

Friedmann Eißler / Kai Funkschmidt (Hg.)

Missionsverzicht?

**Mission, interreligiöser Dialog
und gesellschaftlicher Frieden**

Zweite, durchgesehene Auflage



Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

Vorwort	3
Friedmann Eißler	
Mission als Thema der evangelischen Kirche in den letzten zwanzig Jahren	
Dokumente, Positionen, Entwicklungen	6
Geevarghese Coorilos	
Ökumenische Missionstheologie – gestern, heute, morgen	
Eine Perspektive der Kommission für Weltmission und Evangelisation des ÖRK	20
Kai Funkschmidt	
Missionsverzicht als Dialogvoraussetzung?	
Anmerkungen zum kirchlichen Islamdialog	33
Johannes Zimmermann	
Neutestamentliche Begründungen für das christliche Glaubenszeugnis	66
Ulrich Eibach	
Dialog statt missionarisches Zeugnis?	
Eine Stellungnahme zur Arbeitshilfe der Evangelischen Kirche im Rheinland „Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen“	80
Lothar Weiß	
Zum Verhältnis der evangelischen Kirche und des Staates zu Muslimen	
Ein Kommentar zur Arbeitshilfe der Evangelischen Kirche im Rheinland „Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen“	92
Abdelmalek Hibaoui	
Die Erklärung von da'wa und ihre Einbeziehung in den interreligiösen Dialog	110
Andreas Goetze/Sven Lager	
„Die Wahrheit geht zu Fuß“	
Ein Gespräch über Gottes Mission und unsere Mitarbeit	123
Fidon R. Mwombeki	
Das Evangelium bezeugen – auch vor Muslimen	128

Friedmann Eißler
Dialog und Mission
Zehn Thesen

142

Die Autoren

145

Vorwort

Die Arbeitshilfe *Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen* der Evangelischen Kirche im Rheinland vom September 2015 gab einen weiteren Anstoß in der andauernden und sich neuerdings wieder verdichtenden Diskussion um die Relevanz und die Praxis christlicher Mission im Kontext des interreligiösen Dialogs. Die Frage nach dem Verhältnis von Mission und Dialog wird darin noch einmal neu gestellt und vor dem Hintergrund von „interkultureller Öffnung“ und „sozialer Inklusion“ mit neuen Akzenten beantwortet. Dazu gehören die Verneinung der engen Zusammengehörigkeit von Mission und Dialog, die Nuancierung der Übersetzung des sog. Missionsbefehls Mt 28,19f mit der Absicht, den Fokus von der (aktiven) Weltmission auf die (eher passive) „Annahme von Schülern“ zu richten und damit „Vorstellungen von Evangelisation und persönlicher Bekehrung“ zurückzuweisen, sowie die ausdrückliche Ablehnung einer „strategischen Islammission“ oder von Begegnungen mit Muslimen „in Konversionsabsicht“, da dies den innergesellschaftlichen Frieden bedrohe.¹ Die Friedensbereitschaft und -fähigkeit der Religionen ist gefragt! Ein weiterer Mosaikstein in einem Gesamtbild, das religionstheologisch weithin „ökumenisch“ gefärbt ist und sozialetisch stark auf Toleranz- und Harmoniekonzepte abhebt.

Es ist auch deutlich, dass der christlich-islamische Dialog in Sachen Mission vom christlich-jüdischen Verhältnis lernen soll. Bei aller Wahrung der Differenzen werden die gemeinsamen Beziehungen, etwa zu dem einen Gott, mit ihren möglichen theologischen Konsequenzen neu ausgelotet und ins Gespräch gebracht. Die EKD-Synode in Magdeburg im November 2016 hat in ihrer Kundgebung „... *der Treue hält ewiglich.*“ (*Psalms 146,6*) der „sogenannten Judenmission“ eine klare Absage erteilt. Zugleich wird auf der Basis der gleichberechtigten Wahrnehmung festgehalten, dass „wir einander behutsam unser Verständnis von Gott und seiner lebenstragenden Wahrheit“ bezeugen.² In ähnlicher Weise argumentiert die rheinische Arbeitshilfe. Das „wechselseitige Zeugnis“ sei nicht in erster Linie Wortzeugnis, sondern vollziehe sich im „Dialog des Lebens“.

¹ Vgl. *Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen*, Arbeitshilfe der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf 2015, v. a. 14 – 18. Die genannten und weitere Aspekte werden in diesem EZW-Text in verschiedenen Beiträgen erörtert.

² Siehe „... *der Treue hält ewiglich.*“ (*Psalms 146,6*) – Eine Erklärung zu Christen und Juden als Zeugen der Treue Gottes, Punkt 5, www.ekd.de/synode2016/beschluesse/s16_05_6_kundgebung_erklaerung_zu_christen_und_juden.html.

Missionsverzicht als Voraussetzung für gelingenden Dialog? Wir nehmen dies zum Anlass, weitere Diskussionsbeiträge zum Thema beizusteuern und in Form dieses EZW-Textes einer breiteren Öffentlichkeit zur Verfügung zu stellen.³ Dabei beschränken wir uns nicht auf eine Kritik der rheinischen Arbeitshilfe, sondern wählen thematisch und methodisch einen breiten Zugang. Wir hoffen, auf diese Weise einige Zusammenhänge anzusprechen und Argumente zu liefern, die in der Diskussion bisher unterbelichtet geblieben sind, aber aus theologischen, exegetischen und historischen Gründen stärkere Berücksichtigung verdienen. Damit ist die Intention verbunden, für Belange der Religionsfreiheit zu sensibilisieren (auch in selbstkritischer Absicht), über Ziele und Inhalte christlicher Mission transparent zu diskutieren sowie Vorurteile abzubauen und Ängste im Blick auf das „heiße Eisen“ Mission zu reduzieren.

Der EZW-Text richtet sich zuerst an Christinnen und Christen in den Gemeinden, in den Gremien, in den Kirchen, die in den Diskussionsprozessen zum Thema stehen. Darüber hinaus ist er sicherlich für alle von Interesse, die sich für den interreligiösen Dialog einsetzen und in ihm engagieren, ebenso auch für Angehörige anderer Religionen und für Nichtreligiöse, die die kirchlichen Entwicklungen verfolgen und sich ein Bild von der aktuellen Diskussion um „Mission und Dialog“ machen wollen, auch durch einen konzentrierten Beitrag von muslimischer Seite.

Die Beiträge gehen zum Teil auf die Geschichte der Mission bzw. von Mission und Dialog ein, so der einführende Beitrag von *Friedmann Eißler* mit einer knappen Übersicht über Missionsdokumente, Positionen und Entwicklungen der letzten zwanzig Jahre und der Beitrag von *Geevarghese Coorilos*, der über die großen Linien der ökumenischen Missionstheologie und die jüngste Missionserklärung des ÖRK informiert.

Einige Texte befassen sich teilweise oder ausführlich mit Aspekten der rheinischen Arbeitshilfe. *Kai Funkschmidt* kritisiert vor dem Hintergrund einer Idealisierung des Dialogs und einer fast ausschließlich negativen Bezugnahme auf die Mission aus verschiedenen Perspektiven die These vom „Missionsverzicht als Dialogvoraussetzung“. Dass die Last, die die Arbeitshilfe der Um- bzw. Neudeutung des sogenannten Missionsbefehls aufbürdet, (zu) groß ist, machen exegetische Argumente aus der Sicht des Neutestamentlers deutlich, die *Johannes Zimmermann* vorträgt. *Ulrich Eibach* benennt eine Reihe zentraler Glaubensfragen, die die Arbeitshilfe ausklammert, die aber theologisch von grundsätzlicher Bedeutung sind und daher auch Gegenstand des Dialogs sein sollten.

³ Über den Stand der Diskussion und bisherige Stellungnahmen sowie Veranstaltungen informiert die Seite „Diskussion, Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen“ auf www.diskussion-weggemeinschaft-und-zeugnis.ekir.de. Hier soll nur beispielhaft hingewiesen werden auf die akademische Fachtagung „Christliches Glaubenszeugnis in der Begegnung mit Muslimen“, die im Juni 2016 an der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal stattfand und deren Beiträge unter diesem Titel als epd-Dokumentation Nr. 30 vom 26.7.2016 publiziert wurden.

Die aktuellen Rahmenbedingungen der gesellschaftlichen Diskurse werden im Blick auf die soziologische Situation der Muslime in Deutschland gründlich erhellt von *Lothar Weiß*, der die Arbeitshilfe mit der „Leitvorstellung“ der rheinischen Landeskirche von 2010 vergleicht und gravierende Widersprüche findet.

In seinem informativen Aufsatz über die islamische *da‘wa* – neben *tabligh* der zentrale Begriff für Einladung/„Mission“ – vertritt in islamischer Perspektive *Abdelmalek Hibaoui* höchst aufschlussreich die These, dass ein (auch exklusivistischer!) Wahrheitsanspruch den Dialog nicht unmöglich macht, sondern im Gegenteil geradezu Voraussetzung für Gelassenheit und Weisheit im Dialog ist, der eben so zu einem gesunden „Wetteifern im Guten“ werden kann.

Zwei Beiträge gehen vor allem von der Praxis aus und nehmen diese in den Blick. In einem Gespräch geben *Andreas Goetze* und *Sven Lager* Anteil an ihren persönlichen Erfahrungen und sprechen darüber, wie sie die konkrete Begegnung mit Andersgläubigen erleben und wie sich dadurch auch ihre eigene Wahrnehmung verändert. Am Ende steht eine weltökumenische Stimme, die daran erinnert, dass das Christentum keine westliche Religion ist und dass Religionsfreiheit auch Freiheit *zur* Religion bedeutet, zum freien Bekenntnis, zur Mission. *Fidon Mwombeki* gibt Einblick in seine persönlichen Erfahrungen und plädiert für ein fröhliches Weitersagen des Evangeliums aus Liebe und Mitgefühl im Respekt vor dem Glauben des Anderen. Ein konzentriertes Thesenblatt zum Gesamtthema schließt den Kreis.

Nicht alle Texte sind hier zum ersten Mal zu lesen, aber alle Texte bieten Anregungen, die es wert sind, in der Diskussion zum Thema aufgenommen zu werden. Das ist jedenfalls der Wunsch, der sich mit dieser Publikation verbindet.

Friedmann Eißler und Kai Funkschmidt
Berlin, April 2017

Zur zweiten Auflage:

Die erste Auflage dieses EZW-Textes war in kürzester Zeit vergriffen. Der Nachdruck bot die Gelegenheit, an wenigen Stellen geringfügige Veränderungen vorzunehmen.

Berlin, August 2017

Friedmann Eißler

Mission als Thema der evangelischen Kirche in den letzten zwanzig Jahren

Dokumente, Positionen, Entwicklungen

Im Folgenden wird die Aufmerksamkeit auf einige evangelische Dokumente und Positionen der letzten Jahre zum Thema Mission im Kontext des interreligiösen Dialogs gelenkt. Die hierbei aufgegriffenen Bezugspunkte werden in den aktuellen Debatten immer wieder genannt und spielen daher eine Rolle im Meinungsbildungsprozess. Sie sollen im Sinne einer Einführung in Erinnerung gerufen werden und mögen zur Einordnung der Hinweise und Argumentationen, die in den Beiträgen dieses EZW-Textes enthalten sind, als Orientierung dienen.

1. Mission ist ein Schlüsselthema der Kirche, das nicht nur als solches umstritten ist, sondern aufgrund der semantischen Offenheit des Begriffs besonders viele und vielschichtige Fragen aufwirft. Christliche *Mission* steht in einem nicht spannungsfreien, aber unauflösbaren Zusammenhang mit *Konvivenz* (Zusammenleben) und *Dialog*. Dieser Zusammenhang ist im Anschluss an Theo Sundermeier prägnant und überzeugend dargelegt worden in der im Auftrag der Arnoldshainer Konferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) herausgegebenen Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“ aus dem Jahr 1991.¹ Dialog und Mission schließen einander nicht aus, vielmehr bedingen die konstitutive Freiheit und die konstitutive Konkurrenz (man könnte auch sagen: Gleichberechtigung) der Glaubensüberzeugungen im Miteinander der Menschen notwendig Dialog. Begegnung im Respekt vor der Freiheit des Anderen vollzieht sich wesentlich dialogisch. Zugleich begegnet in dem Geist, der die Kirche in Bewegung setzt, „nicht der Geist, der alle Zeit und an allen Orten ‚das Neue Sein‘ antizipiert, sondern es ist der Geist, der nach der Himmelfahrt Jesu zu der Jüngerschaft gekommen ist (vgl. Gal 4,6)“. Wir haben es „in der Geistgemeinschaft der Kirche mit der Jesu Wort, Werk und Person verkündigenden, d. h. mit der missionierenden Kirche zu tun“.² Die Trias von Mission, Dialog und Konvivenz

¹ Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie, hg. im Auftrag der VELKD und der Arnoldshainer Konferenz, Gütersloh 1991, insbesondere 117 – 132. S. auch Theo Sundermeier: Mission und Dialog in der pluralistischen Gesellschaft, in: Andreas Feldtkeller/Theo Sundermeier (Hg.): Mission in pluralistischer Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1999, 11 – 25.

² Ebd., 120.

wird trinitätstheologisch begründet. Die Ergebnisse und Thesen dieser Studie grundieren und begleiten seither die Debatte.

Die Bestimmung des Zusammenhangs von Konvivenz, Dialog und Mission wird wesentlich davon beeinflusst, mit welchen theologischen Instrumenten die zunehmende religiös-weltanschauliche Vielfalt in modernen Gesellschaften erfasst und angegangen wird. Eine grundlegende Dimension in diesem Prozess ist der Bezug auf die Ökumene. Bestrebungen zur Überwindung von Antagonismus und konfessionellen Verengungen (Ökumenischer Rat der Kirchen, Zweites Vatikanisches Konzil, Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa/Leuenberger Konkordie) gingen in den vergangenen Jahrzehnten mit der Wahrnehmung interreligiöser Pluralität einher, und zwar sowohl in der eigenen Nachbarschaft wie in den globalen Beziehungen, die in unterschiedlicher Weise mit der Ökumene in Relation gesetzt wurde. Schon seit „Edinburgh 1910“ stehen die – damals beginnende – Ökumenebewegung und die Belange der Weltmission und der Evangelisation in einem engen wechselseitigen Beeinflussungsverhältnis. Bemerkenswert scheint, dass die Vorstellung von Mission als „Eroberung“ im ökumenischen Kontext offenbar schon seit den 1920er Jahren als obsolet betrachtet wird. Die Pluralität und damit das bleibende Nebeneinander der Wahrheitsansprüche war 1938 in Tambaram erstmals Thema der weltweiten Kirche. Die Missionskonferenz in Willingen 1952 war von historischer Bedeutung, da sie den beginnenden Wandel von einer „kirchenzentrierten Mission“ hin zu einer „missionszentrierten Kirche“ markiert. Ausgehend von Willingen wurde der bis heute leitende Begriff der *missio Dei* geprägt. In den darauffolgenden Jahrzehnten beherrschten soziale, partnerschaftliche und friedenspolitische Gesichtspunkte Diskussion und Praxis der Mission und dominierten entsprechend den Missionsbegriff. Vollständig infrage gestellt wurde das westliche Modell der Mission 1972/1973 in Bangkok. Es wurde ein Moratorium der Aussendung von westlichen Missionaren gefordert. 1974 erfolgte daraufhin von evangelikaler Seite die Gründung der Lausanner Bewegung.³

Mission und Evangelisation sind nichtsdestotrotz bis heute zentrale Themen der Ökumene geblieben, sie sind „die Lebenslinien der Kirche“⁴, die vor allem in den letzten Jahren wieder spürbar verstärkt werden. Dennoch begegnen wir vielfach Vorstellungen, die offenkundig mit einem veralteten und damit unzutreffenden, zumindest verzerrten Missionsbegriff arbeiten. Die *Missionstheologie* ihrerseits ist in den vergangenen Dekaden ökumenischer geworden. Im *interreligiösen Dialog* wurden aus den (durchaus schwierigen) Begegnungserfahrungen der 1960er und 1970er Jahre, den Bemühungen zur selbstkritischen Aufarbeitung der Missionsgeschichte und den Erfahrungen der Ökumene im Kontext der Nachkriegsentwicklungen heraus Schlüsse gezogen, die mehr

³ Der aufschlussreiche Beitrag von Geevarghese Coorilos in diesem EZW-Text, 20 – 32, skizziert die wichtigsten Stationen der ökumenischen Missionstheologie.

⁴ Geevarghese Coorilos, in diesem Band, 20.

und mehr zur Zurückstellung oder gar Eliminierung des Missionsbegriffs tendierten, um Offenheit und Lernbereitschaft zu signalisieren und das friedliche gesellschaftliche Miteinander nicht zu gefährden.⁵ Modelle der (christlichen) interkonfessionellen Ökumene standen und stehen häufig Pate bei Überlegungen zu interreligiösen Beziehungen. In der Theologie der Religionen spiegelt sich diese Entwicklung etwa in pluralistischen Konzeptionen wider.

„Mission“ ist von daher in eine eigenartige Diskrepanz geraten zwischen programmatischen kirchlichen Bekräftigungen einerseits und einer Begegnungspraxis im Kontext religiös-weltanschaulicher Pluralität andererseits, die „Mission“ ausklammert oder explizit ablehnt und Konversion tendenziell als ungewolltes Produkt übergreifiger Vereinnahtung zu sehen bereit ist. Manchmal drängt sich der Eindruck auf, das – akzeptable – „Zeugnisgeben“ sei die etwas verschämte Variante von – inakzeptabler – „Mission“ geworden, die zur Überbrückung dieser Diskrepanz einsetzbar scheint.⁶

2. Weit oben auf der kirchlichen Tagesordnung steht die Mission spätestens seit der *Leipziger Missionssynode 1999*. Damals vergewisserte sich die Evangelische Kirche in Deutschland unter dem Motto „Reden von Gott in der Welt“ ihres missionarischen Auftrags. Mission gehöre zum „Herzschlag der Kirche“, formulierte Eberhard Jüngel. Zum Missionsverständnis hielt die Synode fest:

„Wer glaubt, kann nicht stumm bleiben. Wer glaubt, hat etwas zu erzählen von der Güte Gottes. Darum tragen wir die Bilder des Lebens, des Trostes und der Sehnsucht weiter und treten ein für die Sache Gottes – leise und behutsam, begeistert und werbend. So folgen wir dem Auftrag Jesu Christi.“

⁵ Schon 1979 in Chambésy stellte der ÖRK fest, die „organisierte Missionstätigkeit“ der Religionen führe zu Spannungen und sollte daher unterlassen bleiben, wie Kai Funkschmidt in diesem Band, 57, Fußnote 44, berichtet.

⁶ Differenziert eingeführt wird der Begriff „Zeugnis“ in: Christen und Juden III. Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum, eine Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2000, 60f. „Zeugnis“ schließt demnach das Ausspielen von Machtpositionen aus und lässt sich nicht adäquat mit dem „Sender-Empfänger-Modell“ abbilden, ebenso wird eine einseitige Fixierung auf verbale Inhalte aufgehoben (s. a. unten 4., 11ff). – Missionstheologie im Zeichen der *missio Dei* entspricht ziemlich genau dem, was hier als Zeugnis bezeichnet wird, während eine Fixierung auf verbale Inhalte zu dem verbreiteten Zerrbild von Mission als (An-)Predigen gehört. Von Anfang an gehörten zur „Mission“ Missionsschulen, ärztliche Mission, der Kampf gegen den schädlichen Einfluss von Händlern oder der Kampf gegen die Sklaverei. Entwicklungshilfe ist ein Kind der Missionsgeschichte.

