeutsamer jedoch waren die wirtschaftlichen Integrationsbemühungen. Die 1951 gegründete Europäische Gemeinschaft für Kohle und Stahl (Montanunion) erhielt als erste gemeinsame Institution Souveränitätsrechte. 1957 wurde im Rahmen der Römischen Verträge die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft (EWG), die sich später (1967) zur Europäischen Gemeinschaft (EG) entwickelte, gegründet. In den osteuropäischen Staaten entstand 1949 der Rat für gegenseitige Wirtschaftshilfe (RGW) und 1955 der Warschauer Pakt, in den auch die DDR einbezogen wurde. Auf gesamteuropäischer Ebene bedeutsam war die (schon 1967 von der Konferenz Europäischer Kirchen angeregte) 1975 in Helsinki zum Abschluß gebrachte Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE). 1979 erfolgte die erste Direkt-Wahl zu einem Europa-Parlament „mit vorläufig nur bruchstückhaften Zuständigkeiten“ (Maier 1995: 997). Ende 1992 wurde der Europäische Binnenmarkt erweitert und 1993 „liegt mit dem hart umkämpften Vertrag von Maastricht ein erster verbindlicher Bauplan für ein ‘europäisches Haus’ vor (Europäische Union)“ (Maier 1995: 997). Von manchen als „der kühnste [Schritt] in der Geschichte der europäischen Einigung“²⁰⁴ bezeichnet, wurde Anfang 1999 mit der Einführung des „Euro“ in elf von fünfzehn Ländern²⁰⁵ der Europäischen Union (EU) eine „neue Epoche im europäischen Einigungswerk“²⁰⁶ eingeleitet. Diese ökonomisch-politische Entwicklung im Westen Europas verbindet sich seit den achziger Jahren mit den von Polen ausgehenden Freiheitsbewegungen in Mittel- und Osteuropa, die 1989/90 zum Sturz der kommunistischen Herrschaft und zur Auflösung der Sowjetunion geführt haben. „Damit ist die durch die weltpolitischen Polbildungen erzwungene Teilung Europas beendet, und es bietet sich auch für den Osten,

²⁰⁴ K.-D. Frankenberger, „Weltmacht Euro(pa)“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 9. Januar 1999, S. 1.

²⁰⁵ In Belgien, Deutschland, Finnland, Frankreich, Irland, Italien, Luxemburg, den Niederlanden, Portugal, Spanien, Österreich wurde der Euro eingeführt. Dänemark, Griechenland, Großbritannien und Schweden haben sich der Eurozone noch nicht angeschlossen.

²⁰⁶ Vgl. den gleichnamigen Artikel in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 2. Januar 1999, S. 1.

Nordosten und Südosten Europas die Chance einer übernationalen Zusammenarbeit und Integration“ (Maier 1995: 998).

Das ökonomisch-politische Zusammenwachsen (Teil-) Europas fordert die Gemeinde Jesu in Europa heraus, auch missionarisch über die nationalen und kirchlichen Grenzen zu denken und zu handeln und Europa als Ganzes in den Blick zu bekommen. Dabei müssen vorhandene kirchliche Strukturen sowohl eingebunden als auch transzendiert werden. Das erfordert eine biblisch gegründete flexible Ekklesiologie (vgl. IV) und flexible missionarische Strukturen, die weder über den Kopf der lokalen Gemeinden gehen dürfen, noch sich von kirchlich-institutionellen Verkrustungen letztlich behindern lassen können.

Die politisch-ökonomische Einheit Europas ist jedoch für die Gemeinde Jesu in Europa kein letztes Paradigma. Nicht wirtschaftliche Kategorien und politische Grenzen dürfen ihre Mission bestimmen, sondern der weltweite Auftrag ihres Herrn und Schöpfers. Darum darf die Gemeinde Jesu sich nicht von einem (verständlicherweise globalisierungsmüden) eurozentrischen Denken anstecken lassen, sondern muß den globalen Horizont ihres Herrn teilen. Das bedeutet einerseits, daß Mission in Europa nicht nur von Europäern getan werden wird, und andererseits, daß Mission in Europa nie losgelöst von Weltmission geschehen kann.

2. Fragmentation

Dem europäischen Integrationsprozeß läuft ein religiöser, ethnischer und sozialer Fragmentationsprozeß entgegen: Europa gliedert sich in zunehmend vielfältige Lebenswelten und Subkulturen auf, die z.T. nationale und ethnische Grenzen überschreiten, z.T. von diesen weiter untergliedert werden. Die Vielfalt von Kulturen und Subkulturen in Europa stellt einen Reichtum dar. Sie sind Ausdruck der Freiheit, auf kreative Weise und in neuen sozialen Zusammenhängen das Leben zu bewältigen. Die Vielfalt wird nur dann problematisch, wenn sie durch einen Mangel an Begegnung und gegenseitiger Achtung und Toleranz zu Isolation, Agression und Destruktivität führt.

Die kulturelle und religiöse Vielfalt der europäischen Kultur fordert die Gemeinde Jesu dazu heraus, das rettende und versöhnende Zeugnis von Jesus Christus über viele neue kulturelle Grenzen zu tragen.²⁰⁷ Hier wird deutlich, daß es in Europa in grundlegender Weise um Mission als Sendung und Grenzüberschreitung geht. Im Rahmen dieser Sendung müssen, vergangene, missionarisch-intolerante Fehlentwicklungen durch die Verknüpfung von Macht und Glaube eingestanden und vom Evangelium korrigiert werden.²⁰⁸ Diese Mißverständnisse christlicher Mission dürften sich tief in das europäische Gedächtnis eingeprägt haben und mit an der oben beschriebenen Nachchristlichkeit und dem Neuheidentum schuld sein. Das Evangelium Jesu Christi bietet im Gegensatz zu diesen historisch-kulturellen

²⁰⁷ T. Faix nennt allein für deutsche Jugendliche sechszehn verschiedene subkulturelle Lebenswelten oder „Szenen“, die wohl beliebig erweitert und undefiniert werden könnten: Techno/Dancefloor, Schickies, Body Culture, Punks, Girlies, Rockabillys, Skinheads, Faschos, Die Engagierten/Alternativen, Gruffies, Creatives, Trend-Sportler, Computer-Freaks, Beauties, Heavy Metal, Prolls (Faix 1998: 47ff).

²⁰⁸ „Die reinen Missions- und Heidenkriege gegen die Sachsen in der Karolingerzeit und bei dem Vorstoß nach Osten im Hochmittelalter sind in ihrem dem Geist des Christentums Hohn sprechenden Vorgehen nur durch zeitbedingte Interpretation erklärbar. Das macht sie keinesfalls entschuldbar, aber es spricht immerhin für die Kirche, daß diese Unternehmen schon im Kreuzfeuer der zeitgenössischen Kritik standen“ (v. Padberg 1998: 182).

Fehlinterpretationen eine Grundlage für das person-tolerante Zusammenleben verschiedener religiöser Kulturen, ohne damit die Sach-Differenzen in einem falschen indifferenten Pluralismus aufzulösen (vgl. Hempelmann 1995; Bouman 1995). Christliche Mission in Europa und Toleranz schließen einander darum nicht aus, sondern ein. Das klare Bekenntnis zu Jesus Christus als dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn und Erlöser ist in seinem Wesen zutiefst tolerant. Der christliche Missionar achtet nicht nur die von Gott geschaffene Würde eines Andersglaubenden, sondern ist als Nachfolger Jesu bereit, lieber Unrecht zu leiden, als Unrecht zu tun. „Mission ist ... die Botschaft von dem Gott und Vater, der Israel in unendlicher Liebe getragen und ertragen hat. Jesus führt diese Botschaft von der leidenschaftlichen Liebe des Vaters für den verlorenen Sohn im Evangelium fort. Und dies nicht nur durch seine Verkündigung, sondern mit seiner ganzen Existenz. ... Er erfüllte schließlich das Wort über den Gottesknecht: 'Fürwahr er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen' ...“²⁰⁹. M. E. stellt die biblische Anthropologie und das Evangelium von Jesus Christus einen entscheidenden Beitrag für kulturelle Versöhnung dar. Nur wo der dreieinige Gott geehrt wird und das Evangelium seiner Gnade in Christus in möglichst vielen Menschen Raum gewinnt, kann es statt eines „Kampfes der Kulturen“ (Huntington 1996) zu einem Mosaik der Kulturen in Europa kommen (vgl. Walldorf 1998: 50-59).

E. Nicht Wiederkehr der Geschichte, sondern Umkehr zu Christus

Integration und kulturell-religiöse Vielfalt in Europa sind grundsätzlich positiv zu bewerten. Damit die Integration jedoch nicht zu einem neuheidnischen Wohlstandsbollwerk und die Vielfalt nicht zu nachchristlicher Orientierungslosigkeit und gewaltsamer Auseinandersetzung wird, ist eine kulturelle Erneuerung nötig, die nur Gott durch vom Evangelium erneuerte Menschen in der gegenwärtigen europäischen Kultur schenken kann. Es geht nicht um eine Wiederkehr der Geschichte und historischer christlicher Inkulturationen, sondern um eine Umkehr zu Christus heute, durch die eine neue Geschichte geschrieben werden und dabei aus den z.T. verheerenden Fehlern der Vergangenheit durch die Verknüpfung von Macht und Mission gelernt werden kann. Die Mission der Gemeinde Jesu hat nicht die Utopie eines ekklesiozentrisch-christlich-kulturellen Europa vor Augen. Sie weiß um den Unterschied zwischen einem christlich erneuerten Europa und dem „neuen Jerusalem“ Gottes. Ihr Ziel ist die Umkehr der Menschen in Europa zu Christus und die gemeinsame Nachfolge Christi als „alternative community“ in der kulturellen Vielfalt Europas. Doch gerade darin kann sie zu einem entscheidenden Faktor für ein versöhntes Europa in einer Vielfalt von Kulturen und als Partner in der globalen Gemeinschaft werden.

II. Mission

A. Erneuerte und erneuernde Weltmission in Europa

Anbetung Gottes, Mission und Aufbau der Gemeinde sind drei Grundperspektiven der Gemeinde Jesu (vgl. Ott 1998: 238), die unterschieden, aber nicht getrennt werden können; zu

²⁰⁹ R. Hille, „Dialog oder Bekehrung“, *Anruf: Magazin des deutschen EC-Verbandes* (Sept/Okt 1997) : 37.

eng sind sie miteinander verwoben. „Weltmission“ beschreibt die Beziehung der Gemeinde zur Welt im theologischen und globalen Sinn als Teilnahme an der Mission Gottes (*missio Dei*) und ist niemals auf bestimmte kulturelle oder geographische Gebiete beschränkt. Mission meint vielmehr theologisch und praktisch den Gesamtvorgang der Sendung, der Grenzüberschreitung und der Bezeugung des Evangeliums in Wort, Tat und Sein (Evangelisation) (vgl. Kasdorf 1996: 267-280). Ohne Sendung durch Gott und die Gemeinde und ohne vielfache Grenzüberschreitung gibt es keine Evangelisation. Darum gibt es - biblisch-theologisch gesehen - keine Evangelisation, die nicht zugleich Mission ist. Andererseits: ohne Evangelisation bleibt die Mission leer: „Sobald das Evangelium als Rettungsbotschaft im missionarischen Einsatz fehlt, ist der Mission das Herz gebrochen“ (Kasdorf 1996: 24; ähnlich auch Green 1990: 9, Bosch 1987: 103). Darum verliert Mission, deren Kern und Herz nicht die Evangelisation ist, ihren Sinn.

Im Bezug auf Europa hatte die Gemeinde Jesu jedoch das Verständnis von Mission für längere Zeit aus den Augen verloren. Im „christlichen Europa“ schien Mission zunächst überflüssig. Als im 19. Jahrhundert die Entkirchlichung großer Massen immer deutlichere Ausmaße annahm, begann mit J. H. Wichern das Konzept einer „Inneren Mission“ stärkere Bedeutung zu gewinnen. Während die „Innere Mission“ sich zunehmend diakonischen Aufgaben zuwandte, nahmen andere im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts die Herausforderung missionarischer Verkündigung in Europa unter dem Namen „Evangelisation“ neu an. Und doch trennte man die neuerkannte Notwendigkeit der „erwecklichen“ Verkündigung in Europa deutlich von der „Mission“ als der Arbeit in Übersee. Diese biblisch-theologisch nicht begründbare Dichotomie wirkt sich bis heute - vor allem in evangelikalen und z.T. in römisch-katholischen Kreisen (siehe Johannes Paul II.) - aus.

Die Unterscheidung Johannes Pauls II. zwischen „Mission“ als Erstverkündigung an „Heiden“ und „Neuevangelisierung“ als Zweitverkündigung an „getaufte Heiden“, die z.T. in modifizierter Form auch in der Lausanner Bewegung wiederzufinden war (vgl. § 3 VI B), ist soteriologisch und missionstheologisch nur unter Voraussetzung einer sakramentalen Soteriologie und Ekklesiologie verständlich, biblisch-theologisch jedoch m.E. nicht haltbar. Während man vielleicht im kulturellen Sinn von einem Abschluß der *Christianisierung* Europas mit der Eingliederung Litauens als dem letzten „heidnischen“ Gebiet ins christliche Europa durch die (politisch motivierte) Taufe des litauischen Großfürsten Jagiello 1386 sprechen kann (vgl. v. Padberg 1998b: 174/175; Neill 1990: 80/81), so stellt dieses Ereignis sicher nicht den Abschluß einer biblisch-theologisch verstandenen *Evangelisierung* Europas dar. Hier kommt die Interpretation von „Neu-Evangelisierung“ durch W. Kasper als „erneuerte und erneuernde Evangelisierung im Kontext einer neuen Situation“ (1992: 236) der biblischen Sache wesentlich näher. Eine in diesem Sinn verstandene Evangelisierung hat immer auch kulturelle Implikationen und findet erst mit der Wiederkunft Christi ihren Abschluß.

Bei dem folgenden *Versuch einer Definition der Mission in Europa* geht es nicht um eine beliebige Begriffsfrage, sondern um das dahinterliegende Verständnis und die damit verbundenen Wirklichkeiten, die durch die Begriffe verdeckt oder auch neu entdeckt werden können. Die Trennung von Mission (Übersee) und Evangelisation (Europa) sollte zugunsten

eines biblischen und integrierten Verständnisses überwunden werden. Ich komme darum zu dem Begriff einer *erneuerten und erneuernden Mission in Europa*, der deutlich machen soll, daß (1) die weltweite missionarische Gemeinde durch ihren Herrn Jesus Christus erneuert und gesandt werden muß²¹⁰ (erneuerte Mission), (2) Mission in Europa bedeutet, vielfältige Grenzen nach und in Europa zu überschreiten, um einem nachchristlichen und multikulturellen Europa das einzigartige Evangelium von Jesus Christus zu bezeugen, das neues Leben, neue Gemeinschaft, neue Aufgaben und neue Hoffnung vermittelt, und damit als erneuernde Kraft in Europa wirkt (erneuernde Mission), (3) die Mission in Europa immer Teil der Weltmission Gottes und seiner weltweiten Gemeinde ist.²¹¹

B. Evangelisation in Europa

Zentraler Inhalt der Mission in Europa ist die Evangelisation als das Zeugnis in Wort, Tat und Sein von Jesus Christus, dem Retter und Herrn, „wie er uns in der Heiligen Schrift in seinem Persongeheimnis und seinem Heilswerk vor Augen gestellt ist“ (FE 1970: 5) und „als die Dimension und Aktivität in der Sendung der Gemeinde, die durch Wort und Tat und angesichts spezieller Situationen und konkreter Kontexte, jedem Menschen und jeder menschlichen Gemeinschaft wo auch immer eine echte Möglichkeit anbietet zu einer radikalen Neuorientierung des Lebens herausgefordert zu werden, bei der es u.a. darum geht befreit zu werden aus der Versklavung an die Welt und ihre Mächte, Christus als Herrn und Heiland anzunehmen, ein lebendiges Mitglied seiner Gemeinde zu werden, eingeschrieben zu werden in seinen Dienst der Versöhnung, des Friedens und der Gerechtigkeit auf Erden, und sich für Gottes Ziel einzusetzen, daß alle Dinge der Herrschaft Christi untergeordnet werden“ (Bosch 1993: 420, Übers. FW).

Evangelisation ist - biblisch gesehen - nichts anderes als Jesus Christus in Wort, Tat und Sein zu bezeugen. Dieses Zeugnis benötigt Europa, denn „the only way to be delivered from Europessimism is to catch a fresh vision of Christ!“ (Stott 1988: 10). Evangelisation kann darum weder von Mission noch von Diakonie, Lehre und gemeinsamer Nachfolge Christi, die alle Lebensbereiche umfasst, getrennt werden. Die Evangelisation als Zeugnis vom biblischen und lebendigen Christus geschieht ganzheitlich: „The word ‘witness’ describes the actual content of the wholistic mission. Those who cross frontiers toward the world witness on the other side by *being, telling, and doing*. ... These are *not separate ingredients, but different dimensions* of the same mission“ (Kasdorf 1984: 10, kursiv FW).²¹² Entscheidend ist die

²¹⁰ Hier spricht Papst Johannes Paul II. von der Neu-Evangelisierung als Selbstevangelisierung. Ich ziehe es vor, von geistlicher Erneuerung zu sprechen.

²¹¹ Wäre es ausgehend von diesem Verständnis nicht auch wichtig, die Geschichte der biblisch motivierten geistlichen Erneuerungen, Erweckungen und Evangelisationsbetühungen in Europa (vgl. z.B. Scharpff 1964) neu als Geschichte der Mission im neuzeitlichen Europa zu verstehen und zu schreiben, und so neue Zusammenhänge z.B. zwischen katholischen Orden, taufgesinnten Missionaren und pietistisch-evangelikalen Evangelisten zu entdecken? (vgl. § 1, I. A und B).

²¹² In Whitby 1947 sprach man von *kerygma* und *koinonia* als den wesentlichen Elementen der einen Mission. In Willingen 1952 war die *diakonia* hinzugekommen. Alle drei Elemente fasste man mit dem Begriff des Zeugnisses (*martyria*) zusammen. Vor allem die orthodoxen Kirchen ergänzen das Konzept der *leiturgia* (Bosch 1993: 511/512). Die Lausanner Bewegung, vor allem John Stott, spricht seit 1974 von dem doppelten Mandat der *Evangelisation* und der *sozialen Verantwortung* in der einen Mission der Gemeinde (vgl. Stott 1991: 339).

unlösbarer Einheit („part and parcel“) dieses Zeugnisses (vgl. Berneburg 1997: 364; Kasdorf 1996: 26; Bosch 1993: 420)²¹³. Allerdings kann die unmittelbare Situation bestimmte Elemente dieser Einheit jeweils als vorrangig erscheinen lassen. Die Einheit des ganzheitlichen Zeugnisses (das als „Vorletztes“ immer gleichzeitig begrenzt und fragmentiert ist [vgl. Bonhoeffer 1970: 176]) liegt sowohl im ganzheitlichen Dienst Christi (vgl. Kasdorf 1984: 10; Stott 1988) als auch in der eschatologischen Einheit des „Letzten“ des allumfassenden Heils in Christus, begründet (vgl. Beyerhaus 1969: 42; Berneburg 1997: 230/31).