Mission sei an der gemeinsamen Frage nach der Wahrheit orientiert, verzichte „aus dem Geist des Evangeliums und der Liebe selbst heraus auf alle massiven oder subtilen Mittel des Zwangs“ und ziele auf freie Zustimmung. Eine solche Mission vertrage sich mit dem Gebot der Toleranz, sie habe dialogischen Charakter und sei geprägt vom Respekt vor den Überzeugungen der anderen.⁷

Im Reformprozess „Kirche im Aufbruch“ nach 2006 wurde das „Zentrum Mission in der Region“ als „Instrument zur Stärkung aufsuchender Arbeit“ an den Standorten Dortmund, Greifswald und Stuttgart eingerichtet. Auch die *EKD-Synode in Magdeburg 2011* setzte sich zum Ziel, mit dem Schwerpunktthema „Was hindert's, dass ich Christ werde?“ (vgl. Apg 8,37) missionarische Impulse zu setzen. Es gehe nicht um die Bewältigung kirchlicher Mangelerscheinungen oder eine Strategie zur Gewinnung von Mitgliedern, sondern um den Dreischritt Hinhören, Aufbrechen und Weitersagen (das christliche Zeugnis) in einer dialogischen Haltung.⁸ In biblischer Perspektive erschließe sich Wahrheit in der Begegnung, die Sprachfähigkeit im Glauben voraussetze und beide Dialogpartner verändere. Christinnen und Christen nähmen teil an dem unaufhörlichen Dialog Gottes mit seiner Welt. Das Zentrum der befreienden Botschaft des Evangeliums sei „das anstößige Wort von Kreuz und Auferstehung: Es redet von Sünde, Scheitern und Neuanfang. Wir bleiben den Menschen etwas schuldig, wenn wir ihnen diese Botschaft verschweigen.“⁹

Der pietistisch geprägte *Evangelische Gnadauer Gemeinschaftsverband* machte 2010 in einer Erklärung zur Mission seine Position deutlich.¹⁰ Mission gründe in der Mission Gottes (*missio Dei*), in Christus „zu suchen und zu retten, was verloren [gegangen] ist“ (Lk 19,10). In einem ganzheitlichen Verständnis des Evangeliums ergänzten sich die verschiedenen Handlungsfelder der Kirche (wie Gottesdienst und Verkündigung, Seelsorge, Bildung, Diakonie, soziales und politisches Engagement) wechselseitig und gehörten Evangelisation und soziale Verantwortung aufs Engste zusammen. Evangelisation sei die personal zugespitzte Einladung, sich auf Gott und seine Liebe einzulassen.

⁷ „Reden von Gott in der Welt – Der missionarische Auftrag der Kirche an der Schwelle zum 3. Jahrtausend“, Kundgebung der EKD-Synode, Leipzig 11.11.1999, www.ekd.de/synode99/beschluesse_kundgebung.html. (Alle in diesem Beitrag angegebenen Internetseiten wurden zuletzt am 31.3.2017 abgerufen.) Zu Jüngels „Referat zur Einführung in das Schwerpunktthema“ s. www.ekd.de/synode99/referate_juengel.html.

⁸ „Hinhören – Aufbrechen – Weitersagen“, Kundgebung der EKD-Synode zum Thema Mission, Magdeburg 9.11.2011, www.ekd.de/synode2011/aktuell/edi_2011_11_09_synode_kundgebung_mission.html.

⁹ Zum Konzept und zur Gestalt eines christlich-islamischen Dialogs der Kirchen, der ein Dialog auf der Grundlage von Konvivenz wie auch ein Dialog ohne Missionsverzicht sein soll (und dazu vertiefter – auch akademischer – Qualifikation bedarf) lohnt sich auch heute noch die Beschäftigung mit dem Werk des Marburger Theologen und Islamwissenschaftlers niederländischer Herkunft Johan Bouman, vgl. Jürg H. Buchegger: *Das Wort vom Kreuz in der christlich-muslimischen Begegnung. Leben und Werk von Johan Bouman*, Studia Oecumenica Friburgensia 59, Basel 2013.

¹⁰ Mission. Erklärung des Evangelischen Gnadauer Gemeinschaftsverbandes, September 2010, www.gnadauer.de/uploads/gnadauer/2016/09/Mission_Stand_04102010.pdf.

Die „Botschaft von der freien Gnade Gottes“ habe die freie Antwort des Menschen zum Ziel. Der Gestus der Bitte (2. Kor 5,20) verpflichte zu einer „Ethik der Evangelisation, die sich aller Formen der Suggestion, der Manipulation oder des Druckes enthält“. Das Miteinander der drei Dimensionen Mission, Konvivenz und Dialog verbinde eigene Überzeugungen mit Lernbereitschaft. Der personal-ereignishafte Wahrheitsbegriff (Christus als die Wahrheit, Joh 14,6) lasse keinen Absolutheitsanspruch zu und bewahre vor Unverbindlichkeit und Gleichgültigkeit ebenso wie vor Intoleranz und Fanatismus. Mit fundamentalistischen Positionen sei dieses Verständnis nicht vereinbar.

3. Der enge Zusammenhang von Konvivenz, Dialog und Mission wurde auch *bestritten*. Immer wieder wird die Ansicht vertreten, Dialog und Mission schlossen sich aus, zumindest stelle eine missionarische Positionalität ein gravierendes Dialoghindernis dar. In der Regel wird zur Begründung der soziale Frieden herangezogen.¹¹ Schon Hans Küng schreibt in seinem Projekt Weltethos:

„Sollte [...] jede Religion im Dialog schlicht auf ihren eigenen Wahrheitskriterien insistieren, wäre ein echter Dialog von vornherein aussichtslos.“¹²

Karl-Josef Kuschel entwickelt eine Trialogtheologie, in deren Grundlegung die These eingeschrieben ist, Dialog sei nur möglich ohne die Behauptung eines Wahrheitsanspruchs. Mission wird mit einer gewissen Selbstverständlichkeit ethisch abgewertet:

„Jedermann weiß ja, was ‚Mission‘ zum Ziel hat. Gerade nicht die Anerkennung und Förderung des Glaubens anderer, sondern deren Verschwinden.“¹³

Häufig fehlt nicht der Hinweis auf die Zunahme von Multikulturalität und Multireligiosität in der Gegenwart, um eine missionskritische Positionierung nahezu legen, ohne dass ein Bezug zur kaum weniger multireligiösen Situation zur Zeit der frühen Christenheit hergestellt wird.

Es kommt die Entwicklung des jüdisch-christlichen Dialogs mit spezifischen Impulsen aus der deutschen Situation hinzu. „Eine scharfe Abgrenzung von Dialog gegen Mission hat ihren Ursprung vor allem im Bereich des jüdisch-christlichen Dialogs“, konstatiert

¹¹ Der Soziologe Ulrich Beck schreibt: „Inwieweit Wahrheit durch Frieden ersetzt werden kann, entscheidet über die Fortexistenz der Menschheit“ (Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen, Frankfurt a. M. 2008, 209).

¹² Hans Küng: Projekt Weltethos, 7. Aufl. der ungek. Taschenbuchausgabe, München 2002 (1. Aufl. 1990), 113.

¹³ Karl-Josef Kuschel: Juden, Christen, Muslime. Herkunft und Zukunft, Düsseldorf 2007, 53 – 68, hier 55. – Vgl. ders.: Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint, 2. Aufl. der ungek. Taschenbuchausgabe, München 1997, 220, 238, 268f, 304 – 306.

Andreas Feldtkeller 1999 und fügt zugleich hinzu, dass eine „Verteilung von Dialog und Mission auf unterschiedliche Zielgruppen oder ein Ersatz von Mission durch Dialog“ unbiblich sei und „auf einem Missverständnis von Mission“ beruhe.

„Insofern Mission aber bedeutet, einander *Leben* mitzuteilen, darf niemand davon ausgegrenzt werden, Angehörige des jüdischen Volkes ebenso wenig wie getaufte Mitglieder der eigenen Kirchenorganisation.“¹⁴

4. Die Absage an die „Judenmission“ gehört in den Kontext der spezifisch deutschen Impulse im Missionsdiskurs.¹⁵ Der *Synodalbeschluss zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden* der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 11. Januar 1980 hatte überregionale Bedeutung weit über das Rheinland hinaus und ist bis heute ein herausragender Bezugspunkt von Theologie und kirchlicher Praxis im Angesicht Israels.¹⁶ Er betont die Treue Gottes und die bleibende Erwählung Israels („Wir glauben die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes als Gottes Volk“). Das *Zeugnis* der Kirche gegenüber Juden wird von der *Mission*, die der (nichtjüdischen) Völkerwelt gilt, strikt unterschieden.¹⁷ Christen und Juden seien „Zeugen Gottes vor der

¹⁴ Andreas Feldtkeller: Pluralismus – was nun? Eine missionstheologische Standortbestimmung, in: Feldtkeller/Sundermeier (Hg.): *Mission in pluralistischer Gesellschaft* (s. Fußnote 1), 26 – 52, hier 46, letztes Zitat 47. – Die Studie *Christen und Juden III*, 49: „Christlicher Glaube ist seinem Wesen nach missionarisch.“ Der Auftrag zur öffentlichen Bezeugung des Glaubens an den von Gott zum Weltherrscher erhöhten Jesus von Nazareth ergebe sich „als Konsequenz aus dem christlichen Urbekenntnis ‚Herr ist Jesus‘ (Röm 10,9; 1. Kor 12,3; vgl. Phil 2,11). Verzichtet auf öffentliches Zeugnis wäre gleichbedeutend mit einer Zurücknahme der universalen Dimension christlichen Glaubens“ (ebd.). Was der missionarische Auftrag allerdings bedeutet, werde schon im NT unterschiedlich beantwortet.

¹⁵ Die EKD-Synode in Magdeburg 2016 spricht von „sogenannter ‚Judenmission‘“; die Anführungszeichen weisen vor allem darauf hin, dass es sich eben nicht um einen selbstverständlichen Begriff kirchlicher Praxis handelt. Die württembergische Landessynode fasste es so zusammen: „Angesichts der gemeinsamen Geschichte des Glaubens und der je eigenen Erfahrungen mit dem Einen Gott und angesichts der besonders belasteten Geschichte von Christen und Juden in Deutschland ist der Begriff der Judenmission unangemessen. Deshalb sollten wir das Wort ‚Judenmission‘ endgültig aus unserem Wortschatz streichen. Was wir mit Zeugnis in Wort und Tat meinen, wird durch diesen Begriff nur belastet“ (Erklärung der 12. Württembergischen Evangelischen Landessynode zum Verhältnis von Christen und Juden vom 6. April 2000).

¹⁶ Der rheinische Synodalbeschluss steht unter dem Motto „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Röm 11,18) und ist die erste bedeutsame kirchliche Äußerung zum Verhältnis von Christen und Juden nach der EKD-Synode 1950 in Berlin-Weißensee, übrigens auch die erste gewichtige Äußerung zur Bedeutung des Staates Israel. Die Errichtung des Staates Israel wird als „Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk“ bezeichnet.

¹⁷ „Wir glauben, dass Juden und Christen je in ihrer Berufung Zeugen Gottes vor der Welt und voreinander sind; darum sind wir überzeugt, dass die Kirche ihr Zeugnis dem jüdischen Volk gegenüber nicht wie ihre Mission an die Völkerwelt wahrnehmen kann.“ S. zur Unterscheidung von Mission und Zeugnis auch oben Fußnote 6.

Welt und voreinander“. Was dem Wortlaut nach (noch) keine explizite Auskunft zur Judenmission war, war im Duktus des rheinischen Synodalbeschlusses eine Absage an die Judenmission und wurde auch so verstanden, wie die Reaktionen von Befürwortern und Kritikern zeigten.¹⁸

Die EKD-Studien *Christen und Juden I-III* streifen immer wieder die Frage der Mission. Ausdrücklich und grundsätzlich ist „Die bleibende Erwählung Israels und der Streit um die Judenmission“ erst in *Christen und Juden III* (2000) Thema. Die Frage, ob heute der Verzicht auf eine organisierte, gesonderte Judenmission geboten sei, bejaht die Studie, ohne dass die universelle Geltung der christlichen Verkündigung infrage gestellt wird. Für das Verhältnis von Christen und Juden werden die Begriffe Begegnung, Zeugnis und Dialog herangezogen.¹⁹

Die *EKD-Synode in Magdeburg 2016* positionierte sich in einer Jahrzehnte währenden innerkirchlichen Debatte mit der klaren Absage an die Judenmission.²⁰

„Christen sind – ungeachtet ihrer Sendung in die Welt – nicht berufen, Israel den Weg zu Gott und seinem Heil zu weisen. Alle Bemühungen, Juden zum Religionswechsel zu bewegen, widersprechen dem Bekenntnis zur Treue Gottes und der Erwählung Israels.“

Auch hier tauchen die Begriffe Begegnung, Dialog und Zeugnis wieder auf:

„In der Begegnung mit jüdischen Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartnern haben wir gelernt, einander gleichberechtigt wahrzunehmen, im Dialog aufeinander zu hören und unsere jeweiligen Glaubenserfahrungen und Lebensformen ins Gespräch

¹⁸ Ende 2008 klärte und begründete ein Beschluss der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche im Rheinland die „Absage an die Judenmission ohne Wenn und Aber“ („Absage an Begriff und Sache christlicher Judenmission“, Dezember 2008). – In Kirchenverfassungen und Grundordnungen von Landeskirchen zogen Aussagen zum Verhältnis von Christen und Juden erst nach und nach ein, zuerst in der Evangelisch-reformierten Kirche (1988), dann in Hessen und Nassau (1991) und der Pfalz (1995), weitere folgten.

¹⁹ „Judenmission – sofern man darunter eine planmäßig durchgeführte, personell und institutionell organisierte Aktivität von Christen mit dem Ziel der Verbreitung christlichen Glaubens unter jüdischen Menschen versteht – gehört heute nicht mehr zu den von der Evangelischen Kirche in Deutschland und ihren Gliedkirchen betriebenen oder gar geförderten Arbeitsfeldern. Seit langem stehen stattdessen die Begegnung von Christen und Juden sowie der offene Dialog zwischen ihnen auf der Tagesordnung der Kirchen“ (Christen und Juden III [s. Fußnote 6], 47); „Gott hat Israels Bund zu keinem Zeitpunkt gekündigt. Israel bleibt Gottes erwähltes Volk, obwohl es den Glauben an Jesus als seinen Messias nicht angenommen hat. ‚Gott hat sein Volk nicht verstoßen‘ (Röm 11,1). Diese Einsicht lässt uns – mit dem Apostel Paulus – darauf vertrauen, Gott werde sein Volk die Vollendung seines Heils schauen lassen. Er bedarf dazu unseres missionarischen Wirkens nicht“ (ebd., 60).

²⁰ „... der Treue hält ewiglich.“ (Psalm 146,6) – Eine Erklärung zu Christen und Juden als Zeugen der Treue Gottes, www.ekd.de/synode2016/beschluesse/s16_05_6_kundgebung_erklaerung_zu_christen_und_juden.html. S. auch im Vorwort dieses EZW-Textes bei Fußnote 2.

zu bringen. Auf diese Weise bezeugen wir einander behutsam unser Verständnis von Gott und seiner lebenstragenden Wahrheit.“

Die Synode argumentiert theologisch von der bleibenden Erwählung Israels her. Das *historische* Argument, dass sich in Deutschland und von Deutschland aus nach dem Holocaust Mission an Juden verbietet, kommt in einem Satz vor:

„Das nach 1945 gewachsene Bekenntnis zur Schuldgeschichte gegenüber den Juden und zur christlichen Mitverantwortung an der Schoah hat zu einem Prozess des Umdenkens geführt, der auch Konsequenzen im Blick auf die Möglichkeit eines christlichen Zeugnisses gegenüber Juden hat.“

Das Stichwort „messianische Juden“ taucht im Kundgebungstext nicht auf, obwohl das Thema, wie berichtet wurde, in der intensiven Diskussion sehr präsent war. Eine Überschneidung mit dem Thema Mission ist darin zu sehen, dass messianische Juden, die sich zu Jesus als Messias bekennen, missionarisch engagiert sind, als getaufte Juden aber keinen Religionswechsel vollziehen, sondern sich innerhalb des Judentums verstehen (etwa als der „Rest“, Röm 9,27; 11,1-10). Die Frage der „heidenchristlichen“ Mission an Juden stellt sich hier nicht, „Judenmission“ wird in dieser Betrachtungsweise zur „innerjüdischen“ Frage. Es entstehen Konflikte mit Vertreterinnen und Vertretern jüdischer Gemeinden, für die messianische Juden definitiv keine Juden sind.²¹ Eine Klärung zu diesem Themenkomplex steht aus.

Die *Württembergische Evangelische Landessynode* erklärte 2000 zum Verhältnis von Christen und Juden, ebenfalls unter dem Bibelwort „... der Treue hält ewiglich“: „Israel muss der Weg zu Gott nicht erst gewiesen werden.“ Christen und Juden seien Partner „mit je eigener Identität in der Geschichte Gottes mit seinem Volk“.²² In Württemberg entstand die bemerkenswerte Situation, dass die abschließende explizite Folgerung aus dem Text der Erklärung „Wir erklären: Mission unter Juden lehnen wir ab“ nur von einer knappen Mehrheit der Synode unterstützt wurde (39 Ja-Stimmen, 32 Nein-Stimmen, 5 Enthaltungen). Der andere Teil der Synode betonte mit einem Votum der Evangelisch-Theologischen Fakultät Tübingen, das Evangelium als die „Wahrheit über den Heilswillen Gottes“ gelte allen Menschen (Röm 1,16), es Juden und Heiden zu bezeugen gehöre „von Anfang an zur Apostolizität der Kirche (Gal 2,7-9)“.

Die Ablehnung der Judenmission spielt im christlich-islamischen Dialog eine immer größere Rolle.²³ Der Koordinationsrat der Muslime in Deutschland (KRM) argumentierte

²¹ Nach jüdischer Selbstdefinition schließt das Bekenntnis zu Jesus als Messias und Sohn Gottes die Zugehörigkeit zum Judentum aus.

²² www.elk-wue.de/fileadmin/Downloads/Presse/Dokumente/2013/2013-09-04_3_Erklarungen_der_wuerttembergischen_Landessynode_zum_Verhaeltnis_von_Christen_und_Juden.pdf.

²³ Siehe 36ff im Beitrag von Kai Funkschmidt und jetzt die Diskussion um die rheinische Arbeitshilfe.

schon 2007 in seiner Kritik von „Klarheit und gute Nachbarschaft“ unter Verweis auf dieses Thema und die entsprechenden EKD-Verlautbarungen. Zeugnis müsse demnach „gerade nach evangelischem Verständnis nicht Mission heißen“, in der Frage der Judenmission hätte man sich sogar „unumkehrbar“ davon wegbewegt“, die EKD habe sich „quasi einem Missionsverbot gegenüber Juden“ verpflichtet, was „die Überbetonung des Missionsaspektes im Bezug auf den Dialog mit Muslimen“ völlig unverständlich erscheinen lasse.²⁴

5. Eine gewisse Wende, zumindest im Raum der EKD, signalisierte die *Handreichung* zum Islam *Klarheit und gute Nachbarschaft* (November 2006).²⁵ Der Begriff „Mission“ erscheint auf der ersten Seite und verfehlte seine Wirkung nicht. Was sich seit der ersten Handreichung aus dem Jahr 2000 *Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland* getan hatte,²⁶ war grundsätzlicher Art. Nicht nur ein thematischer Zuwachs war erfolgt und der Duktus kritischer, freilich auch differenzierter geworden. Deutlicher als bis dahin wurde auf die christliche Identität im Dialog reflektiert.²⁷ War 2000 die theologische Positionierung auf Nähe, Verständigung und „Begegnung als Wesensmerkmal der Kirche“ gestimmt, so wird 2006 überschrieben: „Die Wahrheit und die Toleranz der christlichen Mission“ (15). In der Tat spielen der Wahrheitsbegriff und die Mission eine hervorgehobene Rolle. Christliche Mission bedeute mehr als respektvolle Begegnung, sie umfasse das Zeugnis vom dreieinigen Gott, und dieses „zu verschweigen oder es Angehörigen anderer Religionen schuldig zu bleiben“, sei für die evangelische Kirche ausgeschlossen (15). Wahrheit wird erneut (s. EKD-Text 77) als „Ereignis“ beschrieben, in dem Gott den Menschen durch Jesus Christus offenbar ist. Menschen können diese Wahrheit nicht besitzen oder über sie verfügen, doch ist auf sie unbedingt Verlass, denn „das Ereignis der Wahrheit Gottes gilt trotz der Begrenztheit und Unvollkommenheit des menschlichen Zeugnisses“ (17).

Einer „Abrahamischen Ökumene“ – die keinerlei Erwähnung findet – wird von vornherein der Boden entzogen, indem weniger den „gemeinsamen historischen Wurzeln“

²⁴ Profilierung auf Kosten der Muslime. Stellungnahme des KRM zur Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“ der EKD, 24.5.2007, III, <http://islam.de/8443.php>.

²⁵ Klarheit und gute Nachbarschaft. Eine Handreichung des Rates der EKD, hg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, EKD-Texte 86, Hannover 2006. Zur Diskussion: Johannes Kandel/Reinhard Hempelmann (Hg.): Problemfelder im christlich-muslimischen Dialog. Die EKD-Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“ in der Diskussion, EZW-Texte 194, Berlin 2007; Jürgen Micksch (Hg.): Evangelisch aus fundamentalem Grund. Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert, Interkulturelle Beiträge Nr. 23, Frankfurt a. M. 2007; Johannes Kandel/Reinhard Hempelmann: „Evangelisch aus fundamentalem Grund“? Zur Kritik an der EKD-Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“, Materialdienst der EZW, Sonderdruck Nr. 28, Berlin 2008.

²⁶ Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland – Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen. Eine Handreichung des Rates der EKD, Gütersloh 2000.

²⁷ Die Parallelen zu EKD-Text 77 (Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien) aus dem Jahr 2003 sind unübersehbar.

(2000 stark betont), sondern mehr den geschichtlichen Konkretionen beider Religionen Gewicht beigemessen wird, die aufgrund des widerstreitenden Anspruchs auf Gottesoffenbarung keine konfliktfreie Zone einer gemeinsamen Gottesverehrung in Aussicht stellen könnten. Als Spitzensatz wurde wahrgenommen: „Die Feststellung des ‚Glaubens an den einen Gott‘ trägt nicht sehr weit“ (18f).

Sind 2000 die Menschenrechte sowie die religiös legitimierte Gewalt noch kein Thema, so nimmt dies 2006 einen beträchtlichen Raum ein (32 – 46). Aus „Bereiche des praktischen Zusammenlebens“ (2000) werden „Spannungsbereiche ...“.²⁸ Die widersprüchlichen Aussagen der ersten Handreichung zu gemeinsamen religiösen Feiern werden ausführlich präzisiert (113 – 118). All dies ist ausdrücklich nicht auf Abgrenzung bedacht und schließt Verständigung und Begegnung nicht aus, im Gegenteil: Verständigung und Begegnung sollen auf eine realistische und tragfähige Basis gestellt werden. Gemeinsamkeiten werden durchaus als Impulse für den Dialog erkannt, Forderungen werden nicht nur an die Adresse der anderen gerichtet, eigene Schuld bleibt selbstkritisch mit im Blick.

6. Die Reaktionen auf „Klarheit und gute Nachbarschaft“ waren heftig und fast durchweg sehr kritisch, sowohl von christlicher als auch von muslimischer Seite. „Dialog und Mission schließen sich aus“, war der einheitliche Tenor nicht nur der Islamischen Zeitung und des Koordinationsrates der Muslime in Deutschland (KRM). Der damalige Sprecher des KRM, Bekir Alboğa (DITIB), äußerte sich erstaunt – als ob durch die Handreichung eine völlig neue Situation entstanden sei („Darin sind neue Sätze zu lesen, zum Beispiel, dass der Dialog die Mission nicht ausschließt.“) und die EKD (jetzt, mit einem Mal?) „einen Wahrheitsanspruch für das Christentum“ erhebe. „Dass man einander missionieren will, ist eine mittelalterliche Einstellung“, so Alboğa weiter, um sogleich indirekt die Anerkennung des eigenen Wahrheitsanspruchs einzufordern: „Auch wird unser Gebet als nicht vollkommener Gottesdienst angesehen.“²⁹ Auch dem KRM zufolge ist „[f]ür den eigenen Glauben einzutreten, für diesen zu ‚werben‘ [...] das Recht einer jeden Religion und elementarer Teil der Religionsfreiheit“,³⁰ zugleich wird „Mission“ empört abgelehnt. Mit „Werben“ ist freilich ein zentraler islamischer Terminus für „Mission“, arabisch *daʿwa* (Einladung), eingeholt, der nicht zuletzt in Dialogformaten Gestalt gewinnt.³¹

²⁸ „2. Muslime in der Demokratie – Spannungsbereiche gesellschaftlicher Integration“ (22ff); „3. Muslimisches Leben in Deutschland – Spannungsbereiche des praktischen Zusammenlebens“ (51ff).

²⁹ RM-Interview „Mehr Liebe!“, Fragen an Bekir Alboğa, Rheinischer Merkur 7 (15.2.2007), 25.

³⁰ Profilierung auf Kosten der Muslime (s. Fußnote 24), III.

³¹ Vgl. den Beitrag von Abdelmalek Hibaoui in diesem Band, 110 – 122; ferner Hennig Wrogemann: Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog. Eine Studie zur Begründung und Praxis des Aufrufs zum Islam (*daʿwa*) im internationalen sunnitischen Diskurs, Frankfurt a. M. 2006. – Von christlicher Seite wurde die Kritik in einer umfänglichen Publikation vorgetragen: Jürgen Micksch (Hg.): Evangelisch aus fundamentalem Grund (s. Fußnote 25).

Die *Kasseler Erklärung* vom August 2008 war von eher regionaler Reichweite, ist aber charakteristisch für die Folgewirkungen von „Klarheit und gute Nachbarschaft“ und die muslimische Positionierung. Das im Rahmen einer Fachtagung von Vertretern der beiden hessischen evangelischen Kirchen und von muslimischen Vertretern verabschiedete Kommuniqué *Mission und Da‘wa – Mission und Religionsfreiheit in einem säkularen Staat* formuliert zentrale Elemente einer weiteren Verständigung.³² So betont es das Recht der Religionswahl als unveräußerliches Recht.

„Christen und Muslime haben ein originäres Interesse an der Weitergabe ihres Glaubens. In der Weise, wie Christen und Muslime weltweit und in Deutschland leben, geben sie Zeugnis ihres Glaubens.“

Dabei ist „jede Form von Gewalt, Diskriminierung, sozialer Missachtung und Verfolgung“ abzulehnen, die sich gegen das Recht auf Religionsfreiheit und Glaubenswechsel wendet, ebenso „eine Mission und ein Umwerben [...], die den Religionswechsel durch Gewalt oder Manipulation zu erreichen versuchen“. Damit wird § 11 der Islamischen Charta von 2002 präzisiert und von beiden Seiten bekräftigt.³³

Dem Dokument treten je eine christliche und eine muslimische Stellungnahme zum Missionsverständnis zur Seite, die die abweichenden Auffassungen über die gemeinsamen Punkte hinaus aufzeigen.³⁴ Die „Verlautbarung zum christlichen Missionsverständnis“ führt in gebotener Sensibilität und der nötigen Klarheit aus: „Mission als Bezeugung des Evangeliums ist ein unverzichtbarer Bestandteil christlicher Identität.“ Die islamische Position stellt als erstes klar: „Der Islam kennt keine Mission.“³⁵ Mit dem *locus classicus* der islamischen Da‘wa, Sure 16,125, wird sodann das Recht und die Freiheit zur „Einladung“ zum Islam im Rahmen der Religions- und Gewissensfreiheit hervorgehoben. Auf die Kundgabe des Willens Allahs antwortet der Mensch ohne Vermittlung mit seinem freien Willen („Es gibt keinen Zwang im Glauben“, Sure 2,256). Es wird darauf hingewiesen, dass es im Gegensatz zu den Prinzipien des Islam steht, wenn es „in der Vergangenheit oder in der Gegenwart Bestrebungen gab, den Islam unter Anwendung von Druck und Gewalt zu verbreiten“. Eine organisierte Form der Mission habe es im Islam nie gegeben, und wo die „Einladung“ in einigen islamischen Ländern zu einer Disziplin innerhalb des islamischen Studiums erhoben worden sei, sei dies erst geschehen, „nachdem sie mit dem weltweiten Missionseifer der christlichen

³² S. www.ekkw.de/media_ekkw/downloads/aktuell_080820_kommunique.pdf. Ein Jahr zuvor hatte es eine ähnliche gemeinsame Erklärung des Islamischen Rats von Norwegen und des Rats der Kirche von Norwegen gegeben.

³³ Islamische Charta, Zentralrat der Muslime in Deutschland 2002, <http://zentralrat.de/3035.php>.

³⁴ Diese Stellungnahmen (die muslimische hat den Titel „Kennt der Islam die Missionierung?“) sind für das Verständnis des Kommuniqués notwendig, im Internet derzeit aber nicht mehr aufzufinden.

³⁵ Hervorhebung im Original.

Missionare konfrontiert wurden“. Nicht angesprochen wird die von allen islamischen Rechtsschulen vertretene islamrechtliche Einordnung des Abfalls vom Islam (*irtidād*) als unvergebbare Sünde, die mit der Todesstrafe bedroht ist.

Interessant ist die Reaktion der islamischen Verbände (in diesem Zusammenhang DITIB in Hessen und Islamische Religionsgemeinschaft in Hessen, IRH) auf Äußerungen Peter Steinackers, des damaligen Kirchenpräsidenten der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN), zu dem Papier, durch die „Kasseler Erklärung“ hätten sich die Verbände erstmals für die Religionsfreiheit bzw. für das allgemeine Recht auf die freie Wahl der Religion und Konfession ausgesprochen. Der Koran kenne, wie auch die Bibel, keine Religionsfreiheit im modernen Sinne. Das Eintreten für Religionsfreiheit setze mithin ein historisch-kritisches Verständnis der eigenen Glaubenszeugnisse voraus. Die betroffenen Verbände bestritten dies umgehend vehement. Zum einen schrieben die religiösen Quellen des Islam den Muslimen die volle Religionsfreiheit aller Menschen vor und lehnten jeglichen Zwang in Sachen Religion strikt ab. Zum anderen akzeptierten die Muslime damit nicht „das Recht auf missionarische Aktivitäten“, wie Steinacker insinuierte. Vielmehr lehnten die muslimischen Teilnehmer eine Gleichsetzung von Mission und Da‘wa ebenso strikt ab. Und selbstverständlich hätten die Muslime sich schon längst eindeutig und unmissverständlich zum deutschen Grundgesetz und der Werteordnung der deutschen Verfassung bekannt.³⁶ Dieser Vorgang zeigt schlaglichtartig, wie Wünsche und Hoffnungen projiziert werden können. Nicht immer wird in Dialogsituationen das Missverständnis so schnell deutlich, wie es hier der Fall war.

7. Das mit Abstand bedeutsamste Dokument zur Mission der vergangenen Jahre ist *Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt* von 2011.³⁷ Der innerchristliche Ethikkodex für Mission, wie es auch genannt wurde,³⁸ stellt keine theologische Erklärung dar, sondern setzt sich mit praktischen Fragen auseinander, die sich für das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt ergeben, und gibt Empfehlungen. Die weitreichende Bedeutung zeigt sich auch darin, dass zum ersten Mal auf diese Weise der Ökumenische Rat der Kirchen, der Vatikan (der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog, PCID) und die Weltweite Evangelische Allianz zu einer gemeinsamen Arbeit über fünf Jahre an einem so zentralen Thema zusammenfanden. Fast wortgleich wie in

³⁶ Vgl. „Muslime gegen Mission“, 21.10.2008, www.islam.de/11074.php.

³⁷ *Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt. Empfehlungen für einen Verhaltenskodex* (Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog, Ökumenischer Rat der Kirchen, Weltweite Evangelische Allianz, 2011, www.oikoumene.org/de/resources/documents/programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/christian-identity-in-pluralistic-societies/christian-witness-in-a-multi-religious-world). Weiterführung, Vernetzung etc. unter MissionRespekt: www.missionrespekt.de (jetzt als „Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt“; auch hier Zugriff auf das Originaldokument).

³⁸ Christian Troll/Thomas Schirmacher: *Der innerchristliche Ethikkodex für Mission. Eine Einführung*, in: *Materialdienst der EZW* 74/8 (2011), 293 – 295 (es folgt die Dokumentation des Textes).

„Klarheit und gute Nachbarschaft“ beginnt der Text: „Mission gehört zutiefst zum Wesen der Kirche.“ Fundamentaler Ausgangspunkt ist Jesus Christus als der Zeuge schlechthin (vgl. Joh 18,37, „Grundlagen“), an dessen Zeugnis christliche Mission immer nur Anteil haben kann und dessen Vorbild und Lehre das Leitbild für Mission abgeben muss. In zwölf „Prinzipien“ wird entfaltet, wie Mission im Einklang mit dem Evangelium und in uneingeschränktem Respekt vor und in Liebe zu allen Menschen geschehen kann. Dazu gehören Handeln in Gottes Liebe, Taten des Dienens und der Gerechtigkeit (sozial, aber ohne materielle Anreize), Ablehnung von Gewalt, Religions- und Glaubensfreiheit, gegenseitiger Respekt und Solidarität, „Kein falsches Zeugnis geben“, der „Aufbau interreligiöser Beziehungen“.

Bemerkenswert ist die Einordnung (um nicht zu sagen: Nachordnung) des Dialogs in den Bereich des Zeugnisses schon in den Grundlagen: „Christliches Zeugnis in einer pluralistischen Welt *umfasst auch* den Dialog mit Menschen, die anderen Religionen und Kulturen angehören (vgl. Apg 17,22-28)“ (Hervorhebung F. E.).

Der Verhaltenskodex erhellt mit hoher Autorität und praktischer Zielsetzung, wie eng die Missionsthematik mit den Themen Religionsfreiheit und Konversion zusammenhängt. Religions- und Glaubensfreiheit bedingen die Offenheit für Mission und Konversion. Neben der Ethik der Mission wird hier der Bezug zum verfassungsrechtlichen Rahmen relevant, der ein kritisches Licht auf diejenigen Inhalte und Formen von Mission werfen muss, die die Werte und Bestimmungen dieser Grundlage infrage stellen.

8. Ohne römisch-katholische Positionen und Stellungnahmen eigens zum Thema zu machen, hier nur ein kurzer Seitenblick: Schon 1977 – 1984 fanden internationale Gespräche zwischen Evangelikalen und Katholiken statt. Der *Evangelikal-Römisch-Katholische Dialog über Mission (ERCDOM)* führte zu Feststellungen über Einendes und Trennendes, über mögliche Handlungsfelder des „gemeinsamen Zeugnisses“ in öffentlichen sozialetischen Fragen sowie über die Distanzierung von „unwürdigem Zeugnis“ (Proselytenmacherei).³⁹

Programmatische Bedeutung hat das Apostolische Schreiben *Evangelii Gaudium (EG)* von 2013. Es zielt auf die Reform der Kirche in einem missionarischen Aufbruch, ausgehend von der Freude des Evangeliums (Titel), die immer wieder erneuert wird und sich mitteilen will. Kern des Evangeliums ist die „heilbringende Liebe Gottes“ (EG 36). Die Kirche soll in einen „Zustand permanenter Mission“ versetzt werden (EG 25). Das Thema Neuevangelisierung geht nicht nur nach außen, sondern beginnt beim Einzelnen und durchdringt die Kirche.⁴⁰

³⁹ John Stott/Basil Meeking (Hg.): Der Dialog über Mission zwischen Evangelikalen und der Römisch-Katholischen Kirche. Ein Bericht mit einem Vorwort von P. Beyerhaus, Wuppertal 1987.

⁴⁰ http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_sortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

9. Mit der jüngsten Missionserklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen *Gemeinsam für das Leben – Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten* (Together Towards Life – Mission and Evangelism in Changing Landscapes, TTL),⁴¹ die auf der ÖRK-Vollversammlung in Busan 2013 angenommen und verabschiedet wurde, tritt der gegenseitige Einfluss von Ökumenismus und Evangelikalismus noch deutlicher hervor als 2011. Für dreißig Jahre war das Konvergenzdokument „Mission und Evangelisation: Eine ökumenische Erklärung“ aus dem Jahr 1982 in dieser Hinsicht der einschlägige Bezugspunkt geblieben. Jetzt baute man auf dieser Missionserklärung auf und schrieb sie angesichts der veränderten Verhältnisse fort. Ziel der neuen Missionserklärung ist es, „eine Vision, Konzepte und Wegweisungen für ein neues Verständnis und eine erneuerte Praxis der Mission und Evangelisation in sich verändernden Kontexten zu entfalten“.⁴²

Mission ist ein Schlüsselthema der Kirche. Die Übersicht zeigt, dass sich der konstitutive Bezug auf Mission wie ein roter Faden durch die Lebensäußerungen der Kirche zieht und die Herausforderungen der jeweiligen Situationen und Kontexte angenommen werden. Missionsverzicht oder gar die ausdrückliche Absage an Mission in Bezug auf bestimmte Zielgruppen ist ein Sonderweg, der insbesondere von der Situation in Deutschland ausgeht. Er widerspricht im Ergebnis dem Geist des Evangeliums, insofern die Ausstrahlung des Glaubens, deren Ausdruck die Mission ist, sich nicht zur willkürlichen Ein- oder Zuteilung eignet. Die theologischen, gesellschaftlichen und praktischen Anliegen, die der Aufforderung zum Missionsverzicht zugrunde liegen, sind mit Ernst zu bedenken. Angesichts der Geschichte der Christenheit im Allgemeinen und der Missionsgeschichte im Besonderen sollte dies immer wieder in die Demut führen, die allein der Mission die ihrem Inhalt entsprechende Gestalt geben kann. Unter diesem Vorzeichen, im Geist der Kraft, der Liebe und der Besonnenheit (2. Tim 1,7), den Zusammenhang und die enge Zusammengehörigkeit von Konvivenz, Dialog und Mission immer wieder neu zu buchstabieren, ist die gegenwärtige und zukünftig bleibende Aufgabe.

⁴¹ S. www.oikoumene.org/de/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes?set_language=de.

⁴² *Gemeinsam für das Leben*, Einleitung. – Geevarghese Coorilos geht in seinem Beitrag ausführlicher auf die Geschichte wie auch den Inhalt dieser Missionserklärung ein, s. u. 25ff.

Geevarghese Coorilos

Ökumenische Missionstheologie – gestern, heute, morgen

Eine Perspektive der Kommission für Weltmission und Evangelisation des ÖRK¹

Es war das Engagement für die Belange der Weltmission und Evangelisation, das zum Entstehen der modernen ökumenischen Bewegung führte (Edinburgh 1910). Die Ökumene ist seither immer auch von der Agenda von Mission und Evangelisation ganz wesentlich beeinflusst worden. Und die Missionstheologie ist wiederum seit 1910 ökumenischer geworden. Eine ökumenische Missionstheologie hat sich seither stetig weiterentwickelt und hat die ökumenische Agenda beeinflusst, so wie sie ihrerseits von der ökumenischen Agenda beeinflusst worden ist. Mit der neuen Missionserklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen „Gemeinsam für das Leben“² (*Together Towards Life*) wird dieser gegenseitige Einfluss noch deutlicher.

Dieser Beitrag will einen historischen Überblick über die Entwicklung der ökumenischen Missionstheologie seit 1910 und ihren Einfluss auf die Kirchen, die Wissenschaft und die Missionsgesellschaften geben. Er schließt mit einem Ausblick auf die Pläne der ÖRK-Kommission für Weltmission und Evangelisation (*Commission on World Mission and Evangelism – CWME*), im Jahr 2018 in Afrika eine Weltmissionskonferenz zum Thema einer „transformativen Nachfolge“ (*transforming discipleship*) zu organisieren.

1 Ökumenische Missionstheologie von Edinburgh 1910 bis Edinburgh 2010

Mission und Evangelisation sind die Lebenslinien der Kirche. Die ökumenische Missionstheologie fasst diese Lebenslinien in wissenschaftliche Begriffe. Theorie und Praxis einer ökumenischen Mission haben eine lange Entwicklung genommen seit der ersten Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910, in deren Zentrum eine anscheinend fehlende Begeisterung für die Mission und der offensichtliche Mangel an evangelistischem Eifer im Westen standen.³ Mission wurde damals aus einer imperialistischen Geisteshaltung

¹ Der Beitrag ist zuerst erschienen in: Ökumenische Rundschau 65 (2016), 462 – 478. Wir danken für die Abdruckgenehmigung. Übersetzung aus dem Englischen: Wolfgang Neumann.

² Gemeinsam für das Leben, www.missionrespekt.de/fix/files/missionserklaerung-de-wcc.pdf (Abruf: 25.9.2016).

³ Für eine eingehende Darstellung der Geschichte der ökumenischen Missionstheologie seit 1910 siehe: David J. Bosch: *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York 1991; Ken-

wahrgenommen; es ging darum, die Welt der nicht-westlichen „Heiden“ zu erobern und diese in eine nach dem westlichen Modell gestaltete, „zivilisierte“ christliche Welt umzuwandeln.

Obwohl dieses imperialistische, expansionistische „Christentum“-Modell der Mission und Evangelisation weltweit einen langanhaltenden Einfluss auf das ökumenisch-missionstheologische Denken hatte, wurde doch bereits auf der zweiten Weltmissionskonferenz in Jerusalem 1928 die Vorstellung von der Mission als „Eroberung“ als obsolet bezeichnet. Auch das Verhältnis zwischen den „älteren“ und „jüngeren“ Kirchen war dort bereits Gegenstand längerer Diskussionen.

Die folgende Weltmissionskonferenz in Tambaram 1938 war bahnbrechend, weil zum ersten Mal die Pluralität der Wahrheitsansprüche der verschiedenen Religionen von der weltweiten Kirche thematisiert wurde. „Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt“, eine vom Internationalen Missionsrat (IMR) in Auftrag gegebene Studie, beherrschte die Diskussionen in Tambaram. Vorherrschend war eine dialektische Annäherung an andere Religionen, wobei besonders der Aspekt der Diskontinuität betont wurde. Die zentrale Stellung der Kirche in der Mission (kirchenzentrierte Mission) war ein weiterer Schwerpunkt. – Auf der Konferenz in Whitby 1947 stand das Thema „Partnerschaft im Gehorsam“ im Vordergrund.

Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) wurde im darauffolgenden Jahr gegründet. Die folgende Missionskonferenz in Willingen 1952 war von historischer Bedeutung. Sie markierte einen Wandel von einer „kirchenzentrierten Mission“ hin zu einer „missionszentrierten Kirche“. Willingen ist vor allem in Erinnerung geblieben, weil hier der Begriff der *missio Dei* geprägt wurde, ein Missionsparadigma, das einen umfassenden und nachhaltigen Einfluss auf das missionstheologische Denken hatte. David Bosch bemerkt zu diesem Konzept:

„Nach dieser neuen Vorstellung ist Mission nicht primär eine Aktivität der Kirche, sondern ein Attribut Gottes [...] Mission wird als eine von Gott ausgehende Bewegung zur Welt hin angesehen; die Kirche ist Instrument für diese Mission [...] Es gibt die Kirche, weil es die Mission gibt.“⁴

Das Konzept der *missio Dei* beeinflusst den missionstheologischen Diskurs bis heute. Die Missionskonferenz in Achimota 1958 war von Bedeutung, weil hier u. a. der Vorschlag des Zusammenschlusses von IMR und ÖRK diskutiert wurde. Obwohl es Skeptiker gab, die ernste Bedenken wegen der möglichen Schwächung der mis-

neth R. Ross/Jooseop Keum/Kyriaki Avtzi/Roderick R. Hewitt (Hg.): *Ecumenical Missiology. Changing Landscapes and New Conceptions of Mission*, Regnum Edinburgh Centenary Series 35 (2016), 7 – 146; Geevarghese Coorilos: *Towards and Beyond Edinburgh 2010. A Historical Survey of Ecumenical Missiological Developments since 1910*, in: *International Review of Mission* 99 (2010), 6 – 20.

⁴ Bosch: *Transforming Mission* (s. Fußnote 3), 390.

sionarischen Arbeit im Falle eines Zusammenschlusses äußerten, entschied sich die Achimota-Konferenz dann doch für den vorgeschlagenen Zusammenschluss, der auf der Vollversammlung des ÖRK in Neu-Delhi 1961 dann Wirklichkeit wurde. Das starke theologische Argument, dass Kirche und Mission, Ekklesiologie und Missionstheologie zusammengehören, hatte in Achimota überzeugt. Es war eben diese Hoffnung, dass die Belange von Einheit und Mission in der Agenda der weltweiten ökumenischen Bewegung vereint sein würden, die den IMR zum Zusammenschluss mit dem ÖRK bewegte. Und in der Tat ergänzte der ÖRK seine Verfassung, um das missionarische Wesen der Kirche deutlich zum Ausdruck zu bringen.

Seit diesem historischen Zusammenschluss von IMR und ÖRK ist es Privileg und Auftrag der Abteilung für Weltmission und Evangelisation (*Division of World Mission and Evangelism* – DWME) gewesen – die später in Kommission für Weltmission und Evangelisation (CWME) umbenannt wurde –, die Weltmissionskonferenzen für den ÖRK zu organisieren. Als wahre Erbin des IMR führte die CWME die ruhmreiche Tradition der Weltmissionskonferenzen fort.

Die nächste Weltmissionskonferenz fand in Mexiko-Stadt 1963 statt. Sie war die erste von der CWME organisierte Weltmissionskonferenz und hatte das Thema „Mission in sechs Kontinenten“. Die bis dahin kirchenzentrierte Auffassung von Mission wurde durch eine theozentrische Vision der Mission abgelöst, wobei insbesondere die trinitarische Perspektive im Zentrum stand. Man verstand Mission nicht länger als ein Gegenüber von „aussendenden“ und „empfangenden“ Ländern, sondern als ein Geschehen „von überall her bis überall hin“.

Das westliche Modell der Mission wurde von der folgenden Weltmissionskonferenz in Bangkok 1972 – 1973 vollständig infrage gestellt: Hier wurde zu einem „Moratorium“ der Aussendung von westlichen Missionaren in den Rest der Welt aufgerufen. Weiterhin wurden in Bangkok neue Modelle der Partnerschaft in der Mission diskutiert und bejaht und kontextuelle Theologien, sozioökonomische Fragen und solche der Evangelisation thematisiert. Dass Fragen der sozialen Gerechtigkeit einen besonderen Schwerpunkt bildeten, weckte das Misstrauen der „Evangelikalen“, die eine Schwächung der persönlichen Dimensionen der Evangelisation und damit der persönlichen Umkehr befürchteten. Diese evangelikalen Bedenken führten schließlich zur Gründung der vom ÖRK unabhängigen Lausanner Bewegung (*Lausanne Committee for World Evangelization*) im Jahr 1974.

Das Thema der folgenden Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980 war „Dein Reich komme“. Auf dieser Konferenz war der Einfluss der lateinamerikanischen Befreiungstheologie mit ihrer Betonung der „bevorzugten Option für die Armen“ deutlich zu spüren. Die Priorität, die Fragen der sozialen Gerechtigkeit eingeräumt wurde, vertiefte die Kluft zwischen „Ökumenikern“ und „Evangelikalen“ noch mehr. Die Letzteren befürchteten, dass das Streben nach Evangelisation und Kirchenwachstum hier geopfert würde. Der Abstand zwischen beiden Richtungen vergrößerte sich, und es war die-

ses Umfeld, in dem die erste Missionserklärung des ÖRK mit dem Titel „Mission und Evangelisation: Eine ökumenische Erklärung“ (1982) entstand.⁵ Die Erklärung war ein Versuch, die Kluft zwischen der ökumenischen Bewegung und den Evangelikalen in den 1970er Jahren zu überbrücken. Sie war als Konvergenzdokument gedacht, das die Balance halten sollte zwischen gesellschaftlichem Zeugnis und persönlicher Umkehr. Die Erklärung wurde 1982 vom ÖRK angenommen. Sie war von Grund auf trinitarisch ausgerichtet. Dass sie das Reich Gottes in den Mittelpunkt stellte, erleichterte die Integration der prophetischen und persönlichen Dimensionen von Mission und Evangelisation. In dieser Missionserklärung verbanden sich die Dringlichkeit der Umkehr und die Dringlichkeit der kirchlichen Einheit. In vielerlei Hinsicht war diese Missionserklärung tatsächlich ein „echtes Konvergenzdokument“⁶. Die Tatsache, dass die Missionserklärung von 1982 dreißig Jahre lang die offizielle Stellungnahme des ÖRK zur Mission blieb, spricht Bände über die breite Anerkennung, die ihr in all diesen Jahren widerfuhr. Die neue Missionserklärung des ÖRK „Gemeinsam für das Leben“ wurde nicht erarbeitet, um die Erklärung aus dem Jahr 1982 zu ersetzen, sondern um auf ihr aufzubauen angesichts der Veränderungen in der Welt.

Die Herausforderungen durch die religiöse Pluralität und ihre Implikationen für die christlich-missionstheologische Auffassung von der Erlösung waren Gegenstand tiefgreifender Diskussionen auf der Missionskonferenz in San Antonio 1989, deren Thema „Mission in der Nachfolge Christi“ war. Die Konferenz bekräftigte zwar, dass der einzige Weg zur Erlösung für Christen Jesus Christus sei, gestand aber zugleich zu, dass man Gottes erlösender Gnade keine Grenzen setzen könne und dass deshalb die Spannung zwischen beidem nicht lösbar sei.

Die Weltmissionskonferenz in Salvador de Bahia 1996 eröffnete eine wichtige Debatte über „Evangelium und Kultur(en)“, die weitreichende Auswirkungen auf die weitere Missionstheologie und die Fragen von Inkulturation und Indigenisation haben sollte. Die Konferenz machte die kreative Spannung zwischen Kontextualität und Katholizität zum Thema und hob die Bedeutung verantwortlicher Beziehungen in der Mission, insbesondere im Blick auf die Vermeidung jeglichen Proselytismus, hervor. Sie markierte auch das endgültige Ende des „Eurozentrismus“ im ökumenisch-missiologischen Diskurs. Zum ersten Mal in der CWME-Tradition behandelte die Missionskonferenz in Athen 2005 ein pneumatologisches Thema: „Komm Heiliger Geist, heile und versöhne“. Es war auch das erste Mal, dass eine Weltmissionskonferenz in einem überwiegend kirchlich orthodoxen Umfeld stattfand. Die Themen „Heilen“ und „Versöhnen“ wurden hier aus einer pneumatologischen Perspektive reflektiert. Athen war auch ein ernsthafter Versuch,

⁵ Siehe z. B. unter https://difaem.de/fileadmin/Dokumente/Publikationen/Dokumente_AErztliche_Mission/mission_und_evangelisation.pdf (Abruf: 25.9.2016).

⁶ Jacques Matthey: Milestones in Ecumenical Missionary Thinking from the 1970s to the 1990s; in: International Review of Mission 88 (1999), 296.

die unterschiedlichen missionarischen Ansätze der *missio Dei* und der *missio ecclesiae* miteinander zu versöhnen.

Obwohl die als Jubiläumsfeier in Edinburgh 2010 abgehaltene Missionskonferenz keine von der CWME organisierte Weltmissionskonferenz war, war die CWME als Mitorganisatorin stark beteiligt. „Christus heute bezeugen“ hieß das zentrale Thema der Konferenz, die vor allem eine Feier von 100 Jahren ökumenischer Mission in Theorie und Praxis war. Ein breit gefächelter Studienprozess mit umfassenden Analysen missionarischer Fragestellungen im Vorfeld der Konferenz bildete einen der Höhepunkte. Der „Gemeinsame Aufruf“ der Edinburgh-Konferenz 2010 zeigte, wie Jooseop Keum anmerkt, dass Positionen, die seit Jahrzehnten vom ÖRK vertreten worden waren, nun Allgemeingut geworden waren: *missio Dei*, Bevollmächtigung und Demut, die gesamte Schöpfung als der Geltungsbereich der Mission, die Ganzheitlichkeit des Evangeliums, Einheit und Mission, Mission von überall her bis überall hin.⁷

Die CWME konnte aufgrund ihrer Beteiligung an der gemeinsamen Konferenz in Edinburgh selbst keine eigene Weltmissionskonferenz 2010 abhalten, ein gewisser Ausgleich war aber die von ihr organisierte Tagung in Manila 2012 im Vorfeld der ÖRK-Vollversammlung in Busan (2013). In Manila wurde erstmals der Entwurf der neuen Missionserklärung „Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten“ zur kritischen Reflexion vorgestellt. Diese Fassung wurde dann überarbeitet und vom ÖRK-Zentralausschuss in Kreta 2012 einmütig angenommen. Während der Vollversammlung in Busan wurde die neue Missionserklärung dann formell auf einer Plenarsitzung vorgestellt.

Das ökumenische Missionsdenken hat also seit Edinburgh 1910 einen weiten Weg zurückgelegt. Es gab weitreichende Veränderungen und „seismologische Beben“. Kolonialistische Formen der Mission und Evangelisation wurden abgelöst von postkolonialen Paradigmen; klassische Formen des missionstheologischen Diskurses wurden ersetzt durch kontextuelle Formen; eurozentrisches und monolithisches Denken und die entsprechende missionarische Praxis wurden ersetzt durch polyphone Ausdrucksformen der Missionstheologie und -praxis.

2 Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten

Wie bereits erwähnt, hatte es nur eine offizielle Missionserklärung des ÖRK (1982) seit dem Zusammenschluss des IMR mit dem ÖRK (1961) gegeben. Obwohl vieles aus der Missionserklärung von 1982 noch gültig war, erforderten die umfassenden globalen

⁷ Vgl. Jooseop Keum: *Together in God's Mission: The Prospects for Ecumenical Missiology*; in: Ross u. a. (Hg.): *Ecumenical Missiology* (s. Fußnote 3), 567.

Veränderungen seit den 1980er Jahren einen neuen Blick auf die globale Situation und die Auswirkungen für die weltweite Mission und Evangelisation. Die radikalen weltweiten Veränderungen in der Demografie des Christentums wurden in diesem Zusammenhang als einer der Hauptfaktoren benannt. Der Schwerpunkt des Christentums hatte sich vom globalen Norden in den globalen Süden verlagert. Die Globalisierung, die zunehmende Säkularisierung und die Migration wurden ebenfalls als signifikante Veränderungen im globalen Kontext angesehen. Der Aufstieg der pentekostalen und charismatischen Kirchen und neuer Formen von Kirchesein waren weiterer Ansporn zur Revision von Missionstheologie und Ekklesiologie.

Die CWME nahm diese Herausforderung sehr ernst und begann unmittelbar nach der ÖRK-Vollversammlung in Porto Alegre (2006) mit dem Projekt einer neuen Missionserklärung des ÖRK. Nach einem anstrengenden Prozess wiederholter Revisionen wurde die neue Missionserklärung „Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten“ (*Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes – TTL*) dann schließlich in Busan 2013 als die neue Missionserklärung des ÖRK angenommen und verabschiedet. Der neuen Missionserklärung (TTL) geht es darum, „eine Vision, Konzepte und Wegweisungen für ein neues Verständnis und eine erneuerte Praxis der Mission und Evangelisation in sich verändernden Kontexten zu entfalten“⁸. TTL soll den Mitgliedskirchen und Missionsgesellschaften dabei helfen, ihr kirchliches und soziales Umfeld aus einer aktuellen, kontextuellen und missionstheologischen Perspektive zu verstehen. Und es besteht die Hoffnung, dass sie aufgrund ihres Ziels, die seit 1982 veränderte und sich verändernde kirchliche Landschaft des globalen Christentums zu begreifen, einen spürbaren Einfluss auf das Leben der Kirchen haben wird. Im Folgenden einige der hervorstechendsten Merkmale von TTL.

2.1 Lebenszentrierte Mission

„Ich bin gekommen, damit sie das Leben und volle Genüge haben sollen“ (Joh 10,10) ist die biblische Grundlage von TTL. Die Erklärung geht davon aus, dass das Ziel von Gottes Mission die Fülle des Lebens ist. Das Leben wird hier ganzheitlich gesehen unter Einbeziehung der biologischen, physischen, gesellschaftlichen, ökologischen und eschatologischen Dimensionen des Lebens. Aus einer trinitarischen Perspektive wird Leben als etwas beschrieben, das durch die „trinitarischen Werte“ Gleichheit, Würde, Teilhabe und Gerechtigkeit definiert wird. Das so gesehene Leben steht für TTL im Gegensatz zu der Vision eines „Lebens im Überfluss“, die der globale Markt vertritt, ein luxuriöses Leben einer kleinen Minderheit auf Kosten der großen Mehrheit. Das von der trinitarischen Ökonomie der Gerechtigkeit und Teilhabe abgeleitete

⁸ Gemeinsam für das Leben (s. Fußnote 2), Einleitung.

trinitarische Leben steht im Gegensatz zur konsumistischen Sicht des Lebens, die die neoliberale Ökonomie des offenen Marktes vertritt, die den Reichen nutzt und den Armen schadet. Darum ist TTL ganz unzweideutig in seiner Ablehnung der absolutistischen „Ideologie des Mammon“, die das kapitalistische neoliberale Wirtschaftssystem propagiert. Eine Wirtschaft, die auf der Diktatur des Mammon basiert, ist gegen das Leben gerichtet und deshalb gegen den Gott des Lebens. In TTL heißt es:

„Die Negation des Lebens kommt einer Verleugnung des Gottes des Lebens gleich. Der dreieinige Gott lädt uns zur Teilnahme an seiner Leben spendenden Mission ein und schenkt uns die Kraft, Zeugnis von der Vision eines Lebens in Fülle für alle angesichts des neuen Himmels und der neuen Erde abzulegen.“⁹

Indem TTL lebenszentriert ist, ist es auch schöpfungszentriert. Die Missionstheologie von TTL setzt bei der Schöpfung an. Die *missio Dei* beginnt mit dem Schöpfungsakt Gottes und setzt sich in den Akten der Neuschöpfung fort. Wie wir gesehen haben, umfasst das Leben für TTL das Leben in seiner Gesamtheit, einschließlich des nichtmenschlichen Lebens in der Natur. Für TTL ist das Evangelium „eine gute Nachricht für jeden Teil der Schöpfung und jeden Aspekt unseres Lebens und unserer Gesellschaft“¹⁰. Das Besondere an der missiologischen Schöpfungstheologie von TTL ist, dass sie der Natur, die nicht bloß Objekt menschlicher Mission ist, ebenfalls ein missionarisches Handeln zuspricht. Vielmehr hat die Schöpfung selbst *eine Mission im Blick auf die Menschheit*. Es gibt viele Beispiele in der Bibel, wo die Natur und ihre Ressourcen als Kräfte von Gottes Mission der Heilung handeln (die Geschichte in Joh 9, wo Jesus den Blindgeborenen mit Naturmitteln heilt, ist ein gutes Beispiel dafür, wie die Schöpfung an der Mission mitwirkt). Die Missionstheologie von TTL transzendiert also den Anthropomorphismus. Die Schöpfung wird hier „Gottes Missionsteam“, wie Elizabeth Theokritoff sagen würde.¹¹

2.2 Mission des Heiligen Geistes

Die in TTL formulierte Missionstheologie basiert auf dem Sein und Werden der Person des Heiligen Geistes innerhalb der Heiligen Trinität. Mission ist deshalb Teilhabe am Wirken des Heiligen Geistes. Ein großer Teil der protestantischen Theologie und Missionstheologie vertrat ja einen christozentrischen Universalismus, und folglich war für sie die „Ökonomie des Heiligen Geistes“ oftmals Nebensache. TTL hat erfolgreich die

⁹ Ebd., Abschn. 1.

¹⁰ Ebd., Abschn. 4.

¹¹ Elizabeth Theokritoff: *God's Creation as Theme of Missionary Witness. An Orthodox View*, in: Lukas Vischer (Hg.): *Witnessing in the Midst of Suffering Creation*, Geneva 2007, 116.

Bedeutung der Pneumatologie für die Missionstheologie wieder ins rechte Licht gerückt. Die Missionserklärung von 1982 stellte mit einer zutiefst christozentrischen Emphase die „Mission in der Nachfolge Christi“ in den Mittelpunkt. Die pneumatologische Perspektive, so würde Kirsteen Kim argumentieren, soll jedoch nicht die christologische Sichtweise ersetzen, sondern sie ergänzen.¹² In diesem Sinne ist TTL kein Ausdruck der Diskontinuität, sondern der Kontinuität, da die Mission des Heiligen Geistes in TTL im Rahmen der *missio Dei* innerhalb eines umfassenderen trinitarischen Gesamtbildes verankert ist.

Die pneumatologische Perspektive in TTL führt zu einer Missionstheologie, in der es nicht in erster Linie um Strategien oder Methoden der Mission und Evangelisation geht, sondern eher um Spiritualität und Lebensorientierung, „denn ich muss es tun“ (1. Kor 9,16). Mission wird hier als transformative Spiritualität definiert. Dem ontologischen Modus der Mission wird in TTL besondere Beachtung geschenkt, denn christliches Zeugnis ist nicht nur, was wir in der Mission *tun*, sondern auch, *wie* wir die Mission *leben*. Es ist dies eine Missionstheologie, die dafür eintritt, dass zwischen dem, was wir predigen, und dem, was wir in unserem Leben tun, keine Diskrepanz bestehen sollte.

Ein anderer wichtiger Aspekt der Pneumatologie, der in TTL zum Tragen kommt, ist der, dass der Person des Heiligen Geistes Individualität und eine unabhängige Identität zugesprochen wird. Anders als im Modell der *historischen Pneumatologie*, in dem der Heilige Geist als Beauftragter Christi zur Erfüllung der Mission gesehen wird und er völlig abhängig von der Person Christi ist, folgt TTL dem Modell der *eschatologischen Pneumatologie*, das die individuelle Identität der Person des Heiligen Geistes bejaht. Diese trinitarische, eschatologische Pneumatologie vermeidet den Reduktionismus des Christomonismus. Hier steht die Ökonomie des Heiligen Geistes neben der Ökonomie des Wortes/Christus. Die Ökonomie des Heiligen Geistes kann innerhalb der Missionstheologie auch eine Perspektive eröffnen, die den interreligiösen Dialog und die Entwicklung von Beziehungen erleichtert. „Der Geist weht, wo er will“ (Joh 3,8), und wir können dem Wirken des Heiligen Geistes keine Grenzen setzen. Der „ungebundene Geist“ kann nicht gezähmt oder von irgendeinem Glauben oder irgendeiner Kultur privatisiert werden. Darum stellt TTL mit Nachdruck fest, dass es „Teil unserer Mission [ist], in jeder Kultur und in jedem Kontext Leben spendende Weisheit anzuerkennen, zu respektieren und in unsere Arbeit einzubeziehen“, und dass „verschiedene Formen der Spiritualität, die dem Leben verpflichtet sind, ihren eigenen Wert und ihre eigene Weisheit haben. Daher macht authentische Mission den ‚Anderen‘ zum Partner und nicht zum ‚Objekt‘ der Mission“.¹³ – Es muss jedoch zugegeben werden, dass TTL zu

¹² Vgl. Kirsteen Kim: Responding to the Changed Landscape of the 21st Century. The Process and Content of Together Towards Life; in: Ross u. a. (Hg.): Ecumenical Missiology (s. Fußnote 3), 382.