Im folgenden wollen wir den Inhalt der Evangelisation - das Evangelium für Europa - näher betrachten.

C. Evangelium für Europa

1. Hoffnung durch Gottes Liebe

Der Inhalt der Evangelisation, die Botschaft der erneuerten und erneuernden Mission in Europa, ist das Wort Gottes, das biblische Evangelium. Dieses Wort ist Mensch geworden in Jesus Christus und Schrift geworden im Alten und Neuen Testament. Es ist uns als „Text“ geschenkt und steht doch nicht als „Text“ zu unserer selbständigen Verfügung, sondern kann nur in der Abhängigkeit von Gott und im Gehorsam ihm gegenüber als Geschenk (Gnade) neu empfangen werden. Dieses Wort ist Evangelium, gute Nachricht für alle Menschen, auch die Europäer. Auch in seiner Eigenschaft als Gesetz und Gerichtswort bleibt das Wort Gottes ganz Evangelium. Als Wort vom Gesetz und vom Gericht hilft das Evangelium dem modernen Europäer, seine persönliche, soziale und kulturelle Verlorenheit in Zusammenhang mit seiner Trennung von Gott zu bringen und ruft ihn so zur Umkehr zu Gott.

Auf diesem Hintergrund leuchtet das Evangelium in seiner eigentlichen Qualität als gute Nachricht auf: es ist die Botschaft vom liebenden Interesse Gottes am Menschen und von der Möglichkeit der Versöhnung mit Gott und allen ihren persönlichen, sozialen und kulturellen Folgen. Das Evangelium ist die Botschaft vom Heil (von neuem Menschsein und einer neuen Welt) unter der Herrschaft Jesu Christi. Es ist die Botschaft vom Anbruch dieses Heils durch Leben, Sterben und Auferstehung Jesu Christi, von der anbrechenden Wirklichkeit dieses Heils im Leben der Glaubenden durch den Heiligen Geist, und von der Vollendung dieses Heils in der Wiederkunft Christi. Es ist die Botschaft der in Kreuz und Auferstehung Jesu geschehenen Versöhnung der gefallenen, verlorenen Menschheit mit Gott (vgl. FE 4). Es ist die Botschaft von einem *neuen Leben* (Rechtfertigung und Heiligung)²¹⁴, einer *neuen*

Darüberhinaus beschreibt die Lausanner Bewegung vor allem seit Manila 1989 Mission als „das ganze Evangelium durch die ganze Gemeinde für die ganze Welt“ (vgl. Parzany/Marquardt 1990).

²¹³ Auch P. Beyerhaus sprach bereits 1969 davon, daß die „Mitte“ eines integrierten Missionsverständnisses „der Ruf in die Christusgemeinschaft“ ist (: 42/43). Er rechnete damals damit, daß es *unter dieser Voraussetzung* prinzipiell „zu einer Synthese von evangelikalem und ökumenischem Missionsverständnis kommen“ könnte.

²¹⁴ Allein durch die Gnade, aber nicht ohne des Menschen „volles personales Beteiligtsein im Glauben das vom Wort Gottes selber gewirkt wird“ (Gemeinsame Erklärung [GE] 21).

Gemeinschaft (Gemeinde), einem neuen Auftrag (Mission)²¹⁵ und einer neuen, ewigen und gewissen Hoffnung.

2. Neues Leben durch Umkehr zu Christus

Als Heilsbotschaft ist das Evangelium zugleich Aufruf zur Umkehr zu Jesus Christus: „a valid opportunity to be directly challenged to a *radical reorientation* ... which involves such things as delivery from slavery to the world and its powers; embracing Christ as Saviour and Lord, becoming a living member of his community, the church; being enlisted into his service of reconciliation, peace, and justice on earth; and being committed to God's purpose of placing all things under the rule of Christ“ (Bosch 1993: 420). Die Auffassung, daß „bereits die ganze Menschheit aller Zeiten neu geboren sei und unabhängig von dem Wissen um das geschichtliche Heilshandeln Gottes und ihren Glauben daran schon Frieden mit ihm hätte“ (FE 4) wird nicht durch das biblische Zeugnis gestützt. Vielmehr geschieht „die Zueignung dieses Heils an die einzelnen Menschen ... erst durch die in die Entscheidung rufende Verkündigung“ (FE 4). Die Botschaft des Evangeliums von der Liebe des heiligen Gottes zum gefallen Menschen stellt den Menschen in die *crisis*. „Wenn das Evangelium verkündigt wird, dann tritt Gott dem unbekehrten Menschen greifbar nahe“ (Kasdorf 1989: 195). Es geht im Evangelium „um ein Entweder-Oder: 'Um ewige Errettung' oder um 'ewige Verlorenheit'. ... Bei der Verkündigung der Frohbotschaft wird von den Hörern sofortige Stellungnahme gefordert, wie aus dem Auftrag Jesu an seine Jünger hervorgeht (Mt. 10,12-14)“ (: 195). Kasdorf zitiert Otto Michel: „Es handelt sich um dringliche, das 'Heute', den gegenwärtigen Augenblick herausstellende Verkündigung, voller Bewegung und Aktualität. Dieses 'Heute' ruft zur Entscheidung des Menschen für die von Gott gebotene Gnade auf und warnt vor den Folgen der Absage. Man weiß um beides: um zeitgebundene Gnade und um göttliches Gericht!“ (: 195/196). „Ebenso wie der Glaube in Buße und Taufe das ewige Leben empfängt, führt der Unglaube durch seine Ablehnung des Heilsangebotes in die Verdammnis“ (FE 4).²¹⁶

²¹⁵ Evangelisation muß von Anfang an auch den Ruf zum Dienst in der Mission Jesu Christi einschließen. Mit Recht sagt D. Bosch: „It is not simply to receive life that people are called to become christians, but rather to give life“ (1993: 414). Evangelisation schließt darum den Aufruf zum „being enlisted into his service of reconciliation, peace and justice on earth“ ein (: 420).

²¹⁶ In der *Gemeinsamen Erklärung* des LWB heißt es ebenso, „daß der Mensch das Wirken der Gnade ablehnen kann“ (GE 21). Die Lausanner Verpflichtung sagt: „Wer aber Jesus Christus ablehnt, verschmäht die Freude des Heils und verdammt sich selber zur ewigen Trennung von Gott“ (LV 3). Wann eine solche Ablehnung geschieht, steht keinem Menschen zur Beurteilung zu. Auch das Schicksal derer, die das Evangelium nie gehört oder verstanden haben, ist mit dieser Aussage nicht direkt betroffen. „Questions such as the final destiny of people who, through no fault of their own, have never had a chance to hear the Good news of Jesus Christ, can safely be left in the hand of a God who the gospel reveals to be both just and gracious in his dealings with humankind“ (Ramachandra 1996: 274). Mit Recht warnt L. Newbigin: „Nothing could be more remote from the whole thrust of Jesus teaching than the idea that we are in a position to know in advance the final judgement of God“ (1994a: 177).

D. Kontextualisierung in Europa

Weil Mission Sendung und Grenzüberschreitung bedeutet (vgl. Kasdorf 1984: 6-9; 1996: 266-75), stellt die Herausforderung der Kontextualisierung eine ihrer wichtigsten Dimensionen dar (vgl. Bosch 1993: 420-457). Sendung setzt die Begegnung und Gehorsamsbeziehung zu dem Sendenden, Christus, und damit eine „heilige Distanz“ zur europäischen Kultur voraus.²¹⁷ Mission bleibt jedoch nicht bei der Distanz stehen, sondern führt zur Grenzüberschreitung und damit in eine „heilige Nähe“. Die zunehmende Fragmentierung europäischer Kultur in viele Glaubens- und Lebenswelten erfordert eine wachsende Bereitschaft der Gemeinde zu missionarischer Grenzüberschreitung, um immer wieder „hinabzusteigen nach Kafarnaum“ (Martini 1989: 368/69). Daraus ergibt sich die Herausforderung zu Kontextualisierung und Inkulturation: das Zeugnis von Christus in immer neuen kulturellen Zusammenhängen verständlich und relevant zu vermitteln und Gestalt gewinnen zu lassen.

Die grundlegende kontextuelle Methode (Weg) der Mission Gottes in der Welt ist die Gemeinde Jesu. Der grundlegende Weg der Mission der Gemeinde Jesu ist die Überschreitung von kulturellen, sozialen, ethnischen, sprachlichen u.v. a. Grenzen. Da es eine Vielfalt von europäischen Lebenswelten gibt, kann auch der „Leib Christi zu einem vielfältigen, bunten Blumenstrauß von kultureller Schönheit zu Gottes Ehre werden“ (Ott 1998: 243). Die konkreten Wege und Methoden der missionarischen Grenzüberschreitung und Evangelisation in Europa sind so vielfältig wie die Menschen, die Jesus nachfolgen und die in Europa leben. Grundlegend geschieht das missionarische Zeugnis der Gemeinde Jesu als Manifestation und Proklamation.

1. Manifestation

Im europäischen Kontext, „in a world of such verbal and noise pollution, of claim and counterclaim, of consumerism and religious salesmanship“ (Burrows 1996: 136), bekommt die missionarische Manifestation eine besondere Bedeutung. Ich verstehe Manifestation hier als die Verwirklichung gemeinsamen christlichen Lebens in missionarischer Perspektive: die Gemeinde Jesu als unvollkommenes, aber „vergegenwärtigendes Zeichen des Reiches Gottes“ (Kasper 1992: 242), als *poiema theou* in der Welt (vgl. Eph. 2,10).

Im *wissenschaftlich-konzeptionellen* und *öffentlich-politischen* Bereich kann die Gemeinde Jesu „‘die Zeichen der Zeit’ im Licht des Evangeliums deuten. Sie kann Perspektive, Orientierung, Licht in die Welt bringen und das schwer durchschaubare Geschehen verstehen und bestehen helfen“ (Kasper 1992: 242)²¹⁸. Hinzu kommt die *ethische* Herausforderung in den Bereichen der Abtreibung, Euthanasie, Genforschung, Sexualethik und der *diakonische* Auftrag. Auch im *künstlerisch-kommunikativen* Bereich hat die

²¹⁷ Hier ist die Grundfrage für die missionarische Gemeinde, „ob sie zulässt, geformt zu werden bis sie in die kulturelle Form passt, oder die harte Arbeit unternimmt, zu durchdenken wie sie in ‘erlösender Spannung’ zur Kultur leben kann“ (Shenk 1995: 41).

²¹⁸ Vgl. hier vor allem den Beitrag L. Newbigins, der dazu auffordert, das Evangelium als *Public Truth* zu verkündigen (1991). „First, therefore must be an effort to examine and analyze the assumptions which underlie current theory and practice in the different sectors of public life, this analysis to be done in the conceptual framework of the Bible. This, it would seem, is best done by inviting people who are committed christians and who are highly competent in the several fields of public life ... along with theologians and biblical scholars“ (Newbigins 1997: 100).

Manifestation des Evangeliums in Europa. Bedeutung - vor allem durch die vielfache Amplifikation durch die Massenmedien. In vieler Hinsicht hat die Kunst die Religion ersetzt. Die verschiedensten klassischen und zeitgenössischen Kunstformen (vor allem die Musik) stellen Sprach- und Identifikationsformen dar, die für das Verständnis des modernen Europäers und für die Mission relevant sind (vgl. Schaeffer 1973, Rookmaker 1970, Seerveld 1980, Wolterstorff 1980 u.a.m.). Mission in Europa muß auch den affektiv-ästhetischen Bereich des Menschseins beachten: „People do not only need truth (theory) and justice (praxis); they also need beauty, the rich resources of symbol, piety, worship, love, awe, and mystery. Only too often, in the tug-of-war between the priority of truth and the priority of justice, this dimension gets lost“ (Bosch 1993: 431, vgl. Bohren 1975). *Sport*²¹⁹ und *Naturerlebnisse* sind weitere Bereiche mit Relevanz für die Mission in Europa (vgl. Brandenburger 1999).

Die grundlegende missionarische Manifestation in der Welt bleibt die *koinonia*, die Gemeinde Jesu als *Gegen-, Mit- und Fürkultur* in Europa: „Gemeinschaft und Bruderschaft haben in der heutigen, vom Individualismus geprägten und vom Geist der Anonymität durchsetzten Menschenwelt große Bedeutung“ (Kasdorf 1989: 202). Hier ist auch das orthodoxe Konzept von der einladenden Gottesdienstgemeinde als evangelisierender *koinonia* hilfreich: eine versammelte Gemeinde, in deren Beziehungen und Gottesdienst die Schönheit, Gnade und Heiligkeit des Evangeliums zum Ausdruck kommt und die einlädt: „Komm und sieh!“. Auch das Konzept der missionarischen und kreativen Gäste-Gottesdienste (z.B. das Willowcreek- Konzept in Deutschland, Thomas-Messen u.v.a.) das vor allem im latent-kirchlichen Bereich Europas fruchtbar ist, kann hier angesiedelt werden. In diesen Gottesdiensten kann die Mission ihre zentripetale Attraktivität entwickeln.

Diese Beispiele sollen genügen, um zu zeigen, daß die Mission eine vielfältige Manifestation gemeinsamer Nachfolge in der europäischen Kultur sowohl bei ihren Trägern voraussetzt als auch als Ziel anvisiert. E. Winkler spricht in diesem Zusammenhang treffend von einer „hermeneutischen Vorgabe“ (1998): die Menschen müßten Christus zunächst im Leben der Christen begegnen.

2. Proklamation

Die Verkündigung des Evangeliums in Europa kann auf vielfältigste Weise geschehen. Dennoch ist zu beobachten, daß in der individualistischen Welt Europas das persönliche Gespräch im Rahmen einer ehrlichen und vertrauensvollen Beziehung das effektivste Kommunikationsmittel ist. Dieser Weg der Kommunikation des Evangeliums liegt darum an den „grassroots“ einer erneuernden Mission in Europa. Die persönliche Evangelisation (damit ist keine bestimmte „Methode“ gemeint!) berücksichtigt nach M. Green (1995: 1-4) folgende Faktoren: (1) viele Europäer mißtrauen der organisierten Religion, (2) sie brauchen Zeit, um zum Glauben zu kommen (langer Prozeß), (3) sie glauben nur vertrauenswürdigen Menschen. Das bedeutet, daß das natürliche Netz von Beziehungen in Europa das bedeutendste Missionsfeld ist.

²¹⁹ Vgl. L. Brandenburger, *Die Aufgabe der European Christian Sports Union (ECSU) im Rahmen der Neuevangelisierung Europas*, Wiss. Hausarbeit an der Freien Theologischen Akademie, Gießen, 1999.

Dennoch empfinden viele Menschen Gespräche über „Religion“ nicht als angenehm. Sie gehen solchen Gesprächen aus dem Weg. Der Grund dafür liegt u.a. darin, daß Christen bisweilen „wenig Notiz von dem Standort des Gegenübers“ nehmen. „Das Überzeugtsein von der eigenen Auffassung und ein gewisses Sendungsbewußtsein scheinen zuweilen den Horizont eher zu begrenzen als zu erweitern und das Interesse am anderen eher zu lähmen als zu wecken“ (K. Scheffbuch 1991: 16). In dieser Situation können wir neu von Jesus lernen, was missionarisches Zeugnis im persönlichen Gespräch bedeutet (: 40): das liebende Interesse Gottes am Menschen ohne jeglichen „frommen Druck“ weitergeben, um ihn zu ermutigen, Jesus Christus persönlich kennenzulernen (vgl. K. Scheffbuch 1991: 40ff).

E. Ziele der Mission in Europa

Das Ziel der Mission in Europa ist es, die Anbetung des Dreieinigen Gottes und die gemeinsame Nachfolge Jesu Christi zu einem entscheidenden Faktor in der kulturellen Vielfalt Europas werden zu lassen. Dieses *kontextuelle* Ziel ist eingebettet in das *universale* und oberste „Ziel der Mission“: „die Verherrlichung des Namens des einen Gottes auf der ganzen Erde und die Kundmachung der Herrschaft Jesu Christi, seines Sohnes“ (FE 1970: 5), und in die *konkreten* Ziele der Bekehrung, Befreiung, Jüngerschulung (christliche Pädagogik) und Gemeindegründung und -entwicklung (vgl. Kasdorf 1984: 11). Die *Bekehrung des Einzelnen* zu Jesus Christus, seine Befreiung aus diversen Zwängen und Nöten und sein Wachstum als Jünger Jesu in allen Lebensbereichen hat grundlegende Auswirkungen auf versöhnte Einheit in der Vielfalt europäischen Kultur.²²⁰ Die soziale Gestalt der Anbetung Gottes und der Christus-Nachfolge in vielfältigen Formen *missionarischer Gemeinde* in traditionellen Kirchen und neuen Gemeinden wird zum Ferment sozialer Erneuerung in der Gesellschaft. Die *Hoffnung auf den wiederkommenden Christus* und sein Reich sind Motor und Horizont für Evangelisation und verantwortliche Mitgestaltung Europas heute. Ohne eine größere Hoffnung kann keine Gesellschaft auf die Dauer leben. Der Mensch ist auf Hoffnung angelegt, aber er kann nicht „Wanderer, Kompaß und Land zugleich“ sein (Bloch bei Böhm 1979: 97).

F. Globale Dimensionen der Mission in Europa

Die Mission in Europa kann nicht losgelöst von der globalen Einbindung Europas und der globalen Wirklichkeit der Gemeinde Jesu verstanden werden. Schon seit Whitby 1947 wird von der weltweiten Partnerschaft in der Mission gesprochen (vgl. Walldorf 1996). Das hat für die Mission in Europa wichtige Folgen im *theologischen, strategischen und ökonomischen* Bereich. Nicht nur David Bosch hat auf die notwendige Erneuerung westlicher *Theologie* durch die biblisch-missiologische Perspektive lateinamerikanischer, asiatischer und afrikanischer Theologie hingewiesen (Bosch 1998: 27f; vgl. Schweitzer 1982: 535). *Strategische* Überlegungen zur Mission in Europa müssen berücksichtigen, daß sich der Schwerpunkt der Kirche sowohl zahlenmäßig als auch bezüglich geistlicher Vitalität in die Zwei-Drittel-Welt verschoben hat. Mission ist somit längst eine Bewegung „from everywhere to everywhere“ (Nazir-Ali 1991). „Kirchen aus Asien, Afrika und Lateinamerika werden

²²⁰ Paul VI.: „Es gibt keine neue Menschheit, wenn es nicht zuerst neue Menschen gibt Das Ziel der Evangelisierung ist also die innere Umwandlung“ (EN 18).