¹³ Gemeinsam für das Leben (s. Fußnote 2), Abschn. 93.

der Frage der interreligiösen Beziehungen nicht viel Zeit und Energie investiert hat und dies daher einer der Hauptbereiche für zukünftige Arbeit bleibt.

2.3 Mission von den Rändern her

Für die Missionserklärung von 1982 bildeten die Armen das entscheidende Kriterium für die Glaubwürdigkeit und Wirksamkeit der Mission. Die Beziehungen der Kirchen zu den Marginalisierten waren demnach nicht einfach nur eine Frage der sozialen Ethik, sondern der Treue zum Evangelium selbst. Jesus Christus demonstrierte diese zentrale Bedeutung, indem er zu den Marginalisierten ging, bis zu dem Punkt, dass er „draußen vor dem Tor“ starb (Hebr 13,12).¹⁴ „Mission von den Rändern her“ in TTL geht aber über diese Perspektive der klassischen Befreiungstheologie hinaus.

„Mission von den Rändern her“ (Abschn. 36 – 54) ist mit Sicherheit der Teil, der TTL besonders auszeichnet. Er beginnt mit der Feststellung, dass Mission von den Rändern her (*Missions from the Margins*, ab hier mit MFM abgekürzt) die befreiende Mission des Heiligen Geistes (Lk 4) ist und ein neues Verständnis der Machtverhältnisse und von Gottes Bund mit den Marginalisierten erfordert. MFM repräsentiert deshalb eine gegenkulturelle Missionstheologie und eine alternative missionarische Bewegung. Mission wird nicht mehr als eine Einbahnstraße begriffen, in der der reiche und mächtige globale Norden die einzigen Akteure stellt und die Armen und der globale Süden die bloßen Empfänger der Mission sind. „Zentrum“ und „Ränder“ sind deshalb terminologische Mittel, um Machtbeziehungen in der Mission zu kritisieren. Das ist wichtig, weil Geld, Macht und Mission stets Seite an Seite gegangen sind. Was TTL und MFM wirklich zu einer subversiven Missionstheologie macht, ist die Tatsache, dass in MFM die Marginalisierten zu Handelnden in der Mission werden. Es handelt sich also um eine Missionstheologie, in der die bis dahin Empfangenden der Mission ihren Status als Subjekte und Initiatoren der Mission reklamieren. Es ist eine Infragestellung der traditionellen missiologischen Auffassung, dass Mission stets von den Mächtigen hin zu den Machtlosen erfolgt, von den Reichen zu den Armen, vom globalen Norden in den globalen Süden, vom Zentrum zu den Rändern. TTL kehrt dies um und stellt fest:

„Menschen am Rande haben eigene Handlungsoptionen und sehen oft, was außerhalb des Blickfeldes von Menschen im Zentrum liegt.“¹⁵

TTL hebt auch die besonderen epistemologischen Fähigkeiten der Marginalisierten hervor. Es ist die besondere Gabe der Marginalisierten zu unterscheiden, was dem Leben

¹⁴ Vgl. Deenabandhu Manchala: *Margins*, in: Ross u. a. (Hg.): *Ecumenical Missiology* (s. Fußnote 3), 310.

¹⁵ *Gemeinsam für das Leben* (s. Fußnote 2), Abschn. 38.

dient und was es zerstört. Der Schmerz und die Mühen des täglichen Lebenskampfes der Marginalisierten geben ihnen die besondere Fähigkeit, den Gott des Lebens und auch diejenigen Kräfte zu erkennen, die ihnen das Leben verwehren. In diesem Sinne geht MFM über das konventionelle befreiungstheologische Modell einer „Option für die Armen“ hinaus. Es handelt sich hier nicht um eine Mission zu den Rändern hin oder eine Mission *für* die Armen, sondern um eine Mission *durch* die Marginalisierten. MFM ist sicherlich die am stärksten diskutierte Perspektive von TTL. Einer der Hauptkritikpunkte an MFM, hauptsächlich aus dem globalen Norden kommend, ist, dass die Semantik von „Zentrum“ und „Rändern“ in TTL nicht differenziert und problembewusst gesehen werde. Manche sehen sogar die Gefahr eines „umgekehrten Orientalismus“ in diesem Paradigma und halten die Kritik am globalen Norden und seiner Missionsgeschichte nicht für ausgewogen. Deenabandhu Manchala, einer der Hauptautoren dieses Abschnittes von MFM, antwortet auf diese Kritiken mit der Bemerkung, der Begriff „Ränder“ sei in der Tat ein relativer und hänge von der jeweiligen Wahrnehmung und Interpretation ab. Man könne durch den Rekurs auf die Semantik auch die Ursachen und die Dynamik der Marginalisierung überdecken, das Gesicht der Macht wie auch das der Opfer. Der fortwährende Bezug auf die „Mission von den Rändern her“ ohne dieses Bewusstsein könne die Marginalisierten abwerten, Bevormundung fördern und seinerseits die Ursachen der Marginalisierung verschleiern – auf deren Kern das Konzept ja abziele.¹⁶

Bei MFM geht es also nicht um Akte der Wohltätigkeit für die Marginalisierten. Es geht nicht einmal um eine befreiende Mission für die Ränder. Es geht um die Marginalisierten selbst (die marginalisierten Menschengruppen und den globalen Süden im Allgemeinen), die zu Subjekten und Handelnden der Mission werden. Das bedeute, so Manchala, die wie es scheint endlosen Vorschriften zur Mission beiseite zu schieben und sich mit der großen Welt der marginalisierten Menschen zu verbinden, unter denen Gott gegenwärtig ist, in ihren Seufzern und Schreien nach Leben und Gerechtigkeit. Die Letzten, die Verlorenen und die Geringsten waren die VIPs für Jesus Christus und für seine Mission. So solle es auch für die Kirche sein.¹⁷

TTL hat eine noch nie dagewesene, die Grenzen von Kulturen, Kontexten und Konfessionen überschreitende Aufmerksamkeit und Zustimmung erfahren. Keine andere Erklärung des ÖRK hat in der jüngeren Geschichte des Ökumenischen Rates eine solche Anerkennung bekommen. Kein Wunder also, dass der ehemalige ÖRK-Generalsekretär Konrad Raiser von TTL als „dem bedeutendsten ÖRK-Dokument der letzten 25 Jahre“ sprach. Der gegenwärtige Generalsekretär des ÖRK, Olav Fykse Tveit, nannte TTL „ein großes Geschenk an den ÖRK, seine Mitgliedskirchen und an unsere vielen Partner“.

¹⁶ Vgl. Manchala, *Margins* (s. Fußnote 14), 312.

¹⁷ Vgl. ebd., 319.

Die CWME hat 150 individuelle Stellungnahmen zu dem Text erhalten. Dies deutet auf das weltweite Interesse hin, das TTL hervorgerufen hat. Der Text ist bis jetzt in 20 Sprachen übersetzt worden, und weitere Übersetzungen sind in Arbeit. Weltweite missionarische Institutionen wie die „Global Ministries“ der methodistischen Kirche (GBGM) und das Evangelische Missionswerk in Deutschland (EMW) haben bereits Bücher und Studienführer zu TTL veröffentlicht. Die CWME ist gegenwärtig dabei, Curricula für die missionarische Ausbildung vorzubereiten, die auf den TTL-Aussagen beruhen. Ein neuer Band von „Ecumenical Missiology: Changing Landscapes and Conceptions of Mission“¹⁸ ist gerade erschienen, mit Kapiteln zur Geschichte der ökumenischen Missionstheologie seit 1910, zu den Hauptthemen der Weltmissionskonferenzen und zu TTL. Der letzte Teil des Buches enthält kritische Überlegungen zu TTL aus verschiedenen konfessionellen, kontextuellen und theologischen Perspektiven. Verschiedene Mitgliedskirchen, nationale und regionale Kirchenräte und theologische Institutionen haben bereits Seminare zu TTL veranstaltet, und dieser Trend setzt sich mit großer Begeisterung fort. Es gibt eine breite Zustimmung zu der neuen Perspektive der Pneumatologie, insbesondere zu den neuen Einsichten hinsichtlich einer Mission als transformativer Spiritualität. Die Zusammengehörigkeit von Einheit und Mission, die in TTL klar ausgesprochen wird, hat ebenfalls viel Zustimmung erfahren. Vielleicht ist das neue Paradigma einer „Mission von den Rändern her“ die Ursache, warum TTL gleichzeitig so populär und so kontrovers ist. Wie bereits erwähnt, wurde von manchen die Kritik am Westen, der westlichen Mission und den neoliberalen ökonomischen Modellen in TTL als zu undifferenziert und sogar als unfair empfunden. Es gibt aber auch andere, die denken, dass dies gerade die stärksten Abschnitte des ganzen Dokuments sind. Die Semantik von „Zentrum“ und „Rändern“ hat zu lebhaften Diskussionen in der Wissenschaft geführt. Es bleibt jedoch die Tatsache, dass MFM und seine Sicht von Mission das prophetischste und fortschrittlichste Element in TTL ist. Es gibt zweifellos, wie mit Recht festgestellt wurde, einige Lücken in TTL, so hinsichtlich der Themen Gendergerechtigkeit, interreligiöser Dialog, Säkularisation und Fragmentierung sowie deren Auswirkungen auf die heutige Mission und Evangelisation. Um diese Leerstellen zu schließen, hat die CWME eine MFM-Arbeitsgruppe eingerichtet, die sich diesen Fragen missionstheologisch widmen soll. Missionarische Ausbildung ist ein weiteres Gebiet, auf dem sich die CWME durch ihre Arbeit im Bereich der Evangelisation engagiert, insbesondere durch das Programm „Explorations in Evangelism“, vormals „Schools of Evangelism“.

¹⁸ Ross u. a. (Hg.): Ecumenical Missiology (s. Fußnote 3).

2.4 Transformative Nachfolge: CWME nach TTL

Die CWME möchte die neue Energie und die Begeisterung aufnehmen und erhalten, die TTL unter den Mitgliedskirchen des ÖRK, in der römisch-katholischen Kirche, in pentekostalen und charismatischen Kirchen sowie in internationalen Missionseinrichtungen und sonstigen dem ÖRK verbundenen Institutionen ausgelöst hat. Auf seiner Tagung in Trondheim/Norwegen 2016 hat der Zentralausschuss des ÖRK den Vorschlag der CWME formell angenommen, eine Weltmissionskonferenz 2018 in Tansania abzuhalten. Die CWME ist beauftragt, alle zehn Jahre eine Weltmissionskonferenz zu organisieren. Die vorgeschlagene Missionskonferenz in Tansania ist als „vielgestaltige Veranstaltung“ gedacht, die „freudiges Zeugnis in Wort und Tat für Jesus Christus und sein Evangelium“ beinhalten soll, ebenso das „Engagement für Gerechtigkeit und Versöhnung unter allen Menschen und in der ganzen Schöpfung [...] die Suche nach neuen Wegen, Gottes Mission in der Welt treu zu bleiben, unter der Leitung des Heiligen Geistes“.¹⁹

Es ist von Bedeutung, dass die nächste Weltmissionskonferenz in Tansania, Afrika, stattfinden wird. Seit 1958 (Achimota, Ghana) hat es keine Weltmissionskonferenz mehr in Afrika gegeben. Der Schwerpunkt des globalen Christentums liegt jetzt im globalen Süden, insbesondere in Afrika. Folglich ist es sinnvoll und an der Zeit, dass die Weltmissionskonferenz in Afrika stattfindet.

„Moving in the Spirit: Called to Transforming Discipleship“ wird das Thema der nächsten Weltmissionskonferenz sein. Die biblische Grundlage des Themas ist Gal 5,25: „Wenn wir im Geist leben, so lasst uns auch im Geist wandeln.“ Ein geistzentriertes/pneumatologisches Thema wird von großer Bedeutung im afrikanischen Umfeld sein, denn Afrika repräsentiert einen Kontext, in dem der Geist lebendig ist und Leben in die Kirche haucht. Die pneumatologische Emphase des Themas passt auch sehr gut zur geistzentrierten Missionstheologie von TTL. Dies wird auch die Möglichkeit eröffnen, so hofft die CWME, die verbleibenden Lücken wie die pneumatologischen Implikationen hinsichtlich des interreligiösen Dialogs und der Gendergerechtigkeit zu schließen.

3 Schlussbemerkungen

Wie diese Ausführungen zeigen, hat sich die ökumenische Missionstheologie seit Edinburgh 1910 stetig weiterentwickelt. Am auffälligsten in der Entwicklungsgeschichte der ökumenischen Missionstheologie ist vielleicht die immer wiederkehrende Spannung zwischen „Evangelikalen“ und „Ökumenikern“, insbesondere hinsichtlich der leidigen Alternative des Vorrangs von entweder persönlicher Evangelisation oder sozialer Ge-

¹⁹ Aus dem Vorschlagstext der CWME für eine Weltmissionskonferenz, vorgetragen und angenommen auf der Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK in Trondheim, 2016.

rechtigkeit. Es gab Augenblicke auf dieser Reise, in denen die Gegensätze sehr scharf zutage traten und beide Richtungen sogar getrennte Wege gingen. Die ungesunde Polarisierung zwischen diesen beiden „Lagern“ hat wiederholt der Moral, der Kreativität und der Glaubwürdigkeit *beider* Richtungen geschadet. Eines der großen Verdienste der neuen Missionserklärung des ÖRK (TTL) ist es, dass sie diese Kluft überbrücken und die Polarisierung überwinden konnte: Evangelikale und Ökumeniker waren fähig, sich zusammenzusetzen und gemeinsam die neue Missionserklärung zu erarbeiten. Die CWME ist entschlossen, in ihrer zukünftigen Arbeit auf dem Erreichten aufzubauen, insbesondere im Hinblick auf die Planung und Organisation der nächsten Weltmissionskonferenz in Tansania 2018. „Transformative Nachfolge“, das Thema der Konferenz, hat das Potenzial, beide Richtungen, die ökumenische und die evangelikale, zusammenzuführen in Gottes Mission: *Gemeinsam für das Leben*.

Kai Funkschmidt

Missionsverzicht als Dialogvoraussetzung?

Anmerkungen zum kirchlichen Islamdialog

Missionskritik ist kein neues Phänomen. Sie ist so alt wie die Mission. Schon im Jüngerkreis gab es Auseinandersetzungen über die richtigen Zielgruppen, und sogar Jesus spottete über die Auslandsmission der Pharisäer (Mt 23,15). Ebenso war die moderne Missionsbewegung seit ihrem Anfang von Zweifeln und Kritik begleitet, nicht zuletzt vonseiten der Amtskirchen. In ihrer modernen Gestalt wird solche Kritik unter anderem als Frage nach dem Verhältnis von „Mission und Dialog“ formuliert. Abgesehen vom Sonderfall des Judentums zeigt sich die Missionskritik nirgends so klar wie beim Verhältnis zum Islam. Auch das ist nicht neu.

Der aus Gambia stammende amerikanische Missionstheologe Lamin Sanneh (geb. 1942) erzählt in seiner Autobiografie von seinem Übertritt vom Islam zum Christentum 1960. Sein Taufwunsch löste Peinlichkeit aus. Der örtliche methodistische Missionar, ein Engländer, reagierte mit größter Verlegenheit und bat den jungen Mann, die Sache noch einmal zu überdenken. Bei der Gelegenheit solle er auch gleich erwägen, ob er nicht lieber katholisch werden wolle.¹ Nahm der Missionar an, dass die katholischen Kollegen weniger ängstlich oder weniger skrupelhaft sein würden als er selbst? Sanneh fühlte sich von der Erfahrung gedemütigt.² Erst als er, von der katholischen Katechese enttäuscht, ein Jahr später wieder vorstellig wird, wird er getauft – freilich nicht ohne den Hinweis, dass die methodistische Taufe auch katholischerseits anerkannt werde. Die Taufe hat die erwartete Konsequenz: Sannehs Familie bricht mit dem damals Achtzehnjährigen.

¹ Man muss allerdings berücksichtigen, dass uns die Perspektive des methodistischen Missionars nicht bekannt ist. Mahatma Gandhi berichtet in seiner Autobiografie: „In those days Christian missionaries used to stand in a corner near the high school and hold forth, pouring abuse on Hindus and their gods. I could not endure this. I must have stood there to hear them once only, but that was enough to dissuade me from repeating the experiment“ (Mahatma Gandhi: My Experiment with Truth, Ahmedabad 1927, 24). Allerdings erzählte der zu jener Zeit einzige in der Stadt Porbandar befindliche Missionar, der Anglikaner H. R. Scott, viele Jahre später zu dieser Passage in Gandhis Autobiografie, ihm sei unklar, wen Gandhi gemeint haben könnte, er jedenfalls habe nie in der Straße gepredigt und schon gar nicht höhnisch über Hindu-Götter geredet. Ein Beispiel dafür, wie bisweilen populäre Literatur bestimmte Zerbilder von Mission verbreitet (vgl. Otto Wolff: Mahatma und Christus, Berlin 1955, 35f).

² „When at the age of 18 I approached a Methodist church in the Gambia with a request for baptism, thus signaling my conversion to Christianity from Islam, the resident senior minister, an English missionary, responded by inviting me to reconsider my decision. And, while I was at it, he said, I should also consider joining the Catholic Church. My conversion obviously caused him acute embarrassment, and I was mortified on account of it“ (Sanneh: Christian Mission and the Western Guilt Complex, 1987).

Die EKD-Internetseite listet zwischen 1974 bis 2016 nicht weniger als 74 kirchliche Dokumente auf, die sich im weitesten Sinne mit dem Zusammenleben mit dem Islam befassen. Anfangs in ein- bis zweijährigen Intervallen publiziert, steigerte sich die Produktion bald zu einer Flut mit bis zu sechs Publikationen pro Jahr, sichtbarer Ausweis eines sich immer wieder und immer stärker auf die Tagesordnung setzenden Themas. Das Stichwort „Dialog“ taucht im Titel dieser 74 Dokumente elfmal, „Mission“ hingegen nur ein einziges Mal auf – und auch dort nur in der Kombination „Mission und Dialog“.³ Ähnlich ist der Befund, vergleicht man die EKD-Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“ (2006) mit dem neun Jahre später erschienenen Nachfolgedokument „Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive“.⁴ Noch 2006 ging es im gesamten Text immer wieder sowohl um „Dialog“ wie pointiert auch um „Mission“. Dagegen findet sich 2015 der „Dialog“ zwar überall, die „Mission“ aber taucht nur noch in einem einzigen Kapitel auf. Sie wird dort vor allem in Hinblick auf ihre problematischen Gestalten und möglichen Gefahren verhandelt.

So wie der Finanzplan einer Kirche mehr über ihre Theologie verrät als ihr Glaubensbekenntnis, zeigen diese Beispiele, dass die vermeintlichen „Neuentdeckungen“ und „Wiederbesinnungen auf die Mission“, die es in der EKD in den letzten Jahren ausweislich diverser Synodenthemen gab, eher skeptisch beäugte Strohfeuer als Aufbrüche waren. Mission bleibt auch innerkirchlich weithin ein belasteter Begriff und eine ungeliebte – ja, was eigentlich? Eine Aktivität? Eine Haltung? Eine selbstverständliche Dimension der Kirche unter anderen?

Insbesondere an der realen Begegnung mit Muslimen, wie sie von den beruflichen und ehrenamtlichen kirchlichen Dialogengagierten betrieben wird, ging die angebliche Missionsrenaissance vorüber. Beauftragte für den christlich-islamischen Dialog, deren übergeordnete Dienststellen „Mission“ im Namen tragen, versuchen gelegentlich, diese Anbindung zu entschuldigen und manchmal auch zu verschleiern.⁵ Weil „Mission“ beim Gegenüber Anstoß erregen könnte, versteckt man sich damit so gut es geht – un-

³ Evangelische Kirche im Rheinland (Hg.): Mission und Dialog in der Begegnung mit Muslimen (2001). Dieses Dokument wurde durch die Arbeitshilfe von 2015 ersetzt.

⁴ Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.): Klarheit und gute Nachbarschaft (2006); Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.): Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive (2015). Zu „Klarheit und gute Nachbarschaft“ sowie zu den heftigen Reaktionen vgl. Friedmann Eißler in diesem Band, 14 – 17.

⁵ Ein beliebig herausgegriffenes Beispiel (das aber immerhin vom derzeitigen EKD-Beauftragten für christlich-islamischen Dialog verantwortet wurde): Die aktuelle Arbeitshilfe der Nordkirche „Gute Nachbarschaft leben“ (Zentrum für Mission und Ökumene [Hg.], 2013) entschuldigt die Ansiedlung des Islam-Dialogreferats im „Zentrum für Mission und Ökumene“ so: „Sie lässt sich aus heutiger Sicht allein aus einem in neuerer Zeit gewandelten Missionsverständnis heraus sowie aufgrund der langjährigen internationalen, kulturübergreifenden und ökumenischen Arbeit des Hauses insgesamt begründen“ (10). Ansonsten erwähnt das Papier auf 88 eng bedruckten Seiten das angebliche kirchliche Herzstück „Mission“ nur noch ein einziges Mal und auch da ausschließlich in negativer Abgrenzung (18).

beschadet zahlloser Bekundungen der deutschen und ökumenischen Christenheit, wie untrennbar die Mission zum Kern des Wesens der Kirche und des Glaubens gehöre. Hier herrscht seit langem fast unisono eine Überzeugung vor, die Dialog und Mission nicht als untrennbare Facetten einer ganzheitlichen kirchlichen Sendung sieht, sondern als Alternativen, von denen der Dialog in aller Regel als theologisch besser begründet oder sogar, weil „friedensförderlicher“, als moralisch höherwertig gilt.

Wenn also 2015 ein Text der Evangelischen Kirche im Rheinland (EKiR) erstmals explizit die „strategische Mission“ unter Muslimen „entschieden“ ablehnt, so spricht sie damit nur das offen aus, was beim kirchlichen Umgang mit dem Islam ohnehin seit langem überwiegende Praxis ist und sich sinngemäß auch in vielen anderen kirchlichen Lebensäußerungen zeigt. Sie schafft damit dankenswerte Klarheit – und legt von der tiefen Krise einer Kirche Zeugnis ab, die noch wenige Jahre zuvor bei der Erörterung ihres Verhältnisses zum Islam sagte: „Der biblische Befund ist eindeutig: Mission ist eine Grundbestimmung christlicher Existenz. Mission ist bestimmend für die gesamte Existenz der Christen.“⁶

Der folgende Text betrachtet einige der Begründungen und Auswirkungen dieser theologischen Entscheidungen zum Verhältnis von Dialog und Mission in der Begegnung mit Muslimen. Dabei zeigen sich eine Idealisierung des Dialogs und eine fast ausschließlich negative Bezugnahme auf die Mission unter Verwendung typischer Argumentationsmuster, die populäre Vorurteile gegen die Mission unreflektiert reproduzieren unter Auslassung anderer Realitäten, die der eigenen Absicht entgegenstehen.

1 Dialog trumpft Mission

Die Arbeitshilfe hat vor allem mit ihrer Aussage für Diskussionen und Widerspruch gesorgt, dass „strategische Mission“ unter Muslimen „dem Geist und Auftrag Jesu Christi“ widerspreche und „entschieden abzulehnen“ sei. Die Konzentration vieler kritischer Reaktionen auf diese Passage ist nicht unsachgemäß, denn sie drückt den Kern des Textes aus und entspricht dem Geist, in dem der kirchliche Islamdialog weithin geführt wird. Die Gewichtung zeigt sich schon in der Kapiteleinteilung. Während dem Dialog ein eigenes, das erste Kapitel gewidmet ist, wird anschließend die Mission nur im Verhältnis zum Dialog verhandelt und überwiegend auf negative Erscheinungsformen reduziert. Die theologische Begründung für den Vorrang des Dialogs ruht auf mehreren Punkten: dem universalen Heilswillen Gottes, der ohnehin allen Menschen gilt, der Nähe der „drei abrahamischen Religionen“ und einer entschärfenden Interpretation des sogenannten „Missionsbefehls“ (Mt 28,19f). Insgesamt wird dabei die Auffassung vertreten, dass Dialog eher als Mission das Gebot der Stunde sei. Explizit wird verneint, dass

⁶ Evangelische Kirche im Rheinland (Hg.): Mission und Dialog (2001), 2.

beide zwangsläufig zusammengehören oder zwei Seiten derselben Medaille seien. Über allem steht ein gesellschaftspolitisches Anliegen: das friedliche Zusammenleben der Religionen.

1.1 Christen, Juden und Muslime – Abrahamische Ökumene

Die Arbeitshilfe greift auf die beliebte pluralistisch-theologische Deutung vom gemeinsamen Stammvater Abraham zurück und konstatiert „einen besonderen Zusammenhang zwischen den drei Religionen“ (13). Das Missverständnis einer jüdisch-christlich-islamischen Äquidistanz auf Kosten der besonderen heilsgeschichtlichen Bezugnahme des Christentums auf das Judentum lehnt die Arbeitshilfe zwar explizit ab, postuliert aber zugleich die „gemeinsame Beziehung zu dem einen Gott“ als selbstverständlich (13). Damit gibt es eine ganze Reihe bekannter theologischer Probleme.

- Das abrahamische Dialogmodell ist zuerst einem Streben nach Harmonie verpflichtet. Darum setzt es immer bei den Gemeinsamkeiten an, was letztlich zu einem „Zwang zum Konsens“⁷ führt, der Spannungen, Unterschiede, Gegensätze nur schwer aushält und sie gerne ausblendet. So wird auch in dieser Arbeitshilfe darauf hingewiesen, dass Jesus im Koran als Prophet gilt (13). Verschwiegen wird hingegen, dass der Islam nicht nur andere christliche Inhalte „nicht teilt“, diese aber nicht ignoriert, sondern explizit verwirft, also etwa lehrt, die Kreuzigung Jesu sei allenfalls eingebildet, und Christen und Juden hätten die Offenbarung in ihren heiligen Schriften verfälscht. Die Suche nach Gemeinsamkeiten soll letztlich eine Weggemeinschaft, ja sogar ein gemeinsames Zeugnis begründen (30f). Dabei soll im Zentrum des christlichen Zeugnisses offenbar eine allgemeine sittlich-ethische Weltverbesserung, die „gerechtere Gesellschaft“ (7), stehen.
- Die Grundannahme, religiöse Ähnlichkeiten wiesen auf „einen gemeinsamen Gott“ hin, ist fraglich und unlogisch. Wie kann man das ohne göttliche Perspektive über den realen Religionen wissen, wenn doch jeder nur die eigene Gotteserfahrung hat und nur über sie Auskunft geben kann? Inwiefern können die äußere irdische Ähnlichkeit und historische Verwandtschaft eine transzendente Gleichheit belegen? Sie können ebenso gut auf ein gemeinsames menschliches Missverständnis hindeuten. Mehr noch: Gerade die Ähnlichkeiten können auch ein Hinweis auf die irrigen menschlichen Selbstermächtigungen beim Erkennenwollen des Heiligen sein – dann wäre die wahre Offenbarung gerade im Unähnlichen zu suchen.

⁷ Brandau: Was bedeutet unser Nein zur Judenmission für den Umgang mit dem Islam? (2012).

- Oder umgekehrt gefragt: Warum findet sich dieser „eine Gott“ nicht auch in „Sekten“ und „Stammes“religionen, sondern bevorzugt in Weltreligionen? Konkret: Das Postulat, die geschichtlichen und inhaltlichen „Verbindungen zwischen Judentum, Christentum und Islam [setzen ...] das christlich-muslimische Verhältnis in einen besonderen Kontext im Unterschied zu anderen Religionen“ (12f), trägt schon deshalb nicht, weil es neben dem Islam noch eine ganze Reihe anderer nachchristlicher Neuoffenbarungsreligionen gibt, die sich ebenfalls auf Jesus und die biblischen Traditionen Abrahams beziehen, also nicht anders zu sehen wären als der Islam. Dazu gehören z. B. die Baha’i, die Mormonen (die sich als Nachkommen der verlorenen zehn Stämme Israels sehen), ja sogar Theosophie und Anthroposophie. Diese müssten nach der Logik des abrahamischen Paradigmas ebenfalls dazugehören, zumal die inhaltliche Nähe zum Christentum größer und die Ablehnung geringer ist als beim Islam. Oder entscheiden Alter und Größe über die Wahrheitsfrage? (Wobei es mehr Mormonen als Juden gibt.) Es gibt keinen Grund, den Islam aus christlicher Sicht anders zu sehen als andere nachchristliche Religionen, die sich auf das Christentum beziehen.
- Außerdem wird die Abrahamstheologie dem alttestamentlichen und dem islamischen Selbstverständnis nicht gerecht. Denn die alttestamentliche Tradition versteht unter den Nachkommen Ismaels natürlich nicht die Muslime, sondern allenfalls die Araber, einschließlich der prä-islamischen, also polytheistischen Araber. Der Koran wiederum kennt selbst gar keine mit Abraham beginnende *mehrdimensionale* Segensgeschichte, wie sie das Christentum im Judentum erkennt. Hier ist Abraham vielmehr der erste Muslim, der mit Ismael das Heiligtum in Mekka (neu) begründet, neben ihm gibt es keine anderen parallelen oder vorauslaufenden Heilsgeschichten: „Abraham war weder Jude noch Christ. Er war vielmehr ein (Gott) ergebener Hanif und kein Heide“⁸ (Sure 3,67). Das koranische Verständnis Abrahams ist daher nur bei äußerlicher Betrachtung als theologische Klammer zum christlich-jüdischen Glauben geeignet.
- Vor allem aber: Alle diese konsensbasierten Ansätze gehen von einer falschen gesellschaftspolitischen Grundannahme aus. Sie suchen Harmonie durch Ähnlichkeit. Sie ertragen es nicht, dass andere Menschen *fundamental* anders denken, glauben und handeln wollen. Sie implizieren dabei, dass zum friedlichen Zusammenleben die Feststellung religiöser Ähnlichkeiten nicht nur hilfreich, sondern geradezu Voraussetzung sei. Was hieße das im Umkehrschluss für die Anwesenheit von Religionen und Weltanschauungen, mit denen sich keine solchen Gemeinsamkeiten feststellen lassen? Wenn Ähnlichkeit bis hin zur Behauptung eines „gemeinsamen Gottes“ Voraussetzung zum zivilen Zusammenleben wäre, hätten sehr viele Menschen

⁸ Huber: Modelle eines Miteinanders der Religionen (2005), 173.

keinen Platz in dieser Verbrüderung. Hier rächt sich die zunehmende Verdrängung der „Toleranz“ als positiver Tugend aus dem öffentlichen Diskurs. Toleranz ist das Ertragen des fundamental und bleibend Anderen, sie geht sehr viel weiter als bis dahin, wo Ähnlichkeiten bestehen. Daher sollte der zivilgesellschaftliche Dialog von der Voraussetzung ausgehen, dass im Rahmen der Religionsfreiheit auch Grundverschiedenheit möglich ist, unter der Bedingung, dass sich die Beteiligten mit voller Überzeugung auf ein Drittes beziehen (hierzulande wäre das der säkulare Staat), und zwar gerade auch *ohne* einen gemeinsamen Gott. Schwierig ist freilich, dass genau diese Bedingung beim Islam oft fraglich ist – nur ändern vordergründige Ähnlichkeitsfeststellungen, was immer ihr theologischer Wert für die Wahrheitsuche sein mag, daran nichts. Eine theologische „Ähnlichkeitsbegründung“ für das angestrebte gesellschaftspolitische Ziel ist im Ansatz verfehlt.

1.2 Judenmission als Parallele?

Schon 1950 hatte die EKD-Synode in Berlin die bleibende Erwählung Israels festgestellt, 1980 erklärte die Evangelische Kirche im Rheinland ihren Verzicht auf die Judenmission. Die Entscheidungen wurden einerseits biblisch-theologisch, andererseits historisch und politisch als Akt der Buße für die Geschichte des Antisemitismus begründet. Dieser Position schloss sich die EKD-Synode 2016 an.

Da es ansonsten keine vergleichbaren Beschlüsse für „Missionsverzicht“ an bestimmten Menschengruppen gibt, stellt sich zwangsläufig eine Verbindung zur Arbeitshilfe der EKIR her. Auch die EKIR sah dies schon 2012 so.⁹ Sie kommt damit einer Erwartung bzw. Forderung muslimischer Gesprächspartner entgegen, die regelmäßig Mission als Chiffre für einen „aggressiven Akt“ benutzen.¹⁰

Wegen der Erfahrungen mit dem Verzicht auf Judenmission verneint die Arbeitshilfe ausdrücklich die „Zusammengehörigkeit von Mission und Dialog“, da „sich der bewusste Verzicht auf Judenmission als notwendige Voraussetzung jedes Dialogs erwiesen“ habe (12). Noch im Vorgängerdokument von 2001 hatte die EKIR hingegen ausdrücklich Mission und Dialog in engem Zusammenhang gesehen, was sich allerdings kaum praktisch ausgewirkt hatte. Insofern vollzieht man jetzt zwar verbal einen Positionswechsel, tatsächlich aber nur eine Anpassung der schriftlichen Äußerungen an die Praxis.

⁹ Vgl. Haarmann: Alle reden von Mission... (2012). Die EKD-Position ist hierzulande relativ unumstritten, stößt aber in der ökumenischen Christenheit bestenfalls auf Desinteresse oder gar auf Widerspruch. Betrifft sie nur Deutschland, gilt hier also eine andere Theologie als im Rest der Welt? Oder sieht sie sich als Vorbild für die Weltchristenheit? Vgl. dazu von Hammerstein: Aufgaben des ökumenisch-christlich-jüdischen Dialogs (1976).

¹⁰ Vgl. das Beispiel aus Indonesien bei Währisch-Oblau/Wrogemann: Kritische Anmerkungen zur Arbeitshilfe (2016).

Als die EKD-Synode 2016 der Judenmission eine Absage erteilte, betonte sie zugleich, dass Christen und Juden mittlerweile gelernt hätten, „im Dialog aufeinander zu hören“. Und damit, heißt es weiter, „bezeugen wir einander behutsam unser Verständnis von Gott und seiner lebenstragenden Wahrheit“.¹¹ Das impliziert logisch, dass „behutsames Bezeugen“ keine Mission sei. Diese bemerkenswerte Einschätzung zieht sich als Tenor auch durch den Text der Arbeitshilfe.¹²

Wenn die Rede vom „trialogischen“ abrahamischen Sonderverhältnis theologisch nicht trägt, dann verbietet sich auch jede Parallelisierung von Judentum und Islam im Hinblick auf die Mission. Für das Judentum kann man für den Missionsverzicht zumindest biblisch-theologische Argumente geltend machen, für den Islam nicht.

Schwierig wird es, weil der Missionsverzicht bei Juden moralisch aufgeladen ist. Unterschiedliche Positionen zur Judenmission werden nicht mehr in Kategorien wie „theologisch angemessen“ oder „argumentativ verfehlt“, sondern in „gut“ und „böse“ eingeteilt. Typisches Beispiel ist ein in selbstgerechtem Duktus vorgetragener kürzlicher Beitrag in der Zeitschrift „Zeitzeichen“, der allein schon das *Gespräch* über Judenmission unter „gesunkene Schamschwelle“, „einschleichen“ und „Identitätsraub“ verbucht.¹³ Dahinter steht der Schutzwille für eine gefährdete Minderheit mit unzweifelhafter Verfolgungsgeschichte.

Es ist zu befürchten, dass eine solche moralische Diskreditierung des Dissenses auch auf die Frage der Islammission übertragen werden soll. Kirchliche Stellungnahmen leisten dem Vorschub, indem sie ihre theologischen Überlegungen mit gesellschaftspolitischen Erwägungen vermischen, bei denen der Islam in Deutschland als bedrängt, bedrückt, verunsichert in Erscheinung tritt – kurzum: als schutzbedürftig. Die Verteufelung abweichender Stimmen bedeutet, dass interreligiöse Arbeit in der Gefahr steht, den Dialog mit dem Andersgläubigen zu pflegen – und ihn mit dem Andersdenkenden zu vermeiden.

1.3 Fehlende Unterscheidung der Dialogebenen

Zu dieser Ziel- und Argumentationsvermischung von Theologie und Gesellschaftspolitik passt eine andere Beobachtung: Es fehlt im ganzen Dokument eine Unterscheidung verschiedener Dialogebenen. Der theologische und der sozial-gesellschaftspolitische Dialog sind in Zielen, Inhalten und Gestalt zu unterscheiden.

¹¹ Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.): Eine Erklärung zu Christen und Juden (2016).

¹² Nicht nur hier schließen sich evangelische Stellungnahmen einem populären Zerrbild von christlicher Mission als einem bedrängenden und zwängendem Handeln und „Anpredigen“ an. Wäre es dann nicht konsequenter, jegliche Mission abzulehnen? Oder sollte es etwa Menschen geben, für die solcher Umgang akzeptabel wäre und die keinen Anspruch auf ein „behutsames Bezeugen“ hätten?

¹³ Grözinger: Gesunkene Schamschwelle (2017).

Friedliches Zusammenleben ist ein sinnvolles Anliegen. Aber ist es dazu nötig, über die Wahrheitsmöglichkeiten im Islam zu reflektieren?¹⁴ Diese Reflexe pluralistischer Religionstheologie sind Ausdruck einer wohlwollenden Übergriffigkeit. Denn man schaut dabei unvermeidlich aus der Vogelperspektive auf die Religionen. Bedenklich ist dabei „nicht, dass sie den anderen Religionen nur eine begrenzte Wahrheitserkenntnis zubilligen, sondern dass sie überhaupt den Anspruch erheben, über die Wahrheit in anderen Religionen ein grundsätzliches theologisches Urteil fällen zu können“¹⁵.

„Wo Menschen in eigener Verantwortung ein Urteil über den Wert einer fremden Religion abgeben, kann dieses Urteil nur ein vermessenes sein, ganz gleich ob es positiv oder negativ ausfällt. [...] Die Einsicht in die Grenzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit weist vielmehr den einzelnen Menschen zurück an die Religion, wie sie als Kommunikationszusammenhang in einer jeweiligen menschlichen Gemeinschaft gepflegt wird.“¹⁶

Das Dokument überschreitet auf der Suche nach Ähnlichkeiten und Konsens die Grenzen der uns Christen anvertrauten Gottesoffenbarung und -erfahrung. Es zeigt dort, wo es um theologischen Dialog geht, einen Mangel an Demut und dort, wo es um gesellschaftliche Fragen geht, einen Mangel an Mut zur unangenehmen Wahrheit.

1.4 Biblische Begründungen

Die Arbeitshilfe arbeitet mit schmaler biblischer Begründungsbasis. Aus dem universalen Heilswillen Gottes und dem freien Wirken des Heiligen Geistes leitet man ab, dass Mission eigentlich unnötig sei – ohne sich darum zu kümmern, dass für die frühe Kirche das genaue Gegenteil aus ebendieser Universalität folgte und dass das Wissen um das Wirken des Geistes die Apostel nicht am Verkündigen hinderte, sondern sie dazu ermutigte.

Für die Ablehnung der Islammission konzentriert man sich auf Mt 28,19f („Missionsbefehl“), gerade so, als trage ein Einzeler die Hauptbegründungslast der Mission. Dabei wird z. T. die exegetische Literatur verkürzt und gegen ihren Aussagesinn zitiert.¹⁷

Auch die einzelversexegetische Konzentration auf Mt 28,19f unter Absehung von dessen struktureller Vernetzung im gesamten Evangelium überzeugt kaum.¹⁸ Sie geschieht unter

¹⁴ „Deshalb ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass auch Wahrheitsansprüche in den anderen Religionen [...] ihre Berechtigung haben können“ (Arbeitshilfe, 12).

¹⁵ Huber: Modelle eines Miteinanders der Religionen (2005), 171.

¹⁶ Feldtkeller: Theologie und Religion (2002), 43.

¹⁷ Vgl. dazu Lothar Weiß in diesem Band, 104.

¹⁸ Vgl. dazu Johannes Zimmermann in diesem Band, 68ff.