Missionare ins nachchristliche Europa senden. Gleichzeitig werden weiterhin Missionare aus Europa ausgesandt werden“ (Wetzel 1998: 312). Darum bedeutet Mission in Europa auch, darüber nachzudenken, wie die Missionare aus der Zwei-Drittel-Welt sinnvoll für die Aufgaben in Europa vorbereitet werden und wie sie in Europa in das Netzwerk bestehender Gemeinden und Werke eingebunden werden können. Andererseits müssen die Gemeinden Europas sich Gedanken darüber machen, was ihr Beitrag für die Weltmission sein kann, denn die Beteiligung an der Weltmission als Auftragsarbeit Christi bleibt für die Gemeinden Europas von großer Bedeutung. Zusammen mit der globalen Sendung von Missionaren muß auch über die *ökonomischen* Spannungen zwischen Europa und vielen Teilen der Zwei-Drittel-Welt nachgedacht werden, in die auch die Gemeinden einbezogen sind. Damit sollen keine falschen Schuldzuweisungen erfolgen. „Der am weitesten ausgebildete westliche Paternalismus ist derjenige, der erklärt, daß alle Fehler und Probleme der Dritten Welt durch den Westen verursacht worden seien. Tatsächlich ist ein großer Teil der Mißstände in der Dritten Welt durch Korruption, sinnlose Prestigeobjekte, kostspielige Bürokratien, unverantwortlich hohe Militärausgaben, schlechte Verwaltung und ähnliches verursacht worden“ (Bosch 1997: 34) Doch „eine missionarische Theologie für den Westen sollte es uns möglich machen, die Not der Dritten Welt ... mit Mitgefühl zu betrachten. Denn wir glauben an einen Gott, der die Menschheit von jeder Form von Ungerechtigkeit ... befreien will“ (: 34).

III. Ekklesia

Wer ist Träger der erneuerten Mission in Europa? Während Papst Johannes Paul II. die römisch-katholische Kirche als Trägerin sieht und in der KEK die Tendenz besteht, Kirche und europäische Kultur gleichwertig als Missionsträger zu verstehen, sehe ich in Übereinstimmung mit der Lausanner Bewegung²²¹ die vom Neuen Testament in ihren Grundzügen beschriebene (z.B. 1. Pt. 2, 9, vgl. Kasdorf 1989: 190ff) Gemeinde Jesu Christi als Trägerin der Mission. Was bedeutet das in der europäischen Situation? Die Gemeinde Jesu Christi in ihrer (identitätsbegründeten) Einheit und ihrer (kulturelle Grenzen überschreitenden) Vielfalt steht unter dem Sendungsbefehl ihres Hauptes Jesus Christus. Die (einheitsstiftende) Identität der Gemeinde Jesu als *una sancta*²²² *catholica et apostolica* besteht in ihrer *dynamischen Beziehung zum biblischen und lebendigen Jesus Christus als dem Zentrum* des Lebens ihrer Glieder, ihrer gottesdienstlichen Versammlung (vgl. Eber 1998) und ihres missionarischen Dienstes. Entscheidend für ihre Identität (und damit auch für

²²¹ „[God] has been calling out from the world a people for himself, and sending his people back into the world to be his servants and his witnesses, for the extension of his kingdom, the building up of Christ's body, and the glory of his name“ (LV 1).

²²² Papst Johannes Paul II. sieht mit Recht „neue Heilige“ als Träger der Mission. Während er jedoch „Heiligkeit“ im Sinne der römisch-katholischen Hierarchie und Tradition interpretiert, möchte ich versuchen, die *communio sanctorum* als Trägerin der Mission in Europa im Sinne des Neuen Testaments zu verstehen. Dort wird der Begriff der „Heiligen“ zur Bezeichnung der Glaubenden benutzt (Apg 9,41; Röm 15, 26; 2 Kor 13,12), „worin die Zugehörigkeit der Gemeinde zum Machtbereich Gottes zum Ausdruck kommt (Kol 1,12.14). Heilige aber sind die Gläubigen nicht wegen ihrer ethischen Vollkommenheit, sondern weil sie als von Gott Geliebte und Berufene (Röm 1,7) in Christus gerechtfertigt und geheiligt sind und die Gabe des heiligen Geistes empfangen haben (1 Kor 1,30; 6,11; Eph, 1,1-14). Die von Gott geschenkte Heiligkeit aber soll konkret werden in einer Lebensweise, die dem erfahrbaren Heil entspricht (1 Petr 1,13-16; 2,5. 9)“ (Dziewas 1998: 873).

ihre Mission) ist die Beziehung der Gemeinde zu Christus.²²³ Diese Identität ist jedoch keine statische Angelegenheit. Sie ist ein Geschenk der Gnade Gottes, die *Wachstum* bewirkt. Darum schließt ein christozentrisches Gemeindeverständnis Unkonformität zu Christus im Verhalten und Denken nicht aus, sondern ein. Die entscheidende Frage ist, ob das Ziel - apostolische Gemeinde nach den Grundlinien des NT zu sein - (vgl. Stadelmann 1998: 286) im Blick ist.²²⁴

Diese christozentrisch-dynamische Identität kann in einer Vielzahl von denominationellen und kulturellen Formen Ausdruck oder einen Ausgangspunkt finden.²²⁵ Das ermöglicht ein Konzept katholisch-, protestantisch- oder freikirchlich-christozentrischer Gemeinden. Hier gilt es, offen zu sein für kreative Neuansätze: „neue“ Gemeinden und Kirchen unabhängig von den Volkskirchen (z.B. Welsch 1996), „apostolisch gesinnte Gemeinschaften und Hauskirchen“ innerhalb der Volkskirchen (Mühlen 1990: 9; Tigges 1988;), missionarische Gemeinden und Gemeinschaften im Rahmen der Volkskirchen (vgl. Hempelmann 1998: 259-80; Knoblauch/Eickhoff/Aschoff 1992). Dabei geht es nicht um organsatorische Einheitsbestrebungen.²²⁶ Genausowenig können im Rahmen einer wachstümlichen Christozentrik in der Ekklesiologie falsche Kompromisse eingegangen werden. Spannungen mit ekklesio- oder kosmozentrischen Verständnissen treten unweigerlich auf und dürfen nicht auf Kosten gesunden geistlichen Lebens gelöst werden. Mission in Europa kann - im latent-kirchlichen Kontext - eine *doppelte* (kirchliche und kulturelle) *Kontextualisierung* erfahren. Maßstab für die *kirchliche Kontextualisierung* wären nicht nur Bekenntnis und Verfassung der Denomination, sondern die tatsächliche (wachstümliche) Heiligkeit (Leben in der Nachfolge Christi) und Apostolizität (biblische Lehre in der Nachfolge Christi) der versammelten und missionierenden Gemeinde als Gemeinschaft vor Ort (vgl. Bjork 1996). Maßstab für die *kulturelle Kontextualisierung* ist nicht etwa eine bestimmte „christlich-europäische Kultur“²²⁷, sondern das biblische Evangelium.²²⁸ In ihrer

²²³ Hans Küng sagt treffend: „Die Einheit der Kirche ist eine geistliche Größe. Sie ist nicht in erster Linie eine Einheit der Glieder untereinander, sie ruht letztlich nicht in sich selbst, sondern in der Einheit Gottes selbst, die wirksam ist durch Jesus Christus im Geist“ (1992: 325).

²²⁴ T. Minton, der in Basel unter Anwendung eines entsprechenden Verständnisses gearbeitet hat, erklärt: „In the centered set, everyone who has turned and is moving toward the center of Christian faith, viz., the person of Jesus Christ and the coming of God's Kingdom in him, is included and invited to participate. Repentance, or change of allegiance, and the intention of following Jesus, include one in the Christian community whose boundaries are flexible, extended outward to include all who have turned Christward. This is true regardless of the moral distance from the center and regardless of the amount of biblical knowledge one has about God or any doctrines the church may hold dear. While it is true that all who are moving toward Jesus Christ are being changed into his likeness by the transforming work of the Holy Spirit ... there is no distance from that center so great that one cannot start and from the outset participate in the community of believers“ (Minton 1998: 71/72).

²²⁵ W. Busch gebrauchte für diese Vielfalt in der Einheit (innerhalb des Protestantismus) das folgende eindrückliche Bild: „Ich denke mir die Kirche als eine sehr lebendige, bunte Blumenwiese. Da blühen die verschiedensten Blumen, und doch gehören sie alle zusammen. ... Da setzt man sein Vertrauen nicht auf die Organisation, sondern auf den Herrn, der für alle gestorben ist, und der mit jedem seiner Leute eine eigene Geschichte hat“ (Busch bei Parzany 1973: 219).

²²⁶ Vgl. den hilfreichen Ansatz bei R. Fung, siehe §4, III. G. 2.

²²⁷ Die Lausanner Verpflichtung stellt mit Recht fest: „Die Gemeinde ist nicht so sehr Institution, als vielmehr die Gemeinschaft des Volkes Gottes und darf mit keiner Kultur, keinem sozialen oder politischen System, keiner von Menschen gemachten Ideologie gleichgesetzt werden“ (LV 6).

²²⁸ Beispiele für solche Kontextualisierungen in Europa sind die „Jesus-Freaks“ in Deutschland (vgl. Faix 1998: 191ff), und eine Vielfalt missionarischer Gottesdienstformen für verschiedene Zielgruppen (vgl. Knoblauch/Eickhoff/Aschoff (Hg.) 1992).

missionarischen Identität muß die Gemeinde Jesu in Europa sowohl ständig nach Brücken in der Kultur suchen, als auch sich „selbstkritisch ... des 'Reiches der westlichen Welt' bewußt werden“ (Shenk 1995: 94).

Das christozentrisch-wachstümliche und vielfältige Verständnis der Gemeinde Jesu bietet die Basis für lokale und globale Gemeinsamkeit in der Missionierung Europas. Lokal kann diese Zusammenarbeit an die Arbeit der Evangelischen Allianz, ökumenischer Arbeitskreise oder „Local Ecumenical Projects“ anschließen. Die Beteiligung der weltweiten Gemeinde Jesu an der Mission in Europa ist grundsätzlich von Bedeutung, da wir längst in das Zeitalter eines globalen Christentums eingetreten sind (vgl. Wetzel 1998: 299).

Zwischen den auseinanderstrebenden Polen ökonomischer Integration und sozialer Fragmentation in Europa steht die Gemeinde Jesu in einem vielfältigen Netzwerk biblisch-christozentrischer Gemeinden als Trägerin der Mission unter dem Auftrag, das eine Zeugnis ihres Herrn in einer Vielfalt europäischer und „kirchlicher“ Kulturen zum Ausdruck zu bringen und so auch gleichzeitig ein Modell für Versöhnung und Einheit in Verschiedenheit in Europa zu sein.

IV. Quellen

A. Die Bibel als Grundtext der Mission in Europa.

Die Erneuerung der Mission in Europa ist grundsätzlich als Rückkehr zu ihren Grundlagen und Lebensquellen zu verstehen. Mission in Europa gründet in der Mission des dreieinigen Gottes, wie er sich in „unüberholbarer, einzigartiger Ursprünglichkeit“ (Küng 1992: 347/348) in der Bibel bezeugt hat. Von hier muß die in Europa so notwendige Erneuerung der Mission ausgehen.²²⁹ Der dringend anstehende „Paradigmenwechsel“ (vgl. Bosch 1993: 181-189) in der europäischen Missionstheologie „can only be carried out on the basis of the gospel and because of the gospel, never, however, against the gospel. ... Theology must undoubtedly always be relevant and contextual, but this may never be pursued at the expense of God's revelation in and through the history of Israel and, supremely, the event of Jesus Christ. Christians take seriously the epistemological priority of their classical text, the Scriptures“ (Bosch 1993: 187). Das Zentrum der Heiligen Schrift liegt im Heilswerk Jesu Christi, „wie uns beides im Zeugnis der Apostel und der Urchristenheit im Neuen Testament berichtet wird. Mission liegt im Wesen des Evangeliums begründet“ (FE 1970: 4). Die Begründung der Mission in der Bibel hat angesichts der fundamentaltheologischen Marginalisierung der Bibel in der europäischen (Missions-)Theologie (vgl. Hamel 1993; Beyerhaus 1996: 163-282) große kontextuelle Bedeutung. Auch für die Gemeinsamkeit der Mission in Europa hat die Bibel als normierende Basis entscheidende Bedeutung: „Im Gehorsam gegenüber dieser einen Botschaft des einen Herrn ist die Einheit der Kirche und die Einigung der Kirchen grundgelegt“ (Küng 1992: 348). Schließlich gibt uns die Bibel das Modell für die ganzheitliche „Mission in der Nachfolge Jesu Christi“ (vgl. Wietzke 1989; Stott 1981), für die

²²⁹ „First, therefore must be an effort to examine and analyze the assumptions which underlie current theory and practice in the different sectors of public life, this analysis to be done *in the conceptual framework of the Bible* (Newbigin 1997: 100, kursiv FW).

Bezeugung des „ganzen Evangeliums“ (MM 1989), in dem verbale Verkündigung und umfassende Verwirklichung (unter eschatologischem Vorbehalt) im grenzüberschreitenden Zeugnis der Gemeinde Jesu „part and parcel“ (Bosch 1980: 14) bilden.

B. Das Gebet als Lebensader der Mission in Europa

Neben der erwähnten biblischen Missionstheologie benötigt die Mission in Europa die Erneuerung durch eine biblische Missionsspiritualität. Mission wird nicht nur durch biblisch-theologisch gegründetes Missionsdenken erneuert, sondern durch die umfassende Hör- und Gehorsamsbeziehung zu Jesus Christus, deren Zentrum das betende Hören auf Gottes Reden in der Bibel durch den Heiligen Geist ist.²³⁰ Hier hat das Werk von Roland Allen (vgl. Metzner 1970: 112-141) und auch die charismatische Bewegung einen wichtigen Beitrag geleistet. Biblische Theologie und Gebet als Ausdruck eines von Gott abhängigen Lebens sind für die Erneuerung der Mission in Europa grundlegend wichtig: „Gebet und Fasten sind in einzigartiger Weise geeignet, die Moderne zu demaskieren, weil das Herz ihres Anliegens eine direkte Kampfansage an das Herz der großen Lüge der Moderne ist“ (Guinness 1993: 348). Der Grund dafür ist ein theologischer: Während Adam sein Fasten - und damit seine gehorsame Abhängigkeit zum Vater - brach, hielt Jesus, der zweite Adam, sowohl seinen Gehorsam wie auch sein Fasten durch und machte so eine Zurückweisung eines Lebens vom Brot allein deutlich. Gebet und Fasten sagen etwas aus über den tiefsten Sinn und die tiefste Lüge des Lebens. Indem die Moderne eine „Welt ohne Fenster“ (P. Berger) geschaffen hat, wurde sie zu einer Welt, die vom Brot allein lebt. Gebet und Fasten proklamieren und praktizieren die Realität einer „Welt mit Fenster“ zum Vater im Himmel, der Brot und Leben schenkt (vgl. Guinness 1994: 348). Während in allen betrachteten Entwürfen die Spiritualität mit Recht eine zunehmende Rolle spielt, ist es entscheidend, daß es sich um eine *biblische* Spiritualität handelt.

C. Mission in der Nachfolge des dreieinigen Gottes

Die Erneuerung der Mission in Europa kann nur im Zusammenhang mit der Bereitschaft der *ekklesia* geschehen, in allen Lebensbereichen ihrem Herrn und Retter Jesus Christus nachzufolgen. Diese umfassende und mitten in der europäischen (Multi-)Kultur stehende Christus-Nachfolge bedeutet, daß die Gemeinde sich in einem fortdauernden Prozeß der Reformation und Transformation im Denken, Wollen und Handeln „von den Antithesen der biblischen Botschaft treffen, richten und bestimmen“ läßt (Kraus 1990: 58). Weder kirchliche noch kulturelle Verfestigungen dürfen letztlich bestimmend und maßgebend sein, sondern alleine der in der Bibel geoffenbarte dreieinige Gott: der Vater und Schöpfer, Jesus Christus, der Sohn, Herr und Retter und der Heilige Geist, der kreative Lebensgeber.

Nur eine Gemeinde, die auf diese Weise unterwegs ist in der Nachfolge des dreieinigen Gottes, kann Missionarin in Europa werden, sein und bleiben. Ihre Mission geschieht stets in der kreativen Spannung zwischen „Ja“ und „Nein“ als zwei grundlegenden Polen. Am Anfang ihrer Existenz steht ihr „Ja“ zu Gottes verändernder Gnade und ihr „Nein“ zu fehlgeleitetem

²³⁰ Zur Rolle des Heiligen Geistes in der Mission in Europa vgl. auch §3, III. A.

Sein, Denken, Wollen und Handeln (Sünde). Diese Spannung durchzieht ihre Mission in Europa, die einerseits geprägt ist vom „Ja“ zur kulturellen und individuellen Vielfalt, Reichhaltigkeit und Ehrlichkeit im heutigen Europa. Es ist eine Mission, die nicht Grenzen zieht und zementiert, sondern sie überschreitet, um Gottes schöpferische und erlösende Ganzheit (Heil und Versöhnung) zu bezeugen. Andererseits braucht die Mission der Gemeinde Jesu in Europa Widerstandskraft und Leidensbereitschaft. Sie muß es wagen, Gottes „Nein“ gegen die Lügen (Sünde) inmitten der europäischen Kultur (und damit auch immer in sich selbst, denn die Gemeinde ist immer Teil der Kultur) in Wort und Leben zum Ausdruck zu bringen (vgl. Holthaus 1998: 231ff). Das gilt nicht nur für den ethischen, sondern auch für den wissenschaftlichen Bereich: „It will not do to accept a peaceful coexistence between science and theology on the basis that they are simply two ways of looking at the same thing - one appropriate for the private sector and one for the public. We have to insist that the question ‘What is really true?’ is asked and answered“ (Newbiggin 1987: 7).

Die erneuerte und erneuernde Mission der Gemeinde Jesu in Europa muß geprägt bleiben von biblischem Realismus. Nicht ein erneuertes Europa ist die Hoffnung für die Welt, sondern das biblische Evangelium vom gekommenen und *kommenden* Herrn und Retter Jesus Christus und seinem Reich ist die Hoffnung für geistliche, individuelle und kulturelle Versöhnung und Erneuerung in einem nachchristlichen und multikulturellen Europa.

§ 6 Anhang

I. Abkürzungsverzeichnis

AGNA	Arbeitsgruppe New Age
AR	Additional Report
AWSSWH	Alle Welt soll sein Wort hören
BBC	Bad Boll Commitment
BEM	Belgische Evangelische Mission
CD	Dekret des Vatikanum II „Christus Dominus“
CCEE	Concilium Conferentiarum Episcopaliu Europae/ Rat der
Europäischen	Bischofskonferenzen
CEE	Coalition for the Evangelization of Europe
CELAM	Consejo Episcopal de Latino America/Lateinamerikanischer Bischofsrat
CL	Nachsynodales Apostolisches Schreiben CHRISTIFIDELES
	LAICI von Papst Johannes Paul II.
CRESR	Consultation on the Relationship between Evangelism and
	Social Responsibility
DAWN	Disciple a Whole Nation (Globale
	Gemeindegründungsbewegung)
DBK	Deutsche Bischofskonferenz
DV	Dei Verbum
ECI	Evangelical Catholic Initiative
EEA	Europäische Evangelische Allianz
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland
ELC	European Lausanne Committee (Europäisches Lausanne Komitee)
ELCOE	European Leadership Conference on Evangelization, Bad Boll,
	1992
ELCOWE	European Leadership Conference on World Evangelization,
	Stuttgart 1988
ERG	Europäische Regionalgruppe der Lausanner Bewegung
	(Später: European Lausanne Committee)
ESR	Evangelism and Social Responsibility - An Evangelical
	Commitment (Grand Rapids 1982)
FE	Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission
FW	Kürzel des Autors
ELC	European Lausanne Committee
GE	Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre
GEM	Greater Europe Mission
HV	Humanae Vitae, Enzyklika Papst Paul VI.
ICF	Ichthus Christian Fellowship (London)
i.O.	im Original
JP II	Papst Johannes Paul II.
KEK	Konferenz Europäischer Kirchen
LC	Lausanne Covenant (Lausanne 1974)
LV	Lausanner Verpflichtung (Lausanne 1974)
LCWE	Lausanne Committee for World Evangelization
LICC	London Institute of Contemporary Christianity

LOP	Lausanne Occasional Paper
LV	Lausanner Verpflichtung
LWB	Lutherischer Weltbund
MM	Manifest von Manila 1989
NE	Neuevangelisierung
NEE	Neuevangelisierung Europas
ÖRK	Ökumenischer Rat der Kirchen
OM	Operation Mobilisation
PCUHC	Proclaim Christ until he comes
PNG	Group on Planting New Congregations
SANEE	Stuttgarter Aufruf zur Neu-Evangelisierung Europas
SMD	Studentenmission für Deutschland
TS	The Thailand Statement (Pattaya 1980)
YFC	Youth for Christ (Jugend für Christus)
YWAM	Youth with a Mission (Jugend mit einer Mission)
WR	Willowbank Report

Die übrigen Abkürzungen erfolgen in der Regel nach S. M. Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin 1992² bzw. nach dem Abkürzungsverzeichnis der *Theologischen Realenzyklopädie* (TRE.Abk.), Berlin, 1994².

II. Bibliographie

A. Primärquellen zu § 2 - 4

I. Römisch-katholische Kirche (§2)

ARNOLD, John/ MARTINI, Carlo M.

1994, „Bericht der Präsidenten“, *Rat der Europäischen Bischofskonferenzen/Konferenz Europäischer Kirchen: Die Kirchen Europas. Ihr ökumenisches Engagement. Die Dokumente der Europäischen Ökumenischen Begegnungen (1978-1991)*, hg. v. H. Steindl, Helmut, Köln. S. 522-531.

BS vide BISCHOFSSONDER-SYNODE

BISCHOFSSONDER-SYNODE

1991, *Sonderversammlung für Europa 1991: Damit wir Zeugen Christi sind, der uns befreit hat. Erklärung. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 103*, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 13. Dezember.

CASERA, Domenico

1991, „Umgang des heutigen Menschen mit dem Tod: Herausforderung für die Evangelisierung“, *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas*, Stimmen der Weltkirche Europa (SdW) 32, hg. v. Sekretariat der DBK/CCEE Sekretariat, Bonn/ St. Gallen, Oktober 1991, S. 355-366.

CCEE vide CONCILIIUM CONFERENTIARUM EPISCOPALIUM EUROPÆ/ RAT DER EUROPÄISCHEN BISCHOFSSONDER-SYNODEN

CONCILIIUM CONFERENTIARUM EPISCOPALIUM EUROPÆ/ RAT DER EUROPÄISCHEN BISCHOFSSONDER-SYNODEN (HG.)
1991, *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas*, Stimmen der Weltkirche, Europa (SdW) 32, hg. v. Sekretariat der DBK/CCEE Sekretariat, Bonn/ St. Gallen, Oktober 1991.

CELAM vide CONSEJO EPISCOPAL DE LATINO AMERICA

CL

1991, *Nachsynodales Apostolisches Schreiben CHRISTIFIDELES LAICI von Papst Johannes Paul II. über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt*, 30. Dezember 1988, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 87 hg. v. Sekr. d. DBK, Bonn, 1991⁴.

ETCHEGARAY, Roger

1965, „Notiz zur Erläuterung der Suche nach einer pastoralen Zusammenarbeit zwischen den europäischen Bischofskonferenzen“, *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas*, Stimmen der Weltkirche Europa 32, hg. v. Sekretariat der DBK/CCEE Sekretariat, Bonn/ St. Gallen, Oktober 1991, S. 39-43.

1978, „Ansprache von Erzbischof Roger Etchegaray (Marseille)“, *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas...*, S. 59-60.

1991, „Kollegialität und Evangelisation in Europa“, *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas...*, S. 115-127

HUME, Basil

1991, „Eröffnungsansprache“, *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas...*, S. 88-99.

JOHANNES PAUL II.

1979, „Apostolisches Schreiben ‘Catechesi Tradendae’ Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. über die Katechese in unserer Zeit, 16. Oktober 1979“, *Texte zu Katechese und Religionsunterricht, Arbeitshilfen 66*, Bonn: Sekretariat der DBK, 1998 (CT), S. 79 - 143.

1983 „‘Neue Evangelisierung von Lateinamerika 500 Jahre nach der Entdeckung!’ Ansprache an die 19. Vollversammlung des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) in Port-au-Prince (Haiti) am 9. März 1983“, in: *Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner apostolischen Reise nach Mittelamerika*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 46, hg.v.Sekr. d. Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 1983, S. 113-121.

- 1990, *Enzyklika Redemptoris Missio Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages*, 7. Dezember 1990. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100, hg. v. Sekretariat der DBK, Bonn.
- 1991, „Predigt von Johannes Paul II. (20. Juni 1979)“, *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas*, Stimmen der Weltkirche, Europa (SdW) 32, hg. v. Sekretariat der DBK/CCEE Sekretariat, Bonn/ St. Gallen, Oktober 1991, S. 64-69.
- 1991, „Die Krise der europäischen Kultur ist die Krise der christlichen Kultur“ (Ansprache, CCEE-Symposium, 5. Oktober 1982), *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas*, Stimmen der Weltkirche, Europa (SdW) 32, hg. v. Sekretariat der DBK/CCEE Sekretariat, Bonn/ St. Gallen, Oktober 1991, S. 128-133.
- 1991, „Ansprache ..“ (CCEE-Symposium, 11. Oktober 1985), *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas*, Stimmen der Weltkirche, Europa (SdW) 32, hg. v. Sekretariat der DBK/CCEE Sekretariat, Bonn/ St. Gallen, Oktober 1991, S. 237-247.
- 1991, „Brief von Johannes Paul II. an die Präsidenten der europäischen Bischofskonferenzen“, *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas*, Stimmen der Weltkirche, Europa (SdW) 32, hg. v. Sekretariat der DBK/CCEE Sekretariat, Bonn/ St. Gallen, Oktober 1991, S. 282-285.
- 1991, „Die Dringlichkeit einer Evangelisierung Europas“ (Ansprache, CCEE-Symposium 17. Oktober 1989), *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas*, Stimmen der Weltkirche, Europa (SdW) 32, hg. v. Sekretariat der DBK/CCEE Sekretariat, Bonn/ St. Gallen, Oktober 1991, S. 384 -390.
- 1991, *Nachsynodales Apostolisches Schreiben CHRISTIFIDELES LAICI von Papst Johannes Paul II. über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt*, 30. Dezember 1988, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 87 hg. v. Sekr. d. DBK, Bonn, 1991⁴ (zitiert als CL).
- 1992, „Eröffnungsansprache des Heiligen Vaters: Neue Evangelisierung, Förderung des Menschen, Christliche Kultur“, in: *Neue Evangelisierung, Förderung des Menschen, Christliche Kultur: Schlußdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo, 12.-28. Oktober 1992*, Stimmen der Weltkirche 34, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, S. 11-34.

KÖNIG, Franz

- 1991, „Die Voraussetzungen und Notwendigkeit der Evangelisierung Europas“, *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas...*, S. 100-114.

MARTINI, Carlos

- 1991a, „Eröffnungsansprache“, *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas, Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas*, Stimmen der Weltkirche, Europa (SdW) 32, hg. v. Sekretariat der DBK/CCEE Sekretariat, Bonn/ St. Gallen, Oktober 1991, S. 316-327
- 1991b, „Hinabsteigen nach Kafarnaum ...“, *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas, Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas*, Stimmen der Weltkirche, Europa (SdW) 32, hg. v. Sekretariat der DBK/CCEE Sekretariat, Bonn/ St. Gallen, Oktober 1991, S. 367-383.

PAUL VI.

- 1967, „Schreiben von Papst Paul VI. an Kardinal Bernard Alfrink (Utrecht)“, *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas*, Stimmen der Weltkirche Europa (SdW) 32, hg. v. Sekretariat der DBK/CCEE Sekretariat, Bonn/ St. Gallen, Oktober 1991, S. 44-45.

RM

- 1990, *Enzyklika Redemptoris Missio Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages*, 7. Dezember 1990. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100, hg. v. Sekretariat der DBK, Bonn.

SCHASCHING, Johannes

- 1991, „Säkularisierung und Evangelisierung: Soziologische Reflexionen und Impulse“, *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas...*, S. 178-184.

WOJTYLA, Karol

- 1975, „Der Bischof als Diener des Glaubens“, *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas*, Stimmen der Weltkirche Europa (SdW) 32, hg. v. Sekretariat der DBK/CCEE Sekretariat, Bonn/ St. Gallen, Oktober 1991, S. 52-53.

*2. Lausanner Bewegung (§3)**a) Nicht veröffentlichte Quellen*

ADAMS, David M.

1992, *Evangelism and the New Media*. Discussion paper. Bad Boll: ELCOE, Fotokopie.

ADDITIONAL REPORT

1992, *Additional Report on Church/Parachurch Consultation*, Bad Boll: ELCOE, Fotokopie.

AGNA vide ARBEITSGRUPPE NEW AGE

AR vide ADDITIONAL REPORT

ARBEITSGRUPPE NEW AGE

1992, *Summary: Context of New Religions - New Age*, Bad Boll: ELCOE, Fotokopie.

ARBEITSGRUPPE SOCIO-POLITICAL CONTEXT - WESTERN EUROPE

1992, *Summary*, Bad Boll: ELCOE, Fotokopie.

BONDEVIK, Kjell Magne

1992, *Socio-political Obstacles, Opportunities and Issues in North and West*, Bad Boll: ELCOE, Fotokopie.

BUE, Björn

1992, *Evangelism in the Local Congregation*, Bad Boll: ELCOE, Fotokopie.

BUTLER, Phil

1992, *Media Images and God's Image: Media as Cultivators of a Modern Culture*, Bad Boll: ELCOE, Fotokopie.

ELCOE

1992a, *Purpose Statement*, Fotokopie.

1992b, *Program Schedule*. Fotokopie.

ENGELSVIKEN, Tormod

1992, *The Secular Context: The Church between Secularization and New Religiosity*. Bad Boll: ELCOE, Fotokopie.

EUROPÄISCHES LAUSANNE KOMITEE (ELC)

20.10. 1986, *Bericht des ELC über Aktivitäten 1985/86*, Fotokopie.

22.11. 1986, *Brief und Protokoll der ELC-Sitzung in Danvik, Norwegen (B.R. Eriksen)*, Fotokopie.

1992, *European Leadership Consultation on Evangelization*, Bad Boll 1992: *Eindrücke von deutschen Teilnehmern*. Fotokopiert.

FORSTER, Roger

1992, *Evangelism and the Local Church*, Bad Boll: ELCOE, Fotokopie.

FOUTAIN, Jeff

1992, *The re-evangelization of Europe: what will it take?* Bad Boll: ELCOE, Fotokopie.

HAUSER, Albrecht

1992, *The Religious Context: The Context of the Immigrants*, Bad Boll: ELCOE, Fotokopie.

KUZMIC, Peter

1992, *The Challenges of New Eastern Europe*, Bad Boll: ELCOE, Fotokopie.

KVARME, O.C.M./ MACDONALD, Fergus et al

1992, *The Bible - The Way Forward for the New Europe*, Bad Boll: ELCOE, Fotokopie.

LUKASSE, Johan

1992, *Church Planting in Belgium*, Bad Boll: ELCOE, Fotokopie.

MACDONALD, Fergus

1992, Preparatory papers: Scripture Context, Bad Boll: ELCOE, Fotokopie.

PAGE, Nick

1992, A christian presence in the media: illusion or challenge, Bad Boll: ELCOE, Fotokopie.

PARZANY, Ulrich

1992, Remarks on Church-Parachurch-Organisations-Relationship in regard to Evangelization. Bad Boll: ELCOE, Fotokopie.

GROUP ON PLANTING NEW CONGREGATIONS

1992, Report from Group on Planting New Congregations, Bad Boll: ELCOE, Fotokopie.

PNG vide GROUP ON PLANTING NEW CONGREGATIONS

SCHEFFBUCH, Rolf

17. 09. 1984, 1-2, Brief an Landesbischof Hans von Keler, Fotokopie, ARS (Archiv Rolf Scheffbuch)

02.12.1984, 1-2, Kurz-Bericht über die Tagung des Programm-Komitees in Charlotte, USA, Fotokopie, ARS.

03. 01.1985, 1-2, Aktennotiz, Fotokopie.

07. 01. 1985, 1-3, Brief an die Bischöfe und Präsidien der Gliedkirchen der EKD, Fotokopie.

13. 03. 1985, 1-6, Protokoll Lausanne-Deutschland, Fotokopie.

04.06. 1985, 1-2, Brief des ELC an alle dem LCWE Nahestehenden in Europa, Fotokopie.

07.02. 1986, Brief an die Mitglieder des ELC, Fotokopie.

20.03. 1987, 1-5, Protokoll Lausanne-Deutschland, Fotokopie.

23.03. 1987, Anlage zum Lausanne-Protokoll, Fotokopie.

1994, Folien 1-9, Präsentation Stuttgart 1994.

25. 07. 1998, Brief an FW.

12.09. 1998, Brief an FW.

SIMSON, Wolfgang

1992, Church-Parachurch Relationship, Bad Boll: ELCOE, Fotokopie.

SOGAARD, Viggo

1992a, Welcome letter to ELCOE Participants. Bad Boll: ELCOE, Fotokopie.

1992b, The Context of the Commitment to Evangelization in the New Europe. Reflections on the ELCOE. Bad Boll: ELCOE, Fotokopie.

1992c, Report from Meeting of ELCOE Program Committee on May 22, 1992, Fotokopie.

VANAGS, Jānis

1992, Return to Religion in some of the post-marxist countries, Bad Boll: ELCOE, Fotokopie.

b) Veröffentlichte Quellen

BBC vide BAD BOLL COMMITMENT

BAD BOLL COMMITMENT

1993, „The Bad Boll Commitment“, *World Evangelization*, (Jan/1993): 6-7.

COFFEY, Ian

1993, „The New Europe. The Local Congregation: Committed to Situations of Growth.“, *World Evangelization*, (Jan. 1993): 12-13.

COMPANJEN, Johan

1993, „The New Europe. Society and Politics: In Need of a New Identity“, *World Evangelization*, (Jan. 1993): 8-11.

ELC vide EUROPÄISCHES LAUSANNE KOMITEE

ELCOWE

1988, *European Leadership Conference on World Evangelization. Report and written papers. Stuttgart 1988.* MARC Monograph 20. Bromley, Kent.

ENGELSVIKEN, Tormod

1993, „The New Europe: Religion. The Search for Wholeness“, *World Evangelization*, (Jan. 1993): 10-11.

GISLASON, Jonas

1988, „Europe in the Fire of Turmoil“, *European Leadership Conference on World Evangelization. Report and written papers. Stuttgart 1988.* MARC Monograph 20. Bromley, Kent, S. 11-14.

GRIFFITHS, Michael

1988, „Mission from Europe“, *European Leadership Conference on World Evangelization. Report and written papers. Stuttgart 1988.* MARC Monograph 20. Bromley, Kent, S. 42-49.

GUINNESS, Os

1989, „Mission in the Face of Modernity“, *World Evangelization* 16 (1989): 9-12.

1990, „Mission angesichts der modernen Welt“, *Evangelisation mit Leidenschaft*, hg. v. H. Marquardt/ U. Parzany, Neukirchen: Ausaat, S. 156-167.

1994, „Mission Modernity: Seven checkpoints on Mission in the Modern World“, *Faith and Modernity*, hg. v. P. Sampson et al, Oxford: Regnum, S. 322-351.

IDEA

1988, *Europäer an die Front. Abschlußerklärung eines Kongresses des Lausanner Komitees für Weltevangelisation über die 'Neu-Evangelisierung Europas' sowie Vorträge ...*, idea-Dokumentation Nr. 30/88, Wetzlar.

JOHNSTONE, Patrick

1988, „World Evangelization - an attainable objective“, *European Leadership Conference on World Evangelization. Report and written papers. Stuttgart 1988.* MARC Monograph 20. Bromley, Kent, S. 27-32.

KUZMIC, Peter

1993, „The New Europe: Bible Studies“, *World Evangelization*, (Jan 1993): 15 - 18.

LAUSANNE OCCASIONAL PAPERS

1980, Nr. 8: *Thailand Report - Christian Witness to Secularized People*, Wheaton, Ill.: LCWE.

1980, Nr. 10: *Thailand Report - Christian Witness to Nominal Christians Among Roman Catholics*, Wheaton, Ill.: LCWE.

1980, Nr. 19, *Thailand Report - Christian Witness to Nominal Christians Among the Orthodox*, Wheaton, Ill.: LCWE.

1980, Nr. 23: *Thailand Report - Christian Witness to Nominal Christians Among Protestants* Wheaton, Ill.: LCWE.

LCWE

1974, *Alle Welt soll sein Wort hören. Lausanne-Dokumente.* 2 Bde. Neuhausen: Hänssler.

1980, *Lausanne geht weiter. Lausanne-Dokumente.* Neuhausen: Hänssler.

LICC vide LONDON INSTITUTE FOR CONTEMPORARY CHRISTIANITY

LONDON INSTITUTE FOR CONTEMPORARY CHRISTIANITY

1988, „Barriers and Bridges to the Gospel in Europe and how to exploit them“, *European Leadership Conference on World Evangelization. Report and written papers. Stuttgart 1988.* MARC Monograph 20. Bromley, Kent, S. 32-36

LOP vide LAUSANNE OCCASIONAL PAPERS

LV

1990, „Die Lausanner Verpflichtung 1974“, *Evangelisation mit Leidenschaft: Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongreß für Weltevangelisation in Manila*, hg. v. H. Marquard/ U. Parzany, Neukirchen-Vly: Aussaat, S. 320-328. Im englischen Original: „The Lausanne Covenant with an exposition and commentary by John Stott“, *Making Christ known: Historic Mission Documents from the Lausanne Movement 1974-1989*, hg. v. John Stott, Carlisle: Paternoster, 1996

MACDONALD, Fergus

1988, „Use of Scriptures in Evangelism Today“, *European Leadership Conference on World Evangelization. Report and written papers. Stuttgart 1988*. MARC Monograph 20. Bromley, Kent, S. 97-100.

1993, „The Crisis of the Bible“, *World Evangelization*, (Jan 1993): 22-23.

MACIVER, Norman

1988, „The Local Church as God's Agent in Ministry“, *European Leadership Conference on World Evangelization. Report and written papers. Stuttgart 1988*. MARC Monograph 20. Bromley, Kent, S. 51-61.