Berufung auf einen einzigen Aufsatz zur Auslegungsgeschichte, der eine leichte Verschiebung der deutschen Übersetzung des „Missionsbefehls“ vorschlägt. Statt „machtet sie zu Jüngern“ soll es heißen: „nehmet sie als Schüler an“ (so auch in der revidierten Lutherübersetzung 2017).¹⁹ Kann diese Nuance, die eben nicht das Original, sondern einzig seine fremdsprachige Interpretation betrifft, so weitreichende theologische Folgen wie einen Missionsverzicht tragen? Außerdem kann man einen nennenswerten inhaltlichen Unterschied bei der neuen Übersetzung allenfalls dann wahrnehmen, wenn man sich die frühen Jünger als Teilnehmer eines reformpädagogischen Proseminars oder der evangelischen Erwachsenenbildung, aber nicht als Schüler in einem antiken Schüler-Lehrer-Verhältnis vorstellt. Für den fraglichen Aufsatz bleibt letztlich der Eindruck: Hier kreiβte der exegese-geschichtliche Berg und gebar eine übersetzungstechnische Maus.

1.5 Erstlingsbild oder ethnisch reine Volks-Kirche?

In der Ausstellung „Der Luthereffekt“, die das Deutsche Historische Museum in Berlin 2017 veranstaltet, ist das prominenteste Exponat ein Bild des Malers Johann Valentin Haidt (1700 – 1780). Es drapiert um einen erhöhten Christus herum eine bunte Schar exotisch gekleideter Menschen – Palmzweige in den Händen signalisieren ihren Tod.²⁰ Dieses sogenannte „Erstlingsbild“ zeigt die bis 1747 verstorbenen ersten Christen, die aus der Herrnhuter Missionsarbeit hervorgegangen waren: Perser und Aserbajdschauer, Grönländer, karibische Negersklaven und nordamerikanische Indianer, darunter als „Jünger Johannes“ zur Seite Jesu übrigens Chingachgook, „der letzte Mohikaner“, dessen historisches Vorbild von Herrnhuter Missionaren getauft worden war. Viele von ihnen, darunter eine Reihe Kinder, sind durch ihre Landestracht kenntlich gemacht. Sie sind keine Typen, sondern alle namentlich bekannt. Das Bild machte für die junge Flüchtlingsgemeinde, die kurz zuvor aus Sachsen vertrieben worden war, ihre Leitvision einer Gemeinde aus allen Völkern gemäß Gal 3,28 sichtbar. Aber es handelt sich hierbei nicht nur um ein Ideal: Die Mehrheit dieser Menschen lebte tatsächlich in gemischten Gemeinden, z. B. in der Siedlung Herrnhag bei Büdingen in der Wetterau, wo das Bild entstand und wo einige der Abgebildeten auf dem noch heute sichtbaren kleinen Gottesacker begraben liegen. Diese Gemeindeform war aus Begegnungen hervorgegangen, die eindeutig mit Konversionsabsicht stattgefunden hatten. Auch die vorausgehenden Missionsreisen waren den Quellen zufolge recht strategisch geplant.

Nach dem Missionsverständnis der Arbeitshilfe der EKIR dürfte es solche Gemeinden kaum geben. Denn gravierender noch als der exegetisch schwach begründete Missionsverzicht erscheint der unauffällige Satz am Ende der biblisch-theologischen

¹⁹ Reinbold: Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker (2012).

²⁰ Das Bild zielt die Vorderseite der Ausstellungsprospekte und -plakate. Originale des Bildes hängen heute in den Herrnhuter Brüdergemeinen in Herrnhut und Zeist/Niederlande sowie in den USA.

Überlegungen zur Mission: „In der heutigen Situation könnte dies bedeuten, im sog. Missionsbefehl in erster Linie einen innerkirchlichen Auftrag zu hören“ (16). Damit könnte man beruhigt die Zumutung der Mission aus dem Evangelium umschiffen. Denn wollte man an „Outreach“ erst dann denken, wenn die Kirche innerlich erneuert und alle verlorenen Schafe eingesammelt sind, so hätte man sicherlich für immer Ruhe vor der unangenehmen Zumutung Mission.

Aber innere Erneuerung und Mission nach außen sind als glaubwürdige Bezeugung des Evangeliums untrennbar verbunden, so wie es in dem teils vom Herrnhuter Handwerkermissionar Christian David 1741 verfassten Missions- und Ökumenelied „Sonne der Gerechtigkeit“ (EG 263) zunächst heißt: „Weck die tote Christenheit / aus dem Schlaf der Sicherheit [...]“ Und gleich darauf wird der Horizont geöffnet: „Tu der Völker Türen auf; / deines Himmelreiches Lauf / hemme keine List noch Macht. / Schaffe Licht in dunkler Nacht.“ Nur in dieser Zusammengehörigkeit wird ein Schuh daraus. Innere und äußere Aufrichtung und Verkündigung des Wortes gehören zusammen. Sie stehen auch in keiner zeitlichen oder sachlichen Rangordnung, etwa so, dass die arg verfallene Christenheit sich erst einmal selbst reinigen und heiligen müsste, bevor sie sich, solchermaßen in Stand und Würde gesetzt, in die Welt aufmachen dürfte. Denn sie verkündigt ja nicht sich selbst, sondern die Rechtfertigung des Sünders – ein Zustand, den sie mit der Welt teilt. Dieses gemeinsame Sündersein gestaltet die Beziehung und die Art ihrer Ausbreitung.

Die Arbeitshilfe deutet Mt 28,19f explizit um und entschärft den Text, indem er nicht mehr entsprechend seinem Wortlaut „allen“ Menschen, sondern primär innerkirchlich gelten soll (16). Wenn der Glaube nur noch *innerhalb* der Kirche weitergegeben würde, führte das die Kirche ins ethnische Ghetto und die Gesellschaft in den Kommunalismus von nebeneinander lebenden statischen Gemeinschaften. Der jetzige beklagenswerte Befund einer Kirche, der es nicht einmal gelingt, die vielen christlichen Einwanderer zu integrieren, statt ihnen in sogenannten „fremdsprachigen Gemeinden“ Gaststatus zu gewähren, würde theologisch zum Programm erhoben. Das kann man nicht ernsthaft wollen.

2 Skandal Mission – Motive heutiger Missionskritik

Dabei ist nicht zu leugnen, dass Kirche und Mission es bei der konkreten Ausrichtung ihres Zeugnisses oft an Evangeliumsgemäßheit mangeln ließen. Missionskritik wird deswegen gegenwärtig oft mit einigen immer wiederkehrenden historischen Argumenten begründet. Dazu gehören insbesondere Kolonialismus, Kreuzzüge und Kulturzerstörung. Auch in kirchlichen Dokumenten tauchen sie regelmäßig im Zusammenhang mit Mission auf.²¹ Zwar sind die Bezugnahmen meist kurz, unkommentiert und unkritisch, sie

²¹ Vgl. z. B. Arbeitshilfe, 14, und EKD-Grundlagentext 2015, 54.

evozieren und verstärken aber verbreitete populäre Vorurteile, sind also gewichtiger, als ihre Kürze ahnen lässt. Bei näherer Betrachtung halten diese Kritikbegründungen einer historischen Überprüfung kaum stand, weil sie entweder falsch sind oder zumindest sehr einseitig und unhistorisch ausgeführt werden.

2.1 Kreuzzüge und Reconquista

Man kann kaum bestreiten, dass eine im Bund mit dem Staat gewaltverherrlichende Kirche die evangeliumsgemäße Gestalt vermissen lässt. Wo immer das in der Geschichte geschah, gab es darum entsprechende innerkirchliche Kritiker; am bekanntesten ist Bartolomé de las Casas' „Bericht über die Verwüstung der westindischen Länder“ (1552). Die Arbeitshilfe verweist in diesem Zusammenhang auf die Kreuzzüge:

„In der weiteren Geschichte der christlichen Kirche begegnen uns immer wieder Beispiele davon, wie Mission schrecklich missverstanden wurde. [...] Eine sich triumphalistisch gebärdende Kirche schreckte dabei auch vor schlimmster Gewalt nicht zurück. Dies belastet bis heute auch die Beziehungen zu Muslimen, für die die Kreuzzüge und die Reconquista im kollektiven Gedächtnis tief verhaftet sind“ (Arbeitshilfe, 14).

Dies ist ein sehr weitverbreiteter Topos christlich-islamischer Verhältnisbestimmung. Regelmäßig werden die Kreuzzüge beiderseits im Dialog eingebracht, um auf die anti-islamische Gewaltgeschichte des Christentums hinzuweisen. Die Kirchen stimmen der Bewertung zu, selbst wenn sie benutzt wird, um Mission zu diskreditieren. Allerdings ist dies in zweierlei Weise verfehlt:

1. Der hier hergestellte Zusammenhang von Kreuzzügen und Mission ist ungenau. Kreuzzüge hatten allenfalls als Unterströmung einen missionarischen Zweck, dies galt aber kaum bei den Kreuzzügen gegen den Islam (sondern z. B. in Europas Osten). Kreuzzüge waren vielmehr Gegenangriffe im langanhaltenden christlichen Abwehrkampf gegen den Islam u. a. in der Levante und in Spanien. Es ging ihnen um die Rückgewinnung (daher „Reconquista“) der in den islamischen Eroberungszügen verlorenen christlichen Kerngebiete. In den 400 Jahren vorher waren zwei Drittel der christlichen Welt unter islamische Herrschaft geraten. Ziele waren nun das Wiedergewinnen der Kontrolle über die heiligen Stätten der Christenheit und der Schutz der hier lebenden Christen, die oftmals noch die Bevölkerungsmehrheit stellten.²² Ohne diese vorausge-

²² Faktisch war das Leben der Christen und insbesondere der Juden unter der islamischen Herrschaft oftmals besser als anschließend unter dem Regiment der zerstrittenen Kreuzfahrerstaaten.

hende militärische Eroberung seitens des Islam – für die von heutigen Islamvertretern keine Reuebekundungen zu erwarten oder zu verlangen sind – hätte es die Kreuzzüge gar nicht geben können. In den ersten tausend Jahren seiner Geschichte, lange vor und lange nach der Episode der Kreuzzüge, drängte der Islam das ihm unterlegene Christentum militärisch zurück, nicht umgekehrt. Die heutige Form des Rekurses auf die Kreuzzüge stellt also geradezu die Geschichte auf den Kopf.

Deutschlands Muslime sind sich all dessen übrigens sehr bewusst: Es gibt hierzulande über 50 „Fatih“-Moscheen (= „Eroberer“-Moscheen), benannt zum ehrenden Gedenken Sultans Mehmed II., der 1453 Konstantinopel eroberte und in dessen Tradition sich die hiesigen Muslime gerne stellen. Gibt es irgendwo, geschweige denn in islamischen Ländern, Kirchen, die nach dem Kreuzfahrer Gottfried von Bouillon benannt sind?

2. Kreuzzüge und Reconquista sind keineswegs schon immer „im kollektiven Gedächtnis“ des Islam „tief verhaftet“. Diese Deutung ist vielmehr eine relativ junge ideologische Waffe im Kampf gegen „den Westen“. Im reichen arabischen Quellenmaterial des Mittelalters und bis in die jüngere Vergangenheit gab es nicht einmal einen arabischen Begriff für Kreuzzüge, und auch das Konzept als solches war vollkommen unbekannt. Für die islamischen Zeitgenossen waren es einfach äußere Angriffe, wie es sie damals gleichzeitig an verschiedenen Grenzen gab. Die Kreuzfahrer wurden als „Franken“, „Ungläubige“ usw. bezeichnet, die umso unwichtiger waren, als sie der islamischen Ausbreitung nur kurze Zeit im Wege standen und das Interesse an anderen Religionen und ihren Triebkräften gering war. „In the longer perspective of European-Islamic relations, the venture of the Crusades was no more than an episode.“²³ Erst im 19. Jahrhundert – der Islam war unterdessen in die Defensive geraten – entstand durch Übersetzung westlicher Geschichtsbücher überhaupt ein arabischer Begriff: *al-Hurub al-Salibiyya* (Kriege des Kreuzes), und erst im 20. Jahrhundert wurden die Kreuzzüge in der arabischen, später der gesamten islamischen Welt erfolgreich als Propagandamittel popularisiert, z. B. mit antisemitischen Elementen vermischt durch den Führer der Muslimbrüder, Sayyid Qutb (1906 – 1966), und in saudi-arabischen Schulbüchern, sodass heute in vielen Konflikten islamischerseits die Kreuzzugsanklage erhoben wird. Sogar die Führer von Terrornetzwerken verwenden den Begriff konstant zur Bezeichnung ihrer Gegner bzw. Opfer. Das „kollektive Gedächtnis“ ist also das Ergebnis einer sehr modernen Instrumentalisierung der Geschichte und ihrer Propagierung in den Bildungssystemen der islamischen Welt.

²³ Lewis: *Europe and Islam*, 13. „In the Arab historiography of the period [...] the terms ‚Crusade‘ and ‚Crusaders‘ do not appear at all and even the notion that these terms represent appears to be missing. The battles against these invaders are described in great detail, but they are usually designated by an ethnic name, the Franks, often simply as infidels, with appropriate imprecations, rarely as the Christians“ (ebd., 12). Vgl. zum Folgenden auch Nicholson: *Muslim Reactions to the Crusades* (2005) und Bhatia: *The War on Terrorism* (2004).

Wer auf die Kreuzzüge rekurriert, sollte solche Hintergründe fairerweise nicht unterschlagen. Problematisch ist es, wenn kirchliche Stellungnahmen durch beiläufige Erwähnung einfach gegenwärtige muslimische Opfermythen wiederholen, ohne die historischen Zusammenhänge überhaupt wahrzunehmen. Wer die moderne islamische Kreuzzugskritik in ihrer apologetischen Funktion unkritisch rezipiert, denkt nicht nur unhistorisch, sondern schweigt auch zu deren auf Hass gegen Christen, Juden und „den Westen“ gerichteter propagandistischer Funktion.

2.2 Kolonialismus

Häufiger noch als mit den Kreuzzügen wird Missionskritik heute mit dem Verweis auf die Kolonialzeit begründet.²⁴ Im Gegensatz zum erst in den letzten Jahrzehnten instrumentalisierten Kreuzzugsthema ist das nicht neu:

„Warum gießest du mir Wasser auf den Kopf?“ sagte jener sterbende Sklave zum Mißionar. ‚Dass du in den Himmel kommest.‘ ‚Ich mag in keinen Himmel, wo Weiße sind‘ sprach er, kehrte das Gesicht ab und starb.“²⁵

Herders *Aperçu* zeigt, dass schon vor 250 Jahren die gleichen kolonialmissionskritischen Motive gängig waren wie heute: Blindheit gegenüber sozialem Unrecht, Ausnutzen von Notsituationen, ethnisch-kulturelles Überlegenheitsbewusstsein und Entfremdung von Menschen gegenüber ihrer angestammten Kultur. Solche Missionskritik war auch volkstümlich verbreitet, wie das Lied „Bibel und Flinte“ von 1898 zeigt. Es setzt Mission mit kolonialer Menschenverachtung und Mord gleich:

„Wir pred’gen den Heiden das Christentum, wie brav!
Und wer’s nicht will glauben, den bringen wir um, piff, paff!
O selig die Wilden, die also man lehrt
Die christliche Liebe mit Feuer und Schwert
Piff, paff, piff, paff, hurra!
O glückliches Afrika!

²⁴ So heißt es etwa im EKD-Grundlagentext 2015: „Denkt man an [...] die Zusammenhänge zwischen Überseeemission und Kolonialismus, so kann es nicht überraschen, dass das Zusammenleben mit Angehörigen anderer Religionen die Frage nach den Chancen und Grenzen missionarischen Handelns neu aufwirft“ (54f).

²⁵ Johann Gottfried Herder: Briefe zur Beförderung der Humanität, hg. von Heinz Stolpe mit H.-J. Kruse und D. Simon, 2 Bde., Berlin/Weimar 1971, Bd. 2, 236. Vgl. dazu Anna Löchte: Johann Gottfried Herder. Kulturtheorie und Humanitätsideen der *Ideen*, *Humanitätsbriefe* und *Adrastea*, Würzburg 2005, 187ff.

Wir haben gar schneidige Missionär, juchhei!
Den Branntwein, den Krupp und das Mausergewehr, die drei.
So tragen Kultur wir nach Afrika,
Geladen, gebt Feuer! Halleluja!
Piff, paff, piff, paff, hurra!
O glückliches Afrika!“²⁶

Ähnliche, im Ton meist spöttische Beispiele populärer Kritik an Kolonialismus und Überseemission finden sich im ganzen 19. Jahrhundert. Weil zu Beginn auch die Kirchen sehr missionskritisch waren, formierte diese sich als Laienbewegung freier, spendenfinanzierter ökumenischer Vereine.

Dabei vernachlässigt die alte ebenso wie die moderne Mission-Kolonialismus-Kritik meist das vielförmige Zusammenspiel von Missionaren, Händlern und Kolonialverwaltung, das von enger Kooperation und Unterstützung bis zu ausgeprägter Feindschaft reichte. Missionare trafen ebenso häufig vor der Kolonialisierung ein wie mit oder nach ihr. Unter Kolonialhändlern waren sie oft geradezu verhasst, weil sie unter den ausgebeuteten Einheimischen Unruhe säten. Die ersten Herrnhuter Missionare in der Karibik wollten sich gar selbst in die Sklaverei verkaufen, weil sie nur so unter den Sklaven hätten wohnen können. Es wurde ihnen verboten. Bei der Pariser Mission wurden die Missionare als Protestanten unter einer französischen (katholischen) und als Franzosen unter britischer Kolonialherrschaft misstrauisch beäugt und mussten deswegen sogar Missionsgebiete aufgeben.²⁷ Ein westlicher Schuldkomplex und allgemeine Geschichtsvergessenheit sorgen dafür, dass solche elementaren Unterscheidungen bei der modernen Rezeption der Missionsgeschichte unbekannt sind.

Die Verbreitung des Motivs ist übrigens bemerkenswert. Man begegnet ihm in Kirche und Populärkultur auch dort, wo es weder irgendwelche tieferen Geschichtskennntnisse noch Interesse daran gibt.²⁸ Im vorliegenden EZW-Text kritisiert Fidon Mwombeki diese populären Vereinfachungen, indem er darauf hinweist, dass in vielen Ländern die Einheimischen noch *nach* dem Ende der Kolonialepoche ihren Missionaren Denkmäler errichteten, Feiertage schufen usw. (vgl. 132). Waren sie etwa zu dumm zu begreifen, was ihnen angetan wurde?

²⁶ Zit. nach einer Schallplatte der deutschen Folkband „Liederjan“: Volkslieder II (1977), dort mit der Quellenangabe „Demokratisches Liederbuch, Stuttgart 1898“.

²⁷ Das konnte bis zur erzwungenen Aufgabe von Missionsgebieten gehen. Vgl. dazu Zorn: *Le grand siècle d'une mission protestante* (1993) und kürzer: Funkschmidt: *Earthing the Vision* (2000), 87 – 97.

²⁸ Eine Rolle dürfte dabei die Präsentation von Missionaren in der Populärkultur spielen, die fast flächendeckend eine kleine Zahl immer gleicher Missionarstypen reproduziert. Vgl. dazu Funkschmidt: „Ils aperçurent le missionnaire – toute joie tomba“ (2004).

Es erstaunt, wenn kirchliche Stellungnahmen diese einseitig verzerrende Rezeption befördern. Wer abfällig über die Vorfahren redet, spricht sich auch selbst das Urteil.²⁹ Auch vor diesem Hochmut gegenüber den Vätern und Müttern im Glauben sollte uns eine recht verstandene Mission bewahren. Letztlich ist er nur eine Neuauflage des Hochmuts gegenüber dem Fremden, die viele Dialogvertreter in der Missionsgeschichte anprangern, umso attraktiver, als *diese* Fremden sich nie mehr mit ihrer Sicht auf die Dinge werden wehren können. Wer die Rechtfertigung aus Gnade predigt, steht als in die Welt gesandtes Gottesvolk nicht nur als Sünder neben allen Zeitgenossen, sondern ebenso in der Gemeinschaft der Heiligen, also neben den christlichen Sündern der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft der Kirche. Dieses Bewusstsein ist die Demut. Bis heute, konstatiert der eingangs erwähnte Lamin Sanneh, werden westliche Christen regelmäßig in schuldbewusste Verlegenheit gestürzt, wenn sie konvertierten Afrikanern und Asiaten, Christen der ersten Generation also, begegnen. Sanneh beobachtet, erst die Versicherung, er sei ganz freiwillig und ohne Druck, ja eher gegen Widerstände konvertiert, hilft über diese Verlegenheit hinweg.