MM

1990, „The Manila Manifesto“, *Proclaim Christ Until He Comes. Calling the Whole Church to take the Whole Gospel to the Whole World. Lausanne II in Manila. International Congress on World Evangelization, 1989*, hg. v. J.D. Douglas. Minneapolis: World Wide Publications, S. 26-35. Deutsch: „Das Manifest von Manila (1989)“, *Evangelisation mit Leidenschaft: Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongreß für Weltevangelisation in Manila*, hg. v. H. Marquard/ U. Parzany, Neukirchen-Vly: Aussaat, S. 329-349.

MYERS, Byrant

1994, „Same Mission, New Structures, New Leaders - A report from Stuttgart“, *World Evangelization* No. 66 (March): 4-6.

PARZANY, Ulrich

1988, „Europe's Mainline Churches have a Mission“, *European Leadership Conference on World Evangelization. Report and written papers. Stuttgart 1988*. MARC Monograph 20. Bromley, Kent, S. 18-22. Deutsch: „Europas Kirchen haben einen Auftrag“, *Europäer an die Front. Abschlußklärung eines Kongresses des Lausanner Komitees für Weltevangelisation über die 'Neu-Evangelisierung Europas' ...*, hg. v. idea, idea-Dokumentation Nr. 30/88, Wetzlar, S. 12-15.

SANEE vide STUTTGARTER AUFRUF ZUR NEU-EVANGELISIERUNG EUROPAS

SCHEFFBUCH, Rolf

1988, „The Re-Evangelization of Europe“, *European Leadership Conference on World Evangelization. Report and written papers. Stuttgart 1988*. MARC Monograph 20. Bromley, Kent, S. 62-68. Deutsch: „Die Neu-Evangelisierung Europas“, *Europäer an die Front. Abschlußklärung eines Kongresses des Lausanner Komitees für Weltevangelisation über die 'Neu-Evangelisierung Europas' sowie Vorträge ...*, idea-Dokumentation Nr. 30/88, Wetzlar, S. 3-7.

1990, „Reflexionen und Folgerungen für Europa“, *Evangelisation mit Leidenschaft: Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongreß für Weltevangelisation in Manila*, hg. v. H. Marquard/ U. Parzany, Neukirchen-Vly: Aussaat, S. 280-282.

1993, „Time to restore Relationships“, *World Evangelization*, (Jan 1993): 14.

SOGAARD, Viggo

1993a, „The Inspiration of Bad Boll“, *World Evangelization* (Jan 1993): 2-3.

1993b, „Shaping a Continent's Values“, *World Evangelization* (Jan 1993): 20-21.

STORKEY, Elaine

1988, „Barriers and Bridges: Summary“, *European Leadership Conference on World Evangelization. Report and written papers. Stuttgart 1988*. MARC Monograph 20. Bromley, Kent, S. 37-39.

STOTT, John

1988, „Christ and Mission: keynote adress“, *European Leadership Conference on World Evangelization. Report and written papers. Stuttgart 1988*. MARC Monograph 20. Bromley, Kent, S. 9-10. Deutsch: „Christus und Mission“, *Europäer an die Front. Abschlußklärung eines Kongresses des Lausanner Komitees für*

Weltevangelisation über die 'Neu-Evangelisierung Europas' ..., idea-Dokumentation Nr. 30/88, Wetzlar, S. 8-11.

STUTTGARTER AUFRUF ZUR NEU-EVANGELISIERUNG EUROPAS

1988, „Final Conference Statement: The Stuttgart Call to the Re-Evangelization of Europe“, *European Leadership Conference on World Evangelization. Report and written papers. Stuttgart 1988*. MARC Monograph 20. Bromley, Kent, S. 3-5. Deutsch: „Der Stuttgarter Aufruf zur erneuten Evangelisierung Europas“, *Europäer an die Front. Abschlußerklärung eines Kongresses des Lausanner Komitees für Weltevangelisation über die 'Neu-Evangelisierung Europas' ...*, idea-Dokumentation Nr. 30/88, Wetzlar, S. 1-2.

VAN DER WEELE, Theodor

1988, „Spiritual Renewal in Church Leadership“, *European Leadership Conference on World Evangelization. Report and written papers. Stuttgart 1988*. MARC Monograph 20. Bromley, Kent, S. 79-96.

WIESKE, Günter

1974, „Europäische Christen in der Spannung zwischen Bibel und Kultur: Auf der Suche nach einem christlichen Lebensstil“, *Alle Welt soll sein Wort hören*, Bd. 2, Neuhausen: Hänssler, 1974, S. 1709-1724.

3. Konferenz Europäischer Kirchen (§4)

ARNOLD, John/ MARTINI, Carlo M.

1994, „Bericht der Präsidenten“, *Rat der Europäischen Bischofskonferenzen/Konferenz Europäischer Kirchen: Die Kirchen Europas. Ihr ökumenisches Engagement. Die Dokumente der Europäischen Ökumenischen Begegnungen (1978-1991)*, hg. v. H. Steindl, Helmut, Köln. S. 522-531.

BEBBY, H.D.

1988, „Bibelarbeit über Kolosser 1,19-20“, *Die Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa: Biblische Aspekte der Mission. Bericht der Studienkonsultation der KEK, 2.-6. Mai 1988 in Sigunta, Schweden*. Genf: KEK, 1989, S. 37-44.

BRIA, Ion

1987, „Mission und Säkularisierung“, *Die Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa: Mission und Säkularisation. Bericht der Studienkonsultation der KEK, 16. - 20. November 1987, Les Geneveys-sur-Coffrane, Schweiz*. Genf: KEK, S. 37-51.

BÜHLER, Pierre

1987, „Die Aufgaben der Kirchen in einem säkularisierten Europa: Ein Problem natürlicher Theologie?“, *Die Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa: Mission und Säkularisation. Bericht der Studienkonsultation der KEK, 16. - 20. November 1987, Les Geneveys-sur-Coffrane, Schweiz*. Genf: KEK, S. 59-62.

CASTRO, Emilio

1994, „Der Charakter der Studie über das gemeinsame Zeugnis und deren Bedeutung für die Mission im heutigen Europa“, *Die Kirchen Europas. Ihr ökumenisches Engagement. Die Dokumente der Europäischen Ökumenischen Begegnungen (1978-1991)*, zusammengestellt und eingeleitet von H. Steindl, Köln: CCEE/KEK, S. 259-266.

CROSS, Hugh

1991, „Mission und Einheit in der neuen Stadt Milton Keynes in England“, *Die Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa: Praktische Aspekte der Mission in einem sich wandelnden Europa.. Bericht der Studienkonsultation der KEK, 7.-14. Oktober 1991. Orthodoxe Akademie Kreta, Kolymbari-Chania*. Genf: KEK, 1993, S. 57-62.

EPTING, Karl-Christoph

1994, „Die Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa“, *Rat der Europäischen Bischofskonferenzen/Konferenz Europäischer Kirchen: Die Kirchen Europas. Ihr ökumenisches Engagement. Die Dokumente der Europäischen Ökumenischen Begegnungen (1978-1991)*, hg. v. H. Steindl, Köln: CCEE/KEK, S. 400-414.

FISCHER, Jean

1987, „Grußwort an die Teilnehmer“, *Die Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa: Mission und Säkularisation. Bericht der Studienkonsultation der KEK, 16. - 20. November 1987, Les Geneveys-sur-Coffrane, Schweiz.* Genf: KEK, S. 7-9.

GENRE, Ermanno

1991, „Sektion 2: Mission durch Diakonie“, *Die Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa: Praktische Aspekte der Mission in einem sich wandelnden Europa.. Bericht der Studienkonsultation der KEK, 7.-14. Oktober 1991. Orthodoxe Akademie Kreta, Kolymbari-Chania.* Genf: KEK, 1993, S. 63-69.

HEUE, Rolf

1987, „Mission und Säkularisation“, *Die Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa: Mission und Säkularisation. Bericht der Studienkonsultation der KEK, 16. - 20. November 1987, Les Geneveys-sur-Coffrane, Schweiz.* Genf: KEK, S. 17- 24.

KEK

1986, *Begegnung in Stirling: Bericht der X. Vollversammlung der KEK 4.-11. September 1986 Universität Sterling, Schottland.* Genf: KEK.

1987, *Die Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa: Mission und Säkularisation. Bericht der Studienkonsultation der KEK, 16. - 20. November 1987, Les Geneveys-sur-Coffrane, Schweiz.* Genf: KEK, 1989

1988, *Die Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa: Biblische Aspekte der Mission. Bericht der Studienkonsultation der KEK, 2.-6. Mai 1988 in Sigunta, Schweden..* Genf: KEK, 1989.

1991, *Die Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa: Praktische Aspekte der Mission in einem sich wandelnden Europa.. Bericht der Studienkonsultation der KEK, 7.-14. Oktober 1991. Orthodoxe Akademie Kreta, Kolymbari-Chania.* Genf: KEK, 1993.

KEK/CCEE

1994, *Die Kirchen Europas. Ihr ökumenisches Engagement. Die Dokumente der Europäischen Ökumenischen Begegnungen (1978-1991)*, zusammengestellt und eingeleitet von H. Steindl, Köln: CCEE/KEK.

KEK/ÖRK

1989, *Missionarische Gemeinden in einem säkularisierten Europa. Bericht über eine gemeinsame Pilotkonsultation der OeRK und der KEK 27.3. bis 1.4. 1989 in Nonnenweiher (bei Lahr) BRD.* Genf: Unit II, ÖRK.

LEHMANN-HABÉCK, Martin

1980, *Dein Reich komme. Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980*, Frankfurt: Lembeck.

MAYLAND, Jean

1991, „Erste Bibelarbeit für das Plenum“, *Die Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa: Praktische Aspekte der Mission in einem sich wandelnden Europa.. Bericht der Studienkonsultation der KEK, 7.-14. Oktober 1991. Orthodoxe Akademie Kreta, Kolymbari-Chania.* Genf: KEK, 1993, S. 28-34.

NAUSNER, Wilhelm

1986, „Einführung in die Diskussion über die zukünftige Arbeit der Konferenz Europäischer Kirchen“, *Begegnung in Stirling: Bericht der X. Vollversammlung der KEK, 1986*, Genf: KEK, S. 247-253.

POPESCU, Dumitru

1987, „Einleitung“, *Die Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa: Mission und Säkularisation. Bericht der Studienkonsultation der KEK, 16. - 20. November 1987, Les Geneveys-sur-Coffrane, Schweiz.* Genf: KEK, S. 11-15.

1988, „Einleitung: Bemerkungen zu Struktur und Inhalt der Konsultation“, *Die Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa: Biblische Aspekte der Mission. Bericht der Studienkonsultation der KEK, 2.-6. Mai 1988 in Sigunta, Schweden..* Genf: KEK, 1989, S. 5-9.

1988b, „Zwei christologische Betrachtungsweisen der Mission“, *Die Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa: Biblische Aspekte der Mission. Bericht der Studienkonsultation der KEK, 2.-6. Mai 1988 in Sigunta, Schweden.* Genf: KEK, 1989, S. 17-19.

TEMPLETON, Elizabeth

1987, „Mission und Säkularisation“, *Die Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa: Mission und Säkularisation. Bericht der Studienkonsultation der KEK, 16. - 20. November 1987, Les Geneveys-sur-Coffrane, Schweiz.* Genf: KEK, S. 53-58.

1988, „Biblische Aspekte der Mission“, *Die Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa: Biblische Aspekte der Mission. Bericht der Studienkonsultation der KEK, 2.-6. Mai 1988 in Sigunta, Schweden.* Genf: KEK, 1989, S. 10-16.

VASSILIADIS, Petros

1988, „Biblische Aspekte der Mission“, *Die Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa: Biblische Aspekte der Mission. Bericht der Studienkonsultation der KEK, 2.-6. Mai 1988 in Sigunta, Schweden.* Genf: KEK, 1989, S. 25-36.

WEBSTER, Alan

1988, „Biblische Aspekte der Mission“, *Die Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa: Biblische Aspekte der Mission. Bericht der Studienkonsultation der KEK, 2.-6. Mai 1988 in Sigunta, Schweden.* Genf: KEK, 1989, S. 20-24.

WIETZKE, Joachim (Hg.)

1989, *Dein Wille geschehe: Mission in der Nachfolge Jesu Christi. Weltmissions-konferenz in San Antonio 1989*, Frankfurt: Lembeck.

WILLIAMS, Glen Garfield

1986, „Bericht des Generalsekretär“, *Begegnung in Stirling: Bericht der X. Vollversammlung der KEK 4.-11. September 1986 Universität Sterling, Schottland*, Genf: KEK, S. 189-206.

B. Weitere Quellen und Sekundärliteratur

AGOSTINI, A. et al

1992, *Neu-Evangelisierung: Franziskanische Perspektiven*. Mettingen: Institut für Bra-silienkunde.

AHONEN, Risto

1996, *Evangelisation als Aufgabe der Kirche: Theologische Grundlegung kirchlicher Evangelisation*. Frankfurt: Peter Lang.

ALAPATT, F.

1994, „An investigation into the purview of new evangelization“, *Jeevadhara* 24, No. 143 (1994): 373-387.

ALBERT, Gerhard

1995 „Europa, 2. Kirchliche Strukturen“, *LThK*, hg. v. W. Kasper, Bd. 3, Freiburg: Herder, S. 1000-1001.

ARNOLD, Walter (Hg.)

1974, *Evangelisation im Ökumenischen Gespräch: Beiträge eines Symposiums (Genf 1973)*, Erlangen: VELM.

AYMANS, Winfried

1994 „Bischofssynode“, *LThK*, hg. v. W. Kasper, Bd. 2, Freiburg: Herder, S. 502-504.

BARTH, Karl

1946, *Die christliche Verkündigung im heutigen Europa. Ein Vortrag*. München: Chr. Kaiser.

BARTH, Ulrich

1998, „Säkularisierung I.“, *TRE*, hg. v. G. Müller, Bd. XXIX, Berlin/New York: de Gruyter, S. 603 - 634.

- BASSHAM, R. C.
1979, *Mission Theology: 1948-1975 Years of Worldwide Creative Tension. Ecumenical, Evangelical, Roman Catholic*, Pasadena: Carey.
- BAUDLER, G.
1995, „Grenzen eines kulturbedingten Wandels der christlichen Verkündigung“, in: Piepke, Joachim G. (Hg.) 1995, *Evangelium und Kultur. Christliche Verkündigung und Gesellschaft im heutigen Mitteleuropa*. Nettetal: Steyler Verlag, S. 143-164.
- BAUMERT, N. (Hg.)
1987, *Jesus ist der Herr; Kirchliche Texte zur Katholischen Charismatischen Erneuerung*, Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag.
- BERNEBURG, Erhard
1997, *Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie*, Wuppertal: TVG-Brockhaus.
- BERGER, Peter L.
1996, *Sehnsucht nach Sinn. Religion in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*. Frankfurt: Campus.
- BERTSCH, L. / SCHLÖSSER, F. (Hg.)
1987, *Evangelisation in der Dritten Welt: Anstöße für Europa*, Freiburg: Herder.
- BEYERHAUS, Peter
1969, *Humanisierung: Einzige Hoffnung der Welt?*, Bad Salzuflen: MBK.
1993, „Mission und Evangelisation unter den Bedingungen der europäischen Neuzeit“, in: *Theologische Beiträge* (4/1993): 183-202.
1996, *Er sandte sein Wort: Theologie der christlichen Mission*. Wuppertal/Bad Liebenzell: Brockhaus/VLM.
- BEYERHAUS, Peter/von Padberg, Lutz E.
1990, *Der konziliare Prozeß - Utopie und Realität*, Asslar: Schulte und Gerth.
- BITTNER, Wolfgang
1998, „Kultur“, *ELThG*, Studienausgabe, 2. Bd., 2, Wuppertal: Brockhaus, S. 1190-1192.
1991, „Abendländische Kultur und christliche Gemeinde. Ein Zwischenhalt auf dem Weg, die Gegenwart unserer Kirche zu verstehen.“, *Gott lieben und seine Gebote halten: in memoriam Klaus Bockmühl*, hg. v. H. Burkhardt, Gießen/Basel, S. 202-242.
- BJORK, David
1997, „A Model for Analysis of Incarnational Ministry in Post-Christendom Lands“, *Missiology*, Vol XXV (3/July): 279-291.
- BOCKMÜHL, Klaus
1974, *Was heißt heute Mission? Entscheidungsfragen der neueren Missionstheologie*, Gießen/Basel: Brunnen.
1975, *Evangelikale Sozialethik: Der Artikel 5 der Lausanner Verpflichtung*, Gießen/Basel: Brunnen.
1976, *Der sendende Herr - die neue Schöpfung: Mission als Aufgabe*, Gießen/Basel: Brunnen.
1990, *Hören auf den Gott, der redet*. Gießen/Basel: Brunnen
1998, „Die Verkündigung“, *OJC - Anstiftungen zu gemeinsamem Christenleben*, Nr. 177 (6/1998): 244-256.
- BÖHM, Heinz
1979, *Die Generation der Hoffnungslosen: Eine Auseinandersetzung zwischen atheistischer Weltanschauung und christlichem Glauben*, Neuhausen: Hänssler.
- BOFF, Leonardo
1988, „Theologische und ekklesiologische Forderungen an eine neue Evangelisierung“, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (4/1988): 289.
1991, *Gott kommt früher als der Missionar: Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit*, Düsseldorf: Patmos. (New Evangelization, Maryknoll: Orbis [1990]).
- BOHREN Rudolf

1975, *Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik*. München: Kaiser.

BONHOEFFER, Dietrich

1970, *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Hg. v. E. Bethge, München: Kaiser.

BOSCH, David

1980, *Melbourne and Pattaya: The Left Foot and The Right Foot of The Church?*, unveröffentl. Manuskript, fotokopiert.

1987, „Evangelisation, Evangelisierung“, *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, hg. v. K. Müller und T. Sundermeier, Berlin: Reimer, S. 102 - 105.

1991, „Re-Evangelisation?“, *Journal of Theology for Southern Africa (JThSA)*, (4/1991): 122-131.

1993 *Transforming Mission: Paradigm shifts in Theology of Mission*, Maryknoll/New York: Orbis Books, 7. Auflage.

1995, *Believing in the Future: Toward a Missiology of Western Culture*, Valley Forge: Trinity Press International, 1995. Series: Christian Mission and Modern Culture.

1997, *An die Zukunft glauben: Auf dem Wege zu einer Missionstheologie für die westliche Kultur*. Hamburg: EMW. 2. Auflage.

BOSHERS, Bo

1998, *Jugendarbeit im Jahr 2000X*, Asslar/Witten: Projektion J/Bundes-Verlag.

BOUMAN, Johan

1995, „Ethik und Kultur in einer multikulturellen Gesellschaft“, *EuroJTh* 4, (1/1995): 79 - 87.

BOYACK, Kenneth (Hg.)

1992, *The New Catholic Evangelization*, New York: Paulist.

BRANDENBURGER, Lars

1999, *Die Aufgabe der European Christian Sports Union (ECSU) im Rahmen erneuerter und erneuernder Mission in Europa*. Wiss. Hausarbeit. Gießen: Freie Theologische Akademie.

BRIA, Ion

1996, *The Liturgy after the Liturgy*, Genf: WCC.

1997, „Neuevangelisierung Europas: orthodoxe Anfragen“, *Una Sancta* 52 (1997/2): 99-108.

BRINKMAN, Martien

1994, „The common challenge to ecumenicals and evangelicals. An ecumenical appraisal.“, *Exchange* vol 23:3, December.

BUB, Wolfgang

1987, „Fundamentalkrise theologisch verantworteter Evangelisation“, *Jahrbuch Mission* 1987.

1990, *Evangelisationspredigt in der Volkskirche: Zu Predigtlehre und Praxis einer umstrittenen Verkündigungsgattung*, Stuttgart: Calwer Verlag.

BÜHLMANN, W.

1987, „Die Entwicklung der Evangelisation seit dem II. Vatikanum: Schwerpunkte-Problemfelder-Perspektiven.“, *Evangelisation in der Dritten Welt: Anstöße für Europa*, Freiburg: Herder, S. 11-29

BÜHNE, Wolfgang

1995, *Die Propheten kommen: Die dritte Welle*, Bielefeld: CLV.

BÜRKLE, Horst

1970, „Vorwort“, Stanley J. Samartha, *Hindus vor dem universalen Christus: Beiträge zu einer Christologie in Indien*, Stuttgart: EVW, S. 7-11.

1979, *Missionstheologie*, Theologische Wissenschaft Bd. 18, hg. v. C. Andresen u.a., Stuttgart: Kohlhammer.

BUHL, Thomas (Hg.)

1990, *Option für die Armen: Theologie der Befreiung und kirchliche Basisgemeinden in Lateinamerika*, Leipzig: Reclam.

BURKHARDT, Helmut

1998, „Bekehrung“, *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, Bd. 1, 2. Auflage der Studienausgabe, Wuppertal: Brockhaus, S. 201-205.

BURROWS, William R.

1996, „A Seventh Paradigm? Catholics and Radical Inculturation“, *Mission in Bold Humility: David Bosch's Work Considered*, ed. WA Saayman & K. Kritzing, Maryknoll: Orbis, 1996.

BUTLER, Phil

1995, *Partnership: Accelerating Evangelism in the 90's*, Seattle: Interdev.

CAMPS, Arnulf

1992, „Missiology and Secularization -or a new evangelization in the light of worldwide human and religious experiences“, *Exchange* vol 21, 1, S. 49-56.

CAPRIE, Giovanni

1992, „Il sinodo speciale per l'Europa“, *La Civiltà Cattolica* 1992 I: 267-274.

1992, „Il sinodo speciale dei Vescovi“, *La Civiltà Cattolica* 1992 I: 376-386.

CARRIER, Hervé

1993, *Evangelizing the Culture of Modernity*, Faith and Cultures Series, hg. v. R.J. Schreiter, Maryknoll: Orbis.

CARROLL, Aidan Fr. et al

1990, *What is an Evangelical Catholic?*, Dublin.

CELAM vide CONSEJO EPISCOPAL DE LATINO AMERICA

COLLET, Giancarlo

1991, „Zu neuen Ufern aufbrechen? 'Redemptoris Missio' aus missionstheologischer Perspektive“, *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft (ZMR)* vol 75, no 3 (1991): 161-175

1995, „Evangelisation, Evangelisierung. II. Missionswissenschaftlich.“, *LThK*, Freiburg: Herder. Sp. 1034f.

1996, „Ein noch nicht ganz ausgeträumter Traum? Missionstheologische Anmerkungen zur Neuevangelisierung Europas“, *Wege der Theologie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*. FS für Hans Waldenfels, hg. v. G. Riße u.a., Paderborn: Bonifatius, S. 805-822.

1998, „Missionswissenschaft“, *LThK*, 7. Bd., Freiburg: Herder. Sp. 324-326

COLSON, Charles/NEUHAUS, Richard (Hg.)

1996, *Evangelicals and Catholics Together: Working towards a common mission*, London: Hodder & Stoughton.

CONSEJO EPISCOPAL DE LATINO AMERICA

1979, *Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft: Arbeitsdokument der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla*, Stimmen der Weltkirche 8. Bonn: Sekretariat der DBK.

1992, *Neue Evangelisierung, Förderung des Menschen, Christliche Kultur: Schlußdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo*, hg. v. der DBK, Bonn.

CORDES, Paul Josef

1998, „Neuevangelisierung“, *LThK*, Bd. 7, Freiburg: Herder, Sp. 758.

COSTAS, Orlando E.

1989, *Liberating News: A Theology of Contextual Evangelization*. Grand Rapids: Eerdmans.

CRESR

1982, „The Grand Rapids Report on Evangelism and Social Responsibility: An Evangelical Commitment“, *Making Christ known: Historic Mission Documents from the Lausanne Movement 1974-1989*, hg. v. John Stott, Carlisle: Paternoster, 1996, S. 165-213. Deutsch: *Verkündigung und soziale Verantwortung*, hg. v. Klaus Bockmühl, Gießen/Basel: Brunnen, 1983.

CUSTODIO, L. J.

1992, „Understanding Culture“, *Philippiniana Sacra* 27 (1992), No. 80: 279-292.

COTE, Richard G.

1996, *Revisioning Mission: The Catholic Church and Culture in Postmodern America*, Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1996 (191p, \$ 14.95)

DANEELS, G. D.

1992, „The European Synod of 1991“, *Louvain Studies* 17, 4 (1992): 319-332.

DBK vide SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ

DELGADO, M./ LUTZ-BACHMANN, M.

1995, *Herausforderung Europa: Wege zu einer europäischen Identität*, München: Beck.

DOWSETT, Rosemary M.

1997, „Mission in a PostModern Society: How to do mission in the West today“, *World Evangelization*, (No. 81, Dec. 1997): 16-19.

DULLES, Avery

1992, „John Paul II and the New Evangelization“, *America*, Februar 1, S. 52ff.

DUSSEL, Enrique

1988, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, Mainz: Grünewald.

DZIEWAS, R.

1998, „Heilig/Heiligkeit a) biblisch“, *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, Studienausgabe, 2. Auflage, Wuppertal: Brockhaus, S. 872-73.

EBER, Jochen

1998, „Kirche als Institution oder Ereignis“, *Bausteine zur Erneuerung der Kirche: Gemeindeaufbau auf der Basis einer biblisch erneuerten Ekklesiologie*, hg. v. H. Stadelmann, Gießen/Basel/Wuppertal: TVG Brunnen/Brockhaus. S. 195-219.

ECI vide Evangelical Catholic Initiative

EICKHOFF, Klaus

1992, *Gemeinde entwickeln: Für die Volkskirche der Zukunft. Anregungen zur Praxis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

ELIOT, T.S.

1949, „The Unity Of European Culture“, in: Ders., *Christianity and Culture*, New York: Harcourt, Brace and World, S. 187-202

EMW vide EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND

EN

1993, „Evangelii nuntiandi (1975)“, *Mission erklärt: Ökumenische Dokumente von 1972-1992*, hg. v. J. Wietzke, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 15- 46; Englisch: *Evangelii Nuntiandi: On the Evangelization in the Modern World*, hg. v. der United States Catholic Conference, Washington (Publication No. 129-6).

ENICHLMAYR, Johann

1995, „Die Erst- und die Neuevangelisierung in ihrer Bedeutung für die Würde und das Heil der Person“, *Archiv für Religionspsychologie*, hg. v. K. Krenn u.a., Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, S. 71-80.

ESCOBAR, Samuel

1993, „Latin America“, in: *Toward the 21st century in Christian Mission*, ed. Phillips, J.M./Coote, R.T., Grand Rapids 1993, S.125-138.

EVANGELICAL CATHOLIC INITIATIVE

1992, *What is an Evangelical Catholic*, Dublin.

EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND (EMW)

1982, *Mission und Evangelisation: Eine ökumenische Erklärung*. 8. unveränderte Auflage, Hamburg, 1990

1995, *Hört, was der Geist den Gemeinden sagt: Impulse und Beispiele zu ökumenischer Gemeindeerneuerung*, Weltmission heute Nr. 18, Hamburg: EMW.

FE

1970, „Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission“, *Krise und Neuaufbruch in der Weltmission: Vorträge, Aufsätze und Dokumente*, Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, S. 3 - 9.

FENDT, D.

1931, „Volkmission: II. Katholische V.“, *RGG²*, hg. v. H. Gunkel et al, 5. Band, Tübingen: Mohr.

FENSHAM C. J.

1986 *Co-operation in Evangelization between Evangelicals and Roman Catholics: A theological Evaluation* (M.Th.-Diss., UNISA, Pretoria)

FIGURA, Michael

1992, „Neu-Evangelisierung als zentrale Aufgabe der Kirche: Ein Blick auf neuere kirchliche Verlautbarungen und ökumenische Dokumente“, *Internationale Katholische Zeitschrift „communio“* 21 (4/1992): 329-339.

FÖLLER, Oskar

1994, *Charisma und Unterscheidung: Systematische und pastorale Aspekte der Ein-ordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit im katholischen und evangelischen Bereich*, Wuppertal-Zürich: Brockhaus, S. 89-124.

FORREST, Tom

1992, „Evangelization 2000: A Global View“, *The New Catholic Evangelization*, hg. v. K. Boyack, New York: Paulist, S. 214 - 227.

FREYTAG, Walter

1961, *Reden und Aufsätze*, Theologische Bücherei: Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, Band 13/1, München: Kaiser.

1958 (Hg.), *Mission in der gegenwärtigen Weltstunde: Berichte, Vorträge und Dokumente von der Weltmissions-Konferenz in Ghana*, (Stuttgart: Evang. Missionsverlag.

FRIGIOLA, G.

1995, *La nuova evangelizzazione di Giovanni Paolo II.*, Rom.

FUCHS, Otmar

1989, „Evangelisierung‘ oder die Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat durch das gesamte Gottesvolk.“ *Wort und Antwort* 30 (1989): 156-160.

1992, „Was ist Neuevangelisierung?“, in: *Stimmen der Zeit*, 210. Bd. (1992): 465-473)

FÜHRER, Ivo

1989, „Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen und die Evangelisierung Europas“, *Pastoraltheologische Informationen* 8 (1989): 15-24.

FUNG, Raymond

1989, „Evangelising a secular society - Europe“, in: Samuel, V./ Hauser, A. (Hg.) 1989, *Proclaiming Christ in Christ's way*. Oxford: Regnum.

GE

1998, „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre von 1997 (Endgültiger Vorschlag)“, *Kirchliche Sammlung: Informationsdienst*, 27. Februar 1998.

GELDBACH, Erich

1993, „Evangelisierung und Evangelisation“, *MD* (2/1993): 33-36

- GENSICHEN, H. W.
1996, „Neuere katholische Missionskonzeptionen“, *MD* 47 (1/1996): 3-7.
- GNANAKAN, Ken
1993, *Kingdom Concerns: A theology of mission today*, Leicester: IVP.
- GODIN, H. & DANIEL, Y.
1943, *France, pays de mission?* Paris: Editions du Cerf.
- GONZÁLEZ Dorado, A.
1993, „El ecumenismo: objetivo y cauce de la nueva evangelización“, *Medellín: Instituto Teológico Pastoral del CELAM*, 18, No. 71 (1992): 522-539
- GONZÁLEZ Carvajal, L.
1994, *Evangelizar en un mundo postcristiano*, Santander: Salterrae.
- GONZÁLEZ Faus, J. I.
1993, *Nueva Evangelización, Iglesia Nueva*, Santander: Salterrae.
- GORT, J.
1995, „Human Distress, Salvation and Mediation of Salvation“ in: *Missiology: An Ecumenical Introduction: Texts and Contexts of Global Christianity*, ed. by F. J. Verstraelen et al, Grand Rapids: Eerdmans S. 194 - 210.
- GREEN, Michael
1990, *Evangelism through the local church*, London: Hodder & Stoughton.
1995, *One to One: How to share your faith with a friend*, Nashville, Tenn.: Moorings.
1997, *Brücke überm Gartenzaun: Freunde für Jesus gewinnen*, Neukirchen-Vlyn: AUSAAT-Verlag.
- GREEN, M./ MCGRATH, A.
1995, *How shall we reach them? Defending and Communicating the Christian Faith to Nonbelievers*, Nashville: Thomas Nelson.
- GUARDINI, Romano
1950, *Das Ende der Neuzeit: Ein Versuch einer Orientierung*, Würzburg: Werkbund Verlag.
- GÜNTHER, Wolfgang
1970, *Von Edinburgh nach Mexico City: Die ekklesiologischen Bemühungen der Weltmissionskonferenzen*, Stuttgart: Ev. Missionsverlag.
- GUINNESS, Os
1983, *The Gravedigger File: Papers on the Subversion of the Modern Church*, Downers Grove: IVP.
- GUTHRIE, Stan
1995, „Evangelicals in Europe dropping anchor of hope“, *Evangelical Missions Quarterly* 31 (3/1995): 330-337.
- HÄRLE, Wilfried
1995, *Dogmatik*, Berlin/New York: De Gruyter.
- HAHN, Eberhardt
1998, „Taufe. d) systematisch-theologisch (Kindertaufe)“, *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, Bd. 3, 2. Auflage der Studienausgabe, Wuppertal: Brockhaus, S. 1964-66.
- HAMEL, Martin
1993, *Bibel, Mission und Ökumene: Schriftverständnis und Schriftgebrauch in der neueren ökumenischen Missionstheologie*, Gießen/Basel: Brunnen TVG
- HASSELHORN, J.
1998, „Evangelisation“, *ELThG*, Studienausgabe, 1. Band, Wuppertal: Brockhaus, S. 562-563.

HEBBLETHWAIT, P.

1992, „Was bleibt von der Sondersynode über Europa?“, *Orientierung* 56 (1992), 58-60.

HEMPELMANN, Heinzpeter

1988, *Gott-Ein Schriftsteller: Johann Georg Haman über die End-Äußerung Gottes ins Wort der Heiligen Schrift und ihre hermeneutischen Konsequenzen*. Wuppertal: Brockhaus.

1995, „Toleranz gegenüber dem Fremden: Wie wir den Angehörigen anderer Religionen begegnen können“, *Theologische Beiträge* (1995): 136-163.

1996, *Gemeindegründung: Perspektive für eine Kirche von morgen?*, Gießen/Basel: Brunnen.

1998, „Missionarischer Gemeindebau im Horizont der Postmoderne: Ein Plädoyer für die Zukunft der Landeskirchlichen Gemeinschaften als 'Kirchen alternativen Typs', *Bausteine zur Erneuerung der Kirche: Gemeindeaufbau auf der Basis einer biblisch erneuerten Ekklesiologie*, hg. v. H. Stadelmann, Gießen/Basel/Wuppertal: TVG Brunnen/Brockhaus. S. 259-280.

1998b, „Wissenschaft“, *ELThG*, hg. v. H. Burkhardt und U. Swarat, Studienausgabe, Bd. 3, Wuppertal: Brockhaus, S. 2176 - 2179.

HENRY, C.F./MOONEYHAM, W. S.

1967, *One Race, One Gospel, One Task. World Congress on Evangelism. Official Reference Volumes. Papers and Reports*. 2 vols., Minneapolis: World Wide Publications

HESSELGRAVE, David J./ROMMEN, Edward

1989, *Contextualisation: Meanings, Methods and Models*. Grand Rapids: Baker

HEUSSI, Karl

1981, *Kompendium der Kirchengeschichte*, 16. Aufl., Tübingen: Mohr (Siebeck).

HfA vide HOFFNUNG FÜR ALLE

HICKEY, James

1992, „The role of the Catholic University in the Church's Mission of Re-Evangelization“, *Comunio: International Catholic Review* 19 (2/ 1992): 254-270.

HIEBERT, Paul G.

1978, „Conversion, Culture and Cognitive Categories“, *Gospel in Context* 1(4): 24-29

1985, *Anthropological Insights for Missionaries*, Grand Rapids: Baker.

1987, „Critical Contextualization“, *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 11 (3/July): 104-111.

HILLE, Rolf

1990, *Das Ringen um den säkularen Menschen: Karl Heims Auseinandersetzung mit der idealistischen Philosophie und den pantheistischen Religionen*, Gießen/Basel: Brunnen TVG.

1993, „Die neuzeitliche Toleranzidee und der Absolutheitsanspruch des Christentums“, *Die Einzigartigkeit Jesu Christi*, hg. v. R. Hille und E. Troeger, Wuppertal: TVG Brockhaus, S. 29-44

1998a, „Säkularismus/Säkularisierung/Säkularisation“, *ELThG*, Bd. 3, 2. Auflage, Wuppertal: Brockhaus, S. 1741-1745.

1998b, „Perspektiven evangelikaler Ekklesiologie: dargestellt an der Glaubensbasis der Deutschen Evangelischen Allianz“, *Bausteine zur Erneuerung der Kirche: Gemeindeaufbau auf der Basis einer biblisch erneuerten Ekklesiologie*, hg. v. H. Stadelmann, Gießen/Basel/Wuppertal: TVG Brunnen/Brockhaus. S. 1-8.

HOEDEMAKER, L. A.

1995, „The People of God and the Ends of the Earth“, *Missiology: An Ecumenical Introduction: Texts and Contexts of Global Christianity*, ed. by F.J. Verstraelen et al, Grand Rapids: Eerdmans S. 157-171.

HOFFNUNG FÜR ALLE

1996, *Die Bibel*. Gießen/Basel: Brunnen-Verlag.

HOLIN, Frans-J.

1994, „Europas re-evangelisering: ett katolsk perspektiv“, *Svensk Missionstidskrift* 82 (1/1994): 21-27.

HOLLENWEGER, Walter

1982, „Evangelisation“ TRE, Bd. 10, hg. v. G. Krause und G. Müller, Berlin/New York: de Gruyter, S. 636-641.

HOLTHAUS, Stephan

1996, „Bibel und Mission: Zur Bedeutung der Bibel in den deutschen protestantischen Missionsgesellschaften des 19. Jahrhunderts“, *Werdet meine Zeugen*, hg. v. H. Kasdorf/ F. Walldorf, Neuhausen: Hänssler, S. 201-220.

1998, *Trends 2000: Der Zeitgeist und die Christen*, Gießen/Basel: Brunnen.

HÜNERMANN, Peter

1993, „Die europäische Gestalt des Christlichen und ihre Zukunft“, *Herder Korrespondenz* 10: 515-521.

HUNSBERGER, G.R. & VAN GELDER, C. (ed.)

1996a, *The Church between Gospel and Culture: The Emerging Mission in North America*, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans.

1996b, „The Newbigin Gauntlet: Developing a domestic missiology for North America“, *The Church between Gospel and Culture*, Eerdmans, 1996, S. 3-25.

HUNTINGTON, Samuel P.

1996, *Der Kampf der Kulturen: The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München: Europa.

IDEA

1992, „Neu-Evangelisierung Europas: Protestanten wollen Kräfte bündeln“, *Informationsdienst der Evangelischen Allianz*, 9. März 1992 (Nr. 21), S. 7-8.

INFEMIT vide International Fellowship of Evangelical Mission Theologians

INTERNATIONAL FELLOWSHIP OF EVANGELICAL MISSION THEOLOGIANs

1996, *Christian Faith and Modernity: Tools for Analysis. The Report of an International Consultation in Oxford, May 1996 as part of a global study program*, hg. James Hunter, V. Samuel et al, Oxford: Oxford Center for Mission Studies.

IONITA, Viorel

1997, „Konferenz Europäischer Kirchen“, *Lexikon für Theologie und Kirche*, hg. v. W. Kasper, 6. Bd., Freiburg: Herder, Sp. 234-236.

JOHNSTON, Arthur

1984, *Umkämpfte Weltmission*, Neuhausen: Hänssler.

JOHNSTONE, Brian V.

1992, „The European Synod: The Meaning and Strategy of Evangelization.“, *Gregorianum* 73,3 (1992): 469-487.

JOHNSTONE, Patrick (Hg.)

1994, *Gebet für die Welt: Handbuch für Weltevangelisation*, Neuhausen: Hänssler.

KÄSER, Lothar

1997, *Fremde Kulturen: Einführung in die Ethnologie*, Bad Liebenzell/Erlangen.

KASDORF, Hans

1980, „The Reformation and Mission: A Bibliographical Survey of Secondary Literature“, *IBMR* 6 (Oct 1980): 169-195.

1984, *It's Sunrise in World Mission: A Vision Statement from the Mennonite Brethren Biblical Seminary*, Fresno: MBBS.

1989, *Die Umkehr: Bekehrung in ihren theologischen und kulturellen Zusammenhängen*, Bielefeld: Logos.

1990, *Gustav Warnecks missiologisches Erbe: eine biographisch-historische Untersuchung*, Gießen/Basel: Brunnen.

1994, „Der gegenwärtige Stand der Missiologie: Gedanken zu den letzten 25 Jahren (1968 - 1993)“, *Evangelikale Missiologie* 10 (4/1994): 99 - 111.

- 1996, „Zur Mission der Täufer: Verständnis und Verwirklichung im Reformationsjahrhundert“, *Werdet meine Zeugen*, hg. v. H. Kasdorf/ F. Walldorf, Neuhausen: Hänssler, S. 181-200.
- 1996, „Gedanken zum Verständnis der Weltmission“, *Werdet meine Zeugen*, hg. v. H. Kasdorf/ F. Walldorf, Neuhausen: Hänssler, S. 15-32.
- 1996, „Unaufgebare Dimensionen der Weltmission“, *Werdet meine Zeugen*, hg. v. H. Kasdorf/ F. Walldorf, Neuhausen: Hänssler, S. 265-280.
- KASDORF, H./ WALLDORF, F. (Hg.)
1996, *Werdet meine Zeugen: Weltmission im Horizont von Theologie und Geschichte*, Neuhausen: Hänssler, 1996.
- KASPER, Walter
1992, „Evangelisierung und Neuevangelisierung: Überlegungen zu einer neuen pastoralen Perspektive, In *Verantwortung für den Glauben*, hg. v. P. Neuner und H. Wagner, Freiburg: Herder, S. 231-244.
1993, „Evangelisierung und Neuevangelisierung. Europas christliches Erbe und seine Zukunft.“, *Europa evangelisieren*, hg. v. Imatel Mediengesellschaft im Evangelischen Pressehaus, Stuttgart, S. 16-29.
1995, „Kirche III. systematisch-theologisch“, *LThK*, Freiburg: Herder, Sp. 1465-1474.
- KERTELGE, K.
1991, „Neutestamentliche Bemerkungen zum Stichwort „Neuevangelisierung“, *Die Freude an Gott -unsere Kraft: FS für Otto Bernhard Knoch* hg. v. JJ Degenhardt. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991.
- KINDER, H./HILGEMANN, W.
1984, *dtv-Atlas zur Weltgeschichte*, 2 Bde, München: dtv, 19. Aufl.
- KIRCHNER, Hubert
1996, *Die römisch-katholische Kirche vom II. Vatikanischen Konzil bis zur Gegenwart*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- KLEIN, N.
1992, „Sondersynode über Europa“, *Orientierung* 56 (1992): 1-4; 14-16.
- KNAK, Siegfried
1929, *Säkularismus und Mission*, Gütersloh: Bertelsmann.
- KNOBLAUCH J./Eickhoff, K./ASCHOFF, F. (Hg)
1992, *Gemeinde gründen in der Volkskirche - Modelle der Hoffnung*, Moers: Brenow
- KOCH, Kurt
1994, „Neuevangelisierung im Missionskontinent Europa, Chancen und Versuchungen“, *Katechetische Blätter* 118 (1993/ 2): 98-112. Vgl. entsprechenden Beitrag in Müller, Joachim (Hg.) 1993, *Neuevangelisierung Europas: Chancen und Versuchungen*, Freiburg/ Schweiz: Paulusverlag)
- KOENIGER
1929, „Kurie“, *RGG²*, Tübingen: Mohr-Siebeck
- KÖSTENBERGER, Andreas
1998, *The Missions of Jesus & The Disciples according to the Fourth Gospel*, Grand Rapids: Eerdmans.
- KRAEMER, Hendrik
1940, *Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt*, Zürich.
- KRAFT, Charles
1981, *Christianity in Culture: A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*, Maryknoll: Orbis.
- KRAUS, Hans-Joachim
1990, *Julius Schniewind: Charisma der Theologie*. Wuppertal: TVG Brockhaus.
- KRAUSE, Burckhardt/ TESCHNER, Klaus

1997, „Kontextuelle Evangelisation im gesellschaftlichen Wandel“, *Normalfall Evangelisation: Gemeinde der Zukunft in einer säkularen Gesellschaft*, hg. v. U. Laepple u. H. - H. Pompe, Neukirchen-Vlyn: Ausaat, S. 32-47.

KÜNG, Hans

1992, *Die Kirche*, München: Piper

LEGRAND, Hervé

1991, „Einführung“, *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas*, Stimmen der Weltkirche Europa (SdW) 32, hg. v. Sekretariat der DBK, Bonn/ St. Gallen, Oktober 1991, S. 9-38.

1994, „Die Evangelisierung Europas: Ein Jahrzehnt der Studien und Untersuchungen im CCEE.“, *Rat der Europäischen Bischofskonferenzen/Konferenz Europäischer Kirchen: Die Kirchen Europas. Ihr ökumenisches Engagement. Die Dokumente der Europäischen Ökumenischen Begegnungen (1978-1991)*, hg. v. Helmut Steindl, Köln. S. 415-432.

LEHMANN, Hartmut

1995, „Vorüberlegungen zu einer Sozialgeschichte des Pietismus im 17./18. Jahrhundert“, *Pietismus und Neuzeit: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus*, hg. v. U. Sträter u.a. Bd. 21, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 69-83.

1996, „Dechristianisierung, Säkularisierung und Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa“, *Religion und Religiosität in der Neuzeit: Historische Beiträge*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 278-285.

1997, (Hg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa: Bilanz und Perspektiven der Forschung*. Veröffentlichungen des Max-Planck-Institutes für Geschichte 130. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

1998, „The Christianization of America and the Dechristianization of Europa in the 19th and 20th Centuries“, *Kirchliche Zeitgeschichte* 11 (1/1998): 8 - 20.

1998b, „Zwischen Dechristianisierung und Rechristianisierung: Fragen und Anmerkungen zur Bedeutung des Christentums in Europa und Nordamerika im 19. und 20. Jahrhundert“, *Kirchliche Zeitgeschichte* 11 (1/1998): 156-168.

LENZENWEGER, Josef et al (Hg.)

1995, *Geschichte der Katholischen Kirche*, Graz: Styria.

LIN, Jan van

1995, „Models for a Theology of Religions“, *Missiology: An Ecumenical Introduction: Texts and Contexts of Global Christianity*, hg. v. FJ Verstraelen et al, Grand Rapids: Eerdmans, S. 177-193.

1996, „Evangelisation in Europe: Critical Appraisal of the CCEE symposium“, *Exchange* 25:1 (Januar/1996): 43-55.

LUTHER, Martin

1526, „Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes“, *Dr. Martin Luthers Sämtliche Schriften*, hg. v. Dr. J. G. Walch, Zehnter Band: Katechetische Schriften, Groß Oesingen: Verlag der Luth. Buchhandlung H. Harms (Nachdr. d. 2., überarb. Aufl., St. Louis, Miss., USA), S. 226-257.

LUZBETAK, Louis J.

1996, *The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology*, Maryknoll: Orbis.

MAIER, Hans

1995, „Europa“, *LThK*, 3. Band, Freiburg: Herder Sp. 994 - 1000.

MARC Europe

1988, *Christianity in Europe*. Marc Monograph No. 22. Bromley, Kent.

MARGULL, Hans Jochen

1959, *Theologie der missionarischen Verkündigung. Evangelisation als ökumenisches Problem*, Stuttgart: Ev. Verlagswerk.

MARQUARDT, H. und PARZANY, U. (Hg)

1990, *Evangelisation mit Leidenschaft: Berichte und Impulse von II. Lausanner Kongreß für Weltevangelisation in Manila*, Neukirchen: Ausaat.

- MARTÍNEZ, José M.
1994, *La Espana evangélica: ayer y hoy*. Barcelona: Andamio/CLIE.
- MAWHINNEY, Stanley
1992, „*Evangelical Catholics*“: *A new Phenomenon*, Dublin: Christian Ministries Incorporated.
- MCALLISTER, Stuart et al
1994, *Hope for Europe: An initiative of the European Round Table*, Vienna.
- MCDONNELL, K.
1980, *Presence, Power, Praise. Documents on the Charismatic Renewal*, 3 Bde, Collegeville: 1980.
- MCGAVRAN, Donald A.
1983, „Official Roman Catholic Theology of Mission: Ad Gentes“, A. Glasser/ D. McGavran, *Contemporary Theologies of Mission*, Grand Rapids: Baker.
1990, *Gemeindegrowth verstehen: Eine grundlegende Einführung in die Theologie des Gemeindeaufbaus*. Lörrach: Simson.
- MCGRATH, Alister
1988/95, *Explaining your faith*. Leicester: Intervarsity.
- ME
1980, *Mission und Evangelisation: Eine ökumenische Erklärung*, hg. v. Evangelischen Missionswerk, Hamburg.
- MESTERS, Carlos
1990, „The Bible and the New Evangelization“, *East Asian Pastoral Review* vol 27 (1/1990): 4-39.
- MINTON, Thomas D.
1998, „In the Shadow of Cathedrals: A Case Study of Marginality Created by ‘Cathedral Culture’ in Basel, Switzerland“, *Missiology*, vol XXVI, (1/1998): 67-85).
- MODESTO, Johannes
1993, „Das katholische Verständnis von Evangelisierung, Konfession und Ökumene“, *Catholica* 47 (1993): 52-75.
- MOLL, H.
1994, „Der ‘Katechismus der katholischen Kirche’ - ein Instrument zur Neu-evangelisierung“, *Internationale katholische Zeitschrift* 23 (1/1994): 67-81.
- MONAGHAN, Paddy
1997, „What is an Evangelical Catholic“, *Lion & Lamb* (Belfast) No. 14 (Autumn 1997): 11- 14.
- MÜHLEN Heribert
1990a, Was heißt „Neu-Evangelisierung“? Die Grundlagen der Vereinigung CREDO in: *Erneuerung in Kirche und Gesellschaft*, Heft 43, II (1990): 12-15.
1990b, *Neu mit Gott: Einübung in christliches Leben und Zeugnis* (Handbuch der Neuevangelisierung), Freiburg/Basel/Wien, 1990.
1996, *Kirche wächst von innen*, Paderborn: Bonifatius.
- MÜLLER, Joachim (Hg.)
1993, *Neuevangelisierung Europas: Chancen und Versuchungen*, Freiburg/ Schweiz: Paulusverlag.
- MROSO, Agapit J.
1995, *The Church in Africa and the New Evangelisation: A Theologico-Pastoral Study of the Orientations of John Paul II*. Rom: Editrice Pontificia Univ. Gregoriana, 1995.
- NAZIR-ALI, Michael
1991, *From everywhere to everywhere: A world view of christian mission*, London: Collins.

NEILL, Stephen

1975, „Säkular, Säkularismus, Säkularisation“, *Lexikon zur Weltmission*, Wuppertal/Erlangen: Brockhaus/VELM, S. 474-475.

1990, *Geschichte der Christlichen Missionen*, (2. ergänzte Aufl.), Erlangen: Verlag der Ev. Luth. Mission.

NEUER, Werner

1996, *Adolf Schlatter: Ein Leben für Theologie und Kirche*, Stuttgart: Calwer Verlag.

NEUFELD, Alfred

1998, „Dogmatische Arbeit im Spannungsfeld zwischen Kulturkontinuität und Kulturwechsel“, *Mission der Theologie. Festschrift für Hans Kasdorf zum 70. Geburtstag*, Bonn: VKW, S. 193-203.

NEUNER, Joseph/ Roos, Heinrich

1971, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, neubearbeitet v. K. Rahner u. K.H. Weger, Regensburg: Friedrich Pustet.

NEUNER, Joseph

1992, „Mission in *Ad Gentes* and in *Redemptoris Missio*“, *Vidyajyoti* 56 (1992): 228-241.

NEWBIGIN, Lesslie

1983, *The other side of 1984: Questions for the Churches*, Genf: WCC, 1983

1987, „Can the West be Converted?“ *International Bulletin of Missionary Research* 11 (1/1987): 2-7

1989, „Den Griechen eine Torheit“: *Das Evangelium und die westliche Kultur*, Neukirchen-Vlym: AUSAAT.

1993 *Truth to tell: The Gospel as public truth*, London: SPCK.

1994a, *The Gospel in a Pluralist Society*, London: SPCK. 5. Neudruck (1. Aufl. 1989)

1994b, „Evangelism in the Context of Secularization“, in: *A Word in Season: Perspectives on Christian World Missions*, Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

1994c, „Our Missionary Responsibility in the Crisis of Western Culture“, in: *A Word in Season: Perspectives on Christian World Missions*, Grand Rapids: Eerdmans.

1996, *Truth and Authority in Modernity*, Valley Forge, Penn./USA: Trinity Press Intern.

1997, „Culture of Modernity“, *Dictionary of Mission*, Maryknoll/New York: Orbis, S. 98-101.

1997b, „The Dialogue of Gospel and Culture: Reflections on the Conference on World Mission and Evangelism, Salvador, Bahia, Brazil“, *IBMR* Vol 21, No. 2, April, S. 50-52.

OHLEMACHER, J.

1998, „Gemeinschaftsbewegung“, *Lexikon für Theologie und Gemeinde*, Wuppertal: Brockhaus, 2. Aufl., S. 727-730.

OKURE, Teresa

1995, „Siehe, ich mache alles neu.“ Das Schlußdokument der 4. Vollversammlung der Kath. Bibelföderation in Bogotá, Columbia zu dem Thema: „Die Bibel und die Neuevangelisierung.“, *Concilium* (2/1995): 75-84.

OTT, Craig

1998, „Die Konextualisierung neutestamentlicher Ekklesiologie im Gemeindebau“, *Bausteine zur Erneuerung der Kirche: Gemeindeaufbau auf der Basis einer biblisch erneuerten Ekklesiologie*, hg. v. H. Stadelmann, Gießen/Basel/Wuppertal: TVG Brunnen/Brockhaus, S. 220-246.

PACKER, James I.

1964, *Prädestination und Verantwortung: Gott und Mensch in der Verkündigung*. Neue Studienreihe 5. Wuppertal: Brockhaus.

1997, „Introduction: On being serious about the Holy Spirit“, David Wells, *God the Evangelist*, 2. Edition, Carlisle: Paternoster.

PADBERG, Lutz E. von

1986, *Die Bibel: Grundlage für Glauben, Denken und Erkennen*. Wort und Wissen, Neuhausen: Hänssler

1989, *Wynfretth-Bonifatius*, Wuppertal/Zürich: Brockhaus

1991, „Säkularisierung - das Paradigma der Neuzeit?“, *Theologische Beiträge* (5/1991): 231-248.

1995, *Mission und Christianisierung: Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert*, Stuttgart: Franz Steiner.

- 1996, „Wir wollen nicht stumme Hunde sein.' Beobachtungen zum Missionsverständnis frühmittelalterlicher Glaubensboten“, *Werdet meine Zeugen: Weltmission in Theologie und Geschichte*, hg. v. H. Kasdorf/F. Walldorf. Neuhausen: Hänssler, 1996, S. 163-180.
- 1998, „Christianisierung der Germanen“, *ELThG*, Bd. 1, 2. Aufl., Wuppertal: Brockhaus, S. 741-43.
- 1998b, *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*, Stuttgart: Reclam.
- PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION
1993 (PBK 1993), *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115, hg. v. Sekr. d. Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 1993
- PAGOLA, J.A.
1995, *Acción pastoral para una nueva evangelización*, Santander: Salterrae
- PANNENBERG, Wolfhart
1988, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- PARZANY, Ulrich
1973, *Im Einsatz für Jesus: Programm und Praxis des Pfarrers Wilhelm Busch*, Gladbeck: Schriftenmissionsverlag.
- PARZANY U./ WALTER, K.H./ MAYLAND J.
1995, „Aspekte der Mission und Evangelisation im heutigen Europa“ (Dorfweiler-Erklärung von LCWE, EBF und KEK), *Ökumenisches Forum* 18 (1995): 327-331.
- PAUPERT, Jean-Marie
1992, „Katholische Kirche oder christliches Europa“, *Welche Religion für Europa? Ein Gespräch über die religiöse Identität der Völker Europas*, hg. v. D. Theraios, Bern: Lang, S. 181-195.
- PHILIPPS, T. R. /Ockholm, D. L.
1995, *Christian Apologetics in the Postmodern World*, Downers Grove: InterVarsity.
- PIEPKE, Joachim G. (Hg.)
1995, *Evangelium und Kultur. Christliche Verkündigung und Gesellschaft im heutigen Mitteleuropa*. Nettetal: Steyler Verlag.
- PIERIS, Aloysius
1992, „Wither New Evangelism“, *East Asian Pastoral Review* 29: 3 (1992): 270-282.
- RAHLENBECK, P.
1903, „Innere Mission“, *RE*, Bd. 13, Leipzig, S. 91-100.
- RAHNER/VORGRIMMLER (Hg.)
1994, *Kleines Konzilskompendium*, 26. Aufl., Freiburg: Herder
- RAISER, Konrad
1991, „Holy Spirit in Ecumenical Thought“, *Dictionary of the Ecumenical Movement*, hg. v. N. Lossky et al, Genf: WCC, S. 473-478.
- RAMACHANDRA, Vinoth
1996, *The Recovery of Mission: Beyond the Pluralist Paradigm*, Carlisle: Paternoster.
- RATZINGER, Joseph Kardinal
1996, *Salz der Erde: Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald*. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt.
1998, „Gefährliche Spaltung“ (Vortrag in Hamburg zum Thema „Glaube zwischen Vernunft und Gefühl“), *Christ und Welt*, 6. Februar 1998, S. 25-26.
- RENDTORFF, T.
1992, „Wie christlich wird Europa sein? Zwischen Säkularisation und Re-Evangelisierung“, *Evangelische Kommentare* 25 (1992): 98-101.

REZEPKOWSKI, H.

1992, *Lexikon der Mission*, Graz: Styria, 1992.

1992, „Re-Evangelisierung“, *Lexikon der Mission*, hg. v. H. Rezekowski, Graz: Styria, S. 355-356.

RICHTER, Julius

1928, „Die Mission und die moderne verweltlichte Kultur“, *Von den Höhen des Ölberges: Eine Schau über die Weltmission*, hg. v. M. Schlunk, Stuttgart/Basel/Berlin: Ev. Missionsverlag/ Furche-Verlag, S. 117-121.

RIMLE, Karin

1995, „Europa. Statistik“, *LThk*, Freiburg: Herder, S. 1004

RIVINIUS, K.J.

1993, „Neuevangelisierung in Europa: von ‘nachchristlichen Gesellschaften’ unter multikulturellen Bedingungen“, in: *Theologie der Gegenwart* 36 (1993): 252-271.

1994, „Inkulturation“, *Stimmen der Zeit* 119 (1994/ 10): 687-696

1995, „Zur Einführung in die Studientagung“ in: Piepke, Joachim G. (Hg.) 1995, *Evangelium und Kultur. Christliche Verkündigung und Gesellschaft im heutigen Mitteleuropa*. Nettetal: Steyler Verlag, S. 9-18.

ROHRMOSER, Günter

1995, *Der Ernstfall. Die Krise unserer liberalen Republik*. Frankfurt: Ullstein.

ROMMEN, Edward

1985, *Namenschristentum: Theologisch-Soziologische Erwägungen*. Bad Liebenzell: VLM.

1989, „A Contextualized Sermon for Nominal Christians in Central and Northern Europe: The Lordship of Christ“, *Contextualisation: Meanings, Methods and Models*, hg. v. D. Hesselgrave u. E. Rommen, Grand Rapids: Baker, S. 246 - 258.

ROOKMAKER, H. R.

1970, *Modern Art and the Death of a culture*. London: Inter-Varsity Press

ROSSUM, R.G. van

1994, „Latin America: Evangelization on a Christian Continent.“, *Missiology: An Ecumenical Introduction: Texts and Contexts of Global Christianity*, hg. v. F.J. Verstraelen, et al, Grand Rapids: Eerdmans, 1994, S. 333-353.

1996, „Evangelie en cultuur in der katholieke Kerk“, *wereld en zending* 25 (1/1996): 12-22.

RUH, Ulrich

1989, „Evangelisierung in Europa - Mission in den klassischen Missionsländern“, *Lebendige Katechese* 11(1989): 75-80. FB 07

1992, „Es wurden keine Türen zugeschlagen“, *Herder Korrespondenz* (HK) 46 (1992): 65-70.

1993, „Fünfzehn Jahre Johannes Paul II.“, *Herder Korrespondenz* 47, 10 (1993): 487-489.

RUHBACH, Gerhard

1998, „Erweckungsbewegung“, *Lexikon für Theologie und Gemeinde*, Wuppertal: Brockhaus, 2. Aufl., S. 531-536.

SAAYMAN, W A

1984, *Unity and Mission*, Pretoria: Unisa.

1993, „Mission and Re-Evangelisation“, in: Ders., *Christian Mission in South Africa: Political and Ecumenical*, Pretoria: UNISA, S. 108-117.

1995, „Re-evangelising the new South Africa“, *Journal of Theology for Southern Africa* (JThSA), (4/1995): 3-10.

SAAYMAN, WA & Kritzinger, K (ed)

1996, *Mission in Bold Humility: David Bosch's Work Considered*, Maryknoll: Orbis.

SAMARTHA, Stanley J.

1970, *Hindus vor dem universalen Christus*, Stuttgart: Ev. Verlagswerk

- SAMPSON, Philip/ SAMUEL, Vinay/ SUGDEN, Chris (Hg.)
1994, *Faith and Modernity*, Oxford: Regnum.
- SAMUEL, Vinay/ HAUSER, Albrecht (Hg.)
1989, *Proclaiming Christ in Christ's Way: Studies in Integral Evangelism*, Oxford: Regnum.
- SATTLER, D./ SCHNEIDER, Th.
1991, „Gedanken zum katholischen Engagement bei der (Neu-)Evangelisierung Europas“, *Ökumenische Rundschau* 40 (April 1991): 168-176.
- SAUTTER, Gerhard
1985, *Heilsgeschichte und Mission: Zum Verständnis der Heilsgeschichte in der Missionstheologie*, Gießen/Basel: TVG Brunnen.
- SCHAEFFER, Francis
1973, *Art and the Bible. Two Essays*. London: Hodder & Stoughton.
1990, *F. A. Schaeffer Trilogy (The God who is there, Escape from Reason, He is there and he is not silent)*, Leicester: Intervarsity.
- SCHARPFF, Paulus
1964, *Geschichte der Evangelisation: Dreihundert Jahre Evangelisation in Deutschland, Grossbritannien und USA*, Gießen/Basel: Brunnen.
- SCHEFFBUCH, Kurt
1986, *Botschafter einer neuen Welt*, Neuhausen: Hänssler.
1991, *Andere verstehen, andere gewinnen*, Neuhausen: Hänssler.
1995, *Sag mir was du denkst*, Neuhausen: Hänssler
- SCHEFFBUCH, Rolf
1995, „Die Neu-Evangelisierung Europas“, in: *Einheit in der Vielfalt: Aus 150 Jahren Evangelischer Allianz*, Wuppertal: Brockhaus.
- SCHEFFCZYK, Leo
1988, „Neu-Evangelisierung als Herausforderung der Kirche nach der Verkündigung Johannes Paul II.“, *Forum Katholische Theologie* 4, 262-281.
- SCHERER, James A.
1987, *Gospel, Church and Kingdom: Comparative Studies in World Mission Theology*, Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- SCHMIDLIN, J.
1930, „Mission: II B. Katholische Mission“, RGG², 4. Bd. hg. v. H. Gunkel und L. Zscharnack, Tübingen: Mohr, 1930.
- SCHNABEL, Eckhard
1986, *Inspiration und Offenbarung: Die Lehre vom Ursprung und Wesen der Bibel*, Wuppertal: Brockhaus.
1996, „Die urchristliche Heidenmission als endzeitliches Phänomen“, *Werdet meine Zeugen: Weltmission in Theologie und Geschichte*, hg. v. H. Kasdorf/F. Walldorf. Neuhausen: Hänssler, 1996, S. 81-104
- SCHULZ, Winfried
1995, „Heiligsprechung“, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 4. Band, Freiburg: Herder, S. 1328-1331.
- SCHWEITZER, Wolfgang
1982, „Europa“, *TRE*, Bd. X, New York/Berlin: de Gruyter, Sp. 528-537.
- SEEBER, D.
1989, „Evangelisierung: Eine Selbstverständlichkeit?“, *Lebendige Katechese* 11 (1989): 69-75.
- SEERVELD, Calvin
1980, *Rainbows for the fallen world: Aesthetic Life and Artistic Task*, Toronto: Tuppance Press.

- SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.)
 1984, *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“*,
 Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 57, Bonn.
 1989, *Europäische Ökumenische Versammlung: Frieden in Gerechtigkeit. Das Dokument. Arbeitshilfen 70*, 20.
 Mai 1989. Bonn.
 1991, *Die Neugestaltung Europas und die Kirche*, Arbeitshilfen 94, Bonn.
 1993, *Christentum und Kultur in Europa: Gedächtnis-Bewußtsein-Aufgabe*, Stimmen der Weltkirche 33, Bonn.
- SELLING, Joseph A.
 1993, „A Catholic Theological Perspective on Europe“, *Ecumenical Review* 45 (April 1993): 158-168.
- SHENK, David W.
 1994, *God's call to mission*, Scottdale: Herald Press.
- SHENK, Wilbert R.
 1993, „Modern culture as a challenge to mission“, *The Good News of the Kingdom*, hg. v. van Engen et al (FS für
 A. Glasser), Maryknoll: Orbis.
 1995, *Write the Vision: The Church Renewed*, Christian Mission and Modern Culture, Valley Forge: Trinity
 1997, „Mission, Renewal and the Future of the Church“, *IBMR* 21 (4/1997): 154-157.
- SHORTER, Aylward
 1995, *Toward a Theology of Inculturation*, Maryknoll: Orbis. 4th Printing.
- SITTLER, Joseph
 1962, „Zur Einheit berufen“, *Neu-Delhi 1961: Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des ÖRK*,
 hg. v. W. A. Visser't Hooft, Stuttgart: Ev. Missionsverlag, S. 512-523.
- SORG, Theo
 1992, „Evangelisierung als gemeinsame Aufgabe der Kirchen in Europa“, *Theologische Beiträge* 23 (6/1992):
 337-340.
- SPENER, P. J.
 1975, *Umkehr in die Zukunft: Reformprogramm des Pietismus: Pia desideria*, neu bearbeitet von E. Beyreuther,
 Gießen/Basel: Brunnen.
- STADELMANN, Helge
 1996, „Gemeindeaufbau nach dem Neuen Testament als Ziel der Mission“, *Werdet meine Zeugen: Weltmission
 in Theologie und Geschichte*, hg. v. H. Kasdorf/F. Walldorf. Neuhausen: Hänssler, 1996, S. 121-143.
 1998, (Hg.), *Bausteine zur Erneuerung der Kirche: Gemeindeaufbau auf der Basis einer biblisch erneuerten
 Ekklesiologie*, Gießen/Basel/Wuppertal: TVG Brunnen/ Brockhaus.
 1998b, „Die große Chance: Wenn sich Gemeinschaften für das neutestamentliche Gemeindebild öffnen ...“,
*Bausteine zur Erneuerung der Kirche: Gemeindeaufbau auf der Basis einer biblisch erneuerten
 Ekklesiologie*, hg. v. H. Stadelmann, Gießen/Basel/Wuppertal: TVG Brunnen/ Brockhaus, S: 281-287.
- STEINDL, Helmut
 1994 (Hg.), *Rat der Europäischen Bischofskonferenzen/Konferenz Europäischer Kirchen: Die Kirchen Europas.
 Ihr ökumenisches Engagement. Die Dokumente der Europäischen Ökumenischen Begegnungen (1978-
 1991)*, Köln.
- STOTT, John R.
 1976, *Gesandt wie Christus: Grundfragen christlicher Mission und Evangelisation*, Wuppertal: Brockhaus.
 1981, „The Bible in World Evangelization“, *Perspectives on the World Christian Movement: A Reader*,
 Pasadena: Carey, S. 3-9.
 1991, *The Contemporary Christian: An urgent plea for double listening*, Leicester.
 1995, „Twenty Years after Lausanne: Some Personal Reflektions“, *International Bulletin of
 Missionary Research* (2/1995): 50 - 55.
 1996 (Hg.), *Making Christ known: Historic Mission Documents from the Lausanne Movement 1974-1989*,
 Carlisle: Paternoster.

STOTT, J. / COOTE, R. (Hg.)

1980, *Down to Earth: Studies in Christianity and Culture*. Grand Rapids: Eerdmans.

STOTT, John/ MEEKING, Basil (Hg.)

1987, *Der Dialog über Mission zwischen Evangelikalen und der Römisch-Katholischen Kirche (ERCDOM)*, Wuppertal: Brockhaus.

SULLIVAN, F. A.

1988, „Catholic Charismatic Renewal“, *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, hg. v. S. M. Burgess and G. B. McGee, Grand Rapids: Zondervan, S. 110 - 126

SUNDERMEIER, Theodor

1987, „Theologie der Mission“, *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin: Reimer, S. 471-495.

1996, *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

THERAIO, Demetrios (Hg.)

1992, *Welche Religion für Europa? Ein Gespräch über die religiöse Identität der Völker Europas*, Bern: Lang.

THIEDE, Ch.

1991, *Bischöfe - kollegial für Europa. CCEE im Dienst einer sozialthisch konkretisierten Evangelisierung* (Dissertation). Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften, Bd. 22, Münster: Aschendorff.

THOMAS, Norman E.

1997, „Salvador 1996 „Called to One Hope: The Gospel in Diverse Cultures“, *Missiology: An International Review*, Vol. XXV, No. 2 April, S. 189-197.

TIGGES, Marianne

1988, „Geistliche Gemeinschaften und Bewegungen“, *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, hg. von Christian Schütz, Freiburg: Herder.

TROCHOLEPCZY, Bernd

1995, „Evangelisation, Evangelisierung“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Band, Freiburg: Herder, 1995.

TS

1980, „The Thailand Statement“, *Making Christ known: Historic Mission Documents from the Lausanne Movement 1974-1989*, hg. v. John Stott, Carlisle: Paternoster, S. 155-162.

USCC

1975, *Evangelii Nuntiandi: On the Evangelization in the Modern World*, hg. v. United States Catholic Conference, Washington (Publication No. 129-6).

USTORF, Werner

1994, „Bemerkungen zur Konzeption der ‚Rechristianisierung‘, *Ökumenische Theologie. Missionswissenschaft*, Grundkurs Theologie, Band 10,2, hg. v. D. Ritschl/W. Ustorf, Stuttgart: Kohlhammer, S. 131-135.

VALTONEN, Olli

1992, „Enttäuschte Laien gehen auf die Straße“, *Gemeinde gründen in der Volkskirche - Modelle der Hoffnung*, hg. v. J. Knoblauch et al, Moers: Brenow, S. 203-206.

DER VATIKAN

1998, „Antwort des Vatikan auf die Gemeinsame Erklärung im Wortlaut“, *Katholische Nachrichtenagentur (KNA)*, Dokumentation, 25./26. Juni 1998.

VERKUYL, Johannes

1978, *Contemporary Missiology: An introduction*. Grand Rapids: Eerdmans.

1978b, *Inleiding in de Evangelistiek*, Kampen: Kok.

VERSTRAELEN, F.J. et al (Hg.)

1995 *Missiology: An Ecumenical Introduction: Texts and Contexts of Global Christianity*, Grand Rapids: Eerdmans

VISSER 't HOOFT, W. A.

1974, „Im Zeitalter des Neuheidentums“, *Evangelisation im ökumenischen Gespräch*, hg. v. W. Arnold, Erlangen: VELM, 1974, S. 100-106

1977, „Evangelism among Europe's Neo-Pagans“, *IRM* 264 (Oct 1977): 349-360.

WALDENFELS, Hans

1987, „Kontextuelle Theologie“, *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*, hg. v. K. Müller und T. Sundermeier, Berlin: Reimer, S. 224-230.

1991, „Zur Ekklesiologie der Enzyklika „Redemptoris Missio“, *ZMR* 75 (1991): 176-190.

WALLDORF, Friedemann

1996, „Mission in Partnerschaft: zum Aufbruch der evangelikalen Missionsbewegung in Asien, Afrika und Lateinamerika“, *Werdet meine Zeugen: Weltmission in Theologie und Geschichte*, hg. v. H. Kasdorf/F. Walldorf. Neuhausen: Hänssler, 1996, S. 221-248.

1998, „Zeugnis und Toleranz im multikulturellen Europa. Vorläufige Überlegungen zur Einführung ins Gespräch“, *Werden alle gerettet: Moderner Heilsuniversalismus als Infragestellung der christlichen Mission. Referate der afem-Jahrestagung 1998*, mission reports 6, Bonn: VKW. S. 50-59

WALLROTH, E.

1888, „Geographische Rundschau“ *AMZ* (1888): 292-301; 345-352; 382-386.

Warneck, Gustav

1897, *Evangelische Missionslehre: Ein missionstheoretischer Versuch*. Erste Abteilung: Die Begründung der Sendung. 2. Auflage, Gotha: F. A. Perthes.

1899, *Die Mission in der Schule*, 8. Auflage, Gütersloh (1. Auflage 1887).

WELLS, David

1987, *God, the Evangelist: How the Holy Spirit works to bring men and women to faith*, Grand Rapids: Eerdmans.

WELSCH, Peter

1996, *Bewahren oder verlassen? Warum die Mehrheit immer noch römisch-katholisch denkt*, Emmelsbüll: C&P-Verlag.

WERBICK, Jürgen

1994, „Bekehrung. V. Systematisch-theologisch“, *LThK*, 2. Bd, Freiburg: Herder, Sp. 169/170.

WERNER, Dietrich

1991 „Missionary Structure of the Congregation“ *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva: WCC/Grand Rapids: Eerdmans, hg. v. N. Lossky et al, S. 699-701

1998, „Gospel and Culture in our Consumer Society“, *IRM*, vol. LXXXVII No. 344 (1998): 49-53.

WESSELS, Anton

1994, *Europe: Was it ever really Christian?: The Interaction between Gospel and Culture*, London: SCM Press

WETH, R.

1993, *Kirche in der Sendung Jesu Christi: Missionarische und diakonische Existenz der Gemeinde im nachchristlichen Zeitalter*, Neukirchen-Vlyn.

WETZEL, Klaus

1984, *Wie handelt Gott in der Geschichte*, Gießen: TVG Brunnen.

1998, „Gemeindefbau und Gemeindefwachstum in der Zweidrittel-Welt“, *Bausteine zur Erneuerung der Kirche: Gemeindeaufbau auf der Basis einer biblisch erneuerten Ekklesiologie*, hg. v. H. Stadelmann, Gießen/Basel/Wuppertal: TVG Brunnen/ Brockhaus, S: 288 - 313.

WIETZKE, Joachim (Hg.)

1993, *Mission erklärt: Ökumenische Dokumente von 1972-1992*. Hg. v. J. Wietzke, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

WILLIAMS, Glen

- 1989, „Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), *Evangelisches Kirchenlexikon (EKL)*, hg. v. E. Fahlbusch u.a. 2. Bd., Dritte Auflage (Neufassung), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
1991, „Conference of European Churches“, *Dictionary of the Ecumenical Movement*, ed. by N. Lossky u.a., Genf: WCC.

WILMS, Karin

- 1992, „Von Ebenbildlichkeit und Nachfolge und von einer Neuevangelisierung Europas oder der westlichen Welt.“, *Jahrbuch Mission 1992*, Hamburg: Verb. Evang. Missionskonferenzen.

WINKLER, Eberhardt

- 1998, „Gemeindeaufbau - Was soll da noch der Evangelist“, Vortrag auf der Deutschen Evangelistenkonferenz am 1. 12. 1998 in der Ev. Luth. Volkshochschule Hesselberg.

WOLTERS DORF, Nicholas

- 1980, *Art in Action. Toward a christian aesthetic*, Grand Rapids: Eerdmans.

WR

- 1996, „Willowbank Report on Gospel and Culture“, *Making Christ known: Historic Mission Documents from the Lausanne Movement 1974-1989*, hg. v. John Stott, Carlisle: Paternoster, S. 77-110.

WROGEMANN, Henning,

- 1997, *Mission und Religion in der Systematischen Theologie der Gegenwart: Das Missionsverständnis deutschsprachiger protestantischer Dogmatiker im 20. Jahrhundert*. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht.

ZAGO, Marcello

- 1990, „The Content of the New Evangelization“, *Omnis Terra* 208 (1990): 275-280
1991, „New Evangelization and Religious Life According to Pope John Paul II“, *Omnis Terra* 219 (1991): 283-293.
1991, „John Paul II's 'Redemptoris Missio': A Cry for Mission“, *Omnis Terra* 215 (1991): 59-66.

ZAUNER, W.

- 1990, „Evangelisierung und Neu-Evangelisierung“, *Theologisch-praktische Quartals-schrift* 138 (1990): 49-60

ZIZOLA, Giancarlo

- 1991, „What the Gospel means for Europe today“, *The Tablet* 21 (28 Dec 1991): 1601- 1603.