„I make this extended autobiographical introduction to indicate how in the liberal Methodist tradition I first encountered the guilt complex about missions which I have since come to know so well after living more than two decades in the West. I have found Western Christians to be very embarrassed about meeting converts from Asia or Africa, but when I have repeated for them my personal obstacles in joining the church, making it clear that I was in no way pressured into doing so, they have seemed gratefully unburdened of a sense of guilt. Furthermore, when I have pointed out that missionaries actually made comparatively few converts, my Western friends have reacted with obvious relief, though with another part of their minds, they insist that missionaries have regularly used their superior cultural advantage to instill a sense of inferiority in natives. It seems that for my Western Christian friends, if missionaries did not justify by their field labors the guilt the West carries about the mischief of the white race in the rest of the world, then other missionaries would have to be invented to justify that guilt.“³⁰

Unabhängig von der Einzelbetrachtung der Interaktion von Kolonialismus und Mission stellt sich die grundsätzliche Frage, ob vergangene Praxisfehler gegenwärtigen Praxisverzicht begründen können. Nehmen nicht alle Bereiche menschlichen Handelns bisweilen fragwürdige Formen an? Müssten nicht alle Kanzeln auf immer verwaisen

²⁹ „Humility also means showing respect for our forebears in the faith, for what they have handed down to us, even if we have reason to be acutely embarrassed by their racist, sexist, and imperialist bias. The point is that we have no guarantees that we shall do any better than they did“ (Bosch: Transforming Mission [1991], 485).

³⁰ Sanneh: Christian Mission and the Western Guilt Complex (1987).

angesichts dessen, was phasenweise gepredigt wurde? Aber nirgends als bei der Mission wird so argumentiert.

Das zeigt auch der Umgang mit der Kolonialgeschichte. In diese waren alle möglichen Berufe eingebunden: Verwalter, Ärzte, Händler, Soldaten, Journalisten mit damals zeit-typischen Einstellungen. Wer aber käme auf die Idee, heutige „Ärzte ohne Grenzen“, Freihandel, UN-Blauhelme, Journalisten oder Entwicklungshelfer für die Einstellungen ihrer beruflichen Vorläufer zu kritisieren? Grundsätzliche Missionskritik aufgrund der Geschichte beruht oberflächlich auf Unkenntnis, tieferliegend aber auf Selbsttäuschung. Offenbar geht es noch um etwas anderes.

2.3 Mission ist anstößig – das Skandalon des Kreuzes

Neben Sanneh und Mwombeki führen auch andere südliche Kirchenleiter die Missionskritik auf einen falschen westlichen Schuldkomplex zurück. Auch sie greifen damit aber noch zu kurz. Bedeutsamer ist die europäische Individualisierung und Privatisierung von Religion, die dem offensiven Reden über persönlichen Glauben, unabhängig von seiner Gestalt, sehr schnell einen aufdringlichen seelen-exhibitionistischen Zug geben. Dahinter steckt ein zwar übertriebenes, aber im Prinzip richtiges Gespür für den Umgang mit dem Heiligen, der Begegnung mit Gott, der Rede vom Glauben. Denn christliche Mission *ist* tatsächlich ein Skandal, und zwar nicht erst in ihren Fehlentwicklungen und schuldhaften Begleiterscheinungen.

Dieser Skandal der Mission liegt nicht in ihrer Geschichte und nicht in ihren Fehlern, sondern in der Bewegung zur Weitergabe des Evangeliums selbst. Dieses Evangelium *ist* eine Zu-Mutung, weil das Evangelium ein Stein des Anstoßes, ein *Skandalon* ist (Röm 9,32f). Das Evangelium von der Sendung Gottes in die Welt stellt Menschen infrage und Kulturen auf den Kopf, transformiert sie nolens volens. Das haben viele Missionare auch an sich selbst erfahren. Die abendländische Privatisierung der Religion, bis sie zu einer Sache tiefster Innerlichkeit und persönlicher und gehüteter Intimität wurde, eine Entwicklung, die dazu geführt hat, dass die Begegnung mit sicht- und hörbaren Zeugnissen persönlichen Glaubens als geradezu peinlich erlebt wird, ist also unter anderem auch Ausdruck dieses Bewusstseins der erschütternden Wirkung des Evangeliums vom nahegekommenen Gott. Wenn Menschen etwas nahegeht, rufen sie gerne: „Das geht zu weit!“ So haben schon alttestamentliche Propheten immer wieder auf Gottes Ruf mit Abwehr reagiert, einer lief sogar übers Mittelmeer davon. Gottes erwählte Propheten? Gerade sie! Denn diese Zumutung hat eine paradoxe Gestalt, das zeigt die Rede von der *Erwählung*.

2.3.1 *Das erwählte Volk*

Biblische und kirchliche Tradition zeigen durchweg einen Glauben, der etwas vermittelte, was heute in Sache und Begriff verpönt ist: christliches Sendungs- und Erwählungsbewusstsein. „Ihr seid das auserwählte Geschlecht, die königliche Priesterschaft, das heilige Volk, Gottes Volk, das Volk des Eigentums, dass ihr verkündigen sollt die Wohltaten des, der euch berufen hat“ (1. Petr 2,9).

So wahr Glaube bedeutet, dass Gottes Offenbarung sich unser bemächtigt, so wahr ist doch diese Bemächtigung auch eine Bevollmächtigung des Gläubigen. Die Erwählung ist Zumutung und Ermutigung. Dem Gläubigen wird zugemutet und zugetraut, diese Vollmacht in angemessener Weise in seinem Leben durch Reden und Handeln und in seiner Haltung gegenüber Welt und Mitmenschen zum Ausdruck zu bringen. Das heißt, so zu leben, dass man gefragt wird nach „der Hoffnung, die in euch ist“ (1. Petr 3,15f). Probleme treten immer dann auf, wenn sich die Bevollmächtigung des Glaubens mit weltlicher Macht verbindet, wie das in der abendländischen Christenheit (und der Kolonialmission) doch immer wieder der Fall war – ein Dilemma, dessen sich unsere erodierenden Volkskirchen schmerzlich-lustvoll bewusst sind. Schmerzlich, weil jede erreichte Höhe gesellschaftlicher Macht und Anerkennung die Gefahr des Absturzes birgt, der sich im zunehmend fragilen Zustand der Kirchen zeigt. Und lustvoll, weil doch auch das eigene Bewusstsein der Verfehlungen von der Konstantinischen Wende über Sachsenmission und Kreuzzüge bis zur jüngeren Kolonialgeschichte sowie zum aktuellen „Neokolonialismus“ identitätsstiftend wirkt – vielleicht eine spezifisch europäische, insbesondere deutsche Befindlichkeit, eine psychologische Inversion. Sah man sich einst als aller Welt überlegen, so will man nun als Büsser im selbstkritischen Bewusstsein, in der Reue und im Benennen der Schuld alle Welt übertreffen.

2.3.2 *Demut als Gestalt der Mission*

Diese Gefährdung durch die Verbindung von geistlicher Vollmacht und weltlicher Macht weist auf etwas Zentrales hin: Sowohl der theologische Dialog wie auch die Mission können nur in einem Geist der *Demut* geschehen. Der Grund dafür sind nicht vergangene Fehler, sondern der Grund ist das innere Wesen unseres Glaubens.

„We do not have [the Spirit] in our pocket, so to speak, and do not just ‚take him‘ to the others; he accompanies us and also comes toward us. [...] We are all recipients of the same mercy, sharing in the same mystery. We thus approach every other faith

and its adherents reverently, taking off our shoes, as the place we are approaching is holy.“³¹

Erwählungsbewusstsein steht innerhalb einer dominanten Volkskirchlichkeit immer in der Gefahr, die eigene Nähe zur Macht zu vergessen und zur Selbstüberhöhung zu führen. Hieran zu erinnern, ist das Verdienst pluralistischer Religionstheologien. Aber das Sendungsbewusstsein selbst ist damit nicht obsolet, weil es dabei nicht um Selbsterhöhung, sondern um die Hineinnahme in Gottes Sendung geht. Bei dieser kommt es entscheidend auf die Gestalt an. Diese beschreibt 1. Petr 3,15f: „Seid allezeit bereit zur Verantwortung vor allen Menschen, die euch fragen nach der Hoffnung, die in euch ist, und das mit Sanftmut und Ehrfurcht.“

Erwählung führt die Gemeinde unters Kreuz. Das hat besonders das kleine Volk Israel erfahren, in dessen Erwählung wir hineingenommen sind. Als das polnische Autoren-ehepaar Malgorzata Niezabitowska und Tomasz Tomaszewski 1985 den Spuren der letzten Juden Polens nachgingen, sagte eine alte Frau zu ihnen: „Wir sind doch – so heißt es – das auserwählte Volk, und was hat uns das gebracht? Blut, nochmals Blut und Haß [...] Ich habe mir gedacht und ich denke manchmal noch so – Er hätte uns besser nicht auserwählen sollen. Er soll uns leben lassen wie die anderen auch.“³² Es ist verständlich, wenn man sich der zugemuteten Erwählung entziehen will, biblisch ist es nicht. Die Gestalt der Mission muss ihrem Inhalt entsprechen. Nun ist der Christ aber immer in Versuchung. Das Erwählungsbewusstsein kann, wenn es mit Erfolg zusammentrifft, zu Arroganz führen, sodass man berauscht aus dem Blick verliert, dass Erwählung eine Aufgabe ist, keine Auszeichnung. Dominanzgebaren und Zeugnis gehen nicht zusammen – und besonders gefährlich ist es, wenn man den Blick nur noch auf das Dominanzgebaren der *Vergangenheit* richtet.

Heute ist die Gefahr eher eine andere: Im Bewusstsein vergangener Schuld gehen Erwählungsbewusstsein und Vertrauen auf die Sendung verloren, man verwechselt Demut mit Feigheit und Konfliktvermeidung – die Sünde „verzweifelt nicht man selbst sein zu wollen“ (Kierkegaard). Prinzipielle Streitvermeidung als christliche Tugend ist ein Missverständnis:

„Ich bin aus meiner katholischen Erziehung vor allem auf Kampf eingestellt gewesen, auf das kämpferische Zeugnisgeben, das zurechtweisende Eintreten für die Wahrheit – das alles, meine ich, müßte bleiben, wir sind Glieder der streitenden Kirche. Aber dennoch gibt es eine Weise zu streiten, die bezwingt durch ihre Sanftheit – Sanftmut

³¹ Bosch: *Transforming Mission* (1991), 484.

³² Niezabitowska, Malgorzata/Tomaszewski, Tomasz: *Die letzten Juden in Polen*, Schaffhausen u. a. 1987, 55, zit. nach Haumann: *Geschichte der Ostjuden* (1990), 187.

als Zeugnis für die Kraft des Glaubens, als ein Ausdrücklichwerden des von Ihm Bezwungenseins.³³

Gerade weil sie den Streit nicht scheut, muss die Verbreitung des Evangeliums in demütiger Weise geschehen. Diese Haltung entspricht dem Inhalt der Botschaft Jesu, verspottet und gekreuzigt und zugleich Gottessohn und König der Welt. Die ersten Christen hatten als kleine Minderheit unter Juden und Heiden in dieser Hinsicht wenig Wahl. Das, was sie an Erwählungsbewusstsein besaßen, war ebenso wie die Göttlichkeit Jesu in das Kleid weltlicher Bedeutungs- und Machtlosigkeit gehüllt. An der Weltmissionskonferenz in Willingen 1952, auf der die barthianische Theologie im Konzept der *missio Dei* (noch ohne diesen Begriff) zum Durchbruch kam, lässt sich das Aufscheinen dieser Einsicht gut zeigen. Während sie unter dem Titel „The Missionary Obligation of the Church“ einberufen worden war, veröffentlichte man die Tagungsbeiträge 1953 als „Missions under the Cross“.³⁴

Die Schwierigkeit dabei: Die evangelische deutsche Christenheit ist offensichtlich alles andere als demütig und machtlos. Ganz im Gegenteil lebt sie bis heute in größter Nähe zur staatlichen Macht. Es spricht für die offenlegende Kraft des Evangeliums und die Sensibilität der Kirche, dass sie sich dieses Dilemmas bewusst ist. Wie lässt sich angemessen missionarisch reden und handeln, wenn man dem Gegenüber stets aus weltlicher Machtposition begegnet? Den Vertretern der Volkskirchen fällt es schwer, ein angemessenes Verhältnis zu dem Gegensatz zwischen dem Inhalt ihrer Botschaft und ihrer tatsächlichen sozialen Position mit ihren Sitzen in Rundfunkräten, A15-Gehältern und Pensionsanspruch zu finden. Die Wahrnehmung der islamischen Gesprächspartner als (vermeintlich bedrängte) Minderheit mit Aggressionspotenzial weckt wechselweise Schutzinstinkte und Angst, für die der Missionsverzicht ein (inadäquater) Ausdruck ist. Kurioserweise hat der Islam das spiegelbildliche Problem. Er ist in seinen maßgeblichen Traditionen anders als das Christentum zugleich Religion und Gesellschaftsordnung. Trotz seines universalen Anspruchs hat er kein Problem mit der Existenz als Minderheit, solange diese Minderheit die Macht hat und daher die Gesellschaft nach islamischem Recht gestalten kann. In weiten Teilen der islamischen Welt war genau dies in der Phase der wesentlichen Lehrbildungen jahrhundertlang die Normalität: Eine islamische Minderheit herrschte über eine andersgläubige Mehrheit. Die islamische Theologie hat später nie eine allgemein akzeptierte klare Antwort auf die Frage entwickelt, wie ein Muslim gottgefällig leben könne, wenn er sich (anders als zeitweise, etwa als Händler) unter nicht-muslimischer Herrschaft, also in einer nicht-muslimischen Gesellschaftsordnung befindet. Erst nach Jahrhunderten der Ausbreitung kam diese Frage durch die

³³ Vermehren: Tagebücher (2017), Eintrag vom 28. Juli 1971. Die katholische Nonne Isa Vermehren (1918 – 2009) war in der Weimarer Republik eine bekannte Kabarettistin und Schauspielerin gewesen. Sie überlebte später mehrere Nazi-KZs.

³⁴ Goodall (Hg.): Missions under the Cross (1953).

christliche Rückeroberung muslimischer Gebiete überhaupt auf die Tagesordnung. Der Tenor war stets, dass ein solcher Zustand unerwünscht sei und allenfalls übergangsweise oder als unglückliche Folge von Eroberungen eintreten könne. Weithin unbeantwortet, weil lange undenkbar, blieb bis heute die Frage, wie damit umzugehen sei, dass Muslime freiwillig aus islamischem Gebiet unter nicht-islamische Herrschaft auswandern. Genau das aber ist die gegenwärtige Situation in Europa, auch wenn die Fremdherrschaft hier keine religiöse, sondern eine säkulare, aber eben eine nicht-islamische Rechtsordnung ist.³⁵

Das heißt, beim christlich-islamischen Dialog in Deutschland befinden sich beide Seiten quasi spiegelverkehrt in einer ähnlichen Situation: Ihre soziale Position und ihre Theologie passen nicht zusammen.

2.3.3 *Mission in Demut ist Übersetzen, nicht „Begegnung auf Augenhöhe“*

„Hat wohl ein Volk etwas Lieberes als die Sprache seiner Väter? In ihr wohnt sein ganzer Gedankenreichtum an Tradition, Geschichte, Religion und Grundsätzen des Lebens, alles, sein Herz und seine Seele“ (Herder).

Einer der Modebegriffe der Gegenwart, nicht nur im Umgang mit dem Islam, ist „Begegnung auf Augenhöhe“ (Arbeitshilfe, 6, 17), was die Vermeidung von Konstellationen mit Machtgefälle meint. Nun sind freilich reale Machtgefälle, die einer zwischenmenschlichen Begegnung kontextuell vorgegeben sind, durch Sprachregelungen allenfalls zu kaschieren, nicht zu beseitigen. Außerdem sind zwischenmenschliche Interaktionen in der Regel ohnehin viel komplexer. Sie finden in einem subtilen Gefüge von teilweise gegenläufiger Machtverteilung statt, zumal in der Gegenwart, wo sich Macht gerade auch dadurch erlangen lässt, dass man die Rolle des Opfers besetzt.

Klassische Überseemission fand nie „auf Augenhöhe“ statt und ähnelt damit der heutigen Dialogsituation. Der Missionar war oft *zugleich* mächtig und machtlos. Er war machtlos im Hinblick auf seine kulturelle Isolation und auf seine mangelnde Resistenz gegen die lokalen Krankheiten,³⁶ ihm fehlten verwandtschaftliche Netzwerke und Alltagskenntnisse, kurzum, er war ein Fremder und auf die Menschen vor Ort angewiesen. Andererseits war er mächtig, weil er Zugang zu den Ressourcen einer materiell und ideell überlegenen Heimatkultur hatte, im Zweifelsfall eine Rückzugsmöglichkeit in

³⁵ Vgl. Lewis: *Legal and Historical Reflections* (1993); ders.: *Europe and Islam* (1993), 40f.

³⁶ In manchen Missionsgebieten, insbesondere im Pazifik und in Westafrika, betrug die Sterberate der Missionare in den ersten Monaten phasenweise an die 50 %, was die Betroffenen sehenden Auges in Kauf nahmen. Aus diesem Grund durften sie z. B. erst nach Ablauf dieser Frist eine Ehefrau nachholen. Das passt kaum zum Bild machtvoller Kolonialmissionare, zumal man bei Aufnahme in die Ausbildung oft nicht wusste, wohin man am Ende gesandt würde.

die Heimat oder vielleicht ihre örtliche Infrastruktur. Noch vielschichtiger war das geschlechtsrollenuancierte Machtgefüge bei Missionarinnen.

Das Ideal einer Mission in Demut im Rahmen einer nicht auf Augenhöhe verlaufenden Begegnung zeigt das Beispiel der Sprache. Wer jemals als Erwachsener eine Fremdsprache gelernt hat, weiß, wie es sich anfühlt, wenn man plötzlich wieder stammelt und stottert wie ein Kind und keinen vernünftigen Gedanken formulieren kann. Wer als Fremder in ein Land reist, um Einheimischen zu begegnen und eine Botschaft zu verbreiten, befindet sich daher in einer gravierend unterlegenen Position: Selbst Kleinkinder sind Muttersprachler und ihm überlegen. In kritischen Situationen wie Konflikten fühlt man sich auch nach Jahren noch wehrlos. In vielen Kulturen gelten zudem Eloquenz und rhetorisches Geschick als Grundlage von Autorität. Hiermit hat bekanntlich schon Paulus gerungen.

Es gab im 19. Jahrhundert Glaubensmissionen, die überzeugt waren, Spracherwerb sei unnötig – vor Ort werde sich das Pfingstwunder wiederholen. Die Realität lehrte sie bald Demut oder sie scheiterten. Spracherwerb war der Anfang aller Überseemission. Wer zum Predigen kam, lernte als Erstes das Zuhören. Dabei begegnen Missionare den Menschen nicht nur geografisch, sondern in einem der intimsten Aspekte menschlicher Identität, der Sprache, auf *deren Terrain*. Sie zeigen damit ein existenzielles Interesse am Gegenüber und machen sich dabei schwach und verletztlich gegenüber ihren Sprachlehrern und der ganzen Gemeinde. Dies ist die biblische Haltung der Mission in Schwachheit (2. Kor 12), die den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche wird (1. Kor 9).

Begabte Missionare übersetzten später die Bibel in kleine und kleinste Sprachen. Zahllose Sprachen wurden in diesem Prozess von Missionaren erstmals verschriftlicht und vor dem sicheren Verschwinden gerettet. Der Prozess der Übersetzung setzt eine missionarische Demut voraus, und das Ergebnis, die Bibelübersetzung, hat eine ermächtigende Wirkung. Lamin Sanneh beschreibt, wie u. a. die linguistische Aktivität der Missionare die Machtverteilung im kolonialen System unterminierte:

„Often the outcome of vernacular translation was that the missionary lost the position of being the expert. But the significance of translation went beyond that. Armed with a written vernacular Scripture, converts to Christianity invariably called into question the legitimacy of all schemes of foreign domination – cultural, political and religious. Here was an acute paradox: the vernacular Scriptures and the wider cultural and linguistic enterprise on which translation rested provided the means and occasion for arousing a sense of national pride, yet it was the missionaries – foreign agents – who were the creators of that entire process. I am convinced that this paradox decisively undercuts the alleged connection often drawn between missions and colonialism.“³⁷

³⁷ Sanneh: *Christian Mission and the Western Guilt Complex* (1987).

Das geschah ungeplant – und doch nicht aus Versehen, denn der Prozess war ja aus der europäischen Kirchengeschichte vielfach bekannt. Christliche Mission setzt sich bis heute erfolgreich für den Erhalt zahlloser kleiner Muttersprachen ein. Sprache ist dabei die sichtbare Gestalt der grundsätzlichen missionarischen Haltung, und Sprache kann man dabei auch metaphorisch für „Kultur“, „Sitte“ usw. lesen. Es mag sein, dass viele Missionare mit Überlegenheits- und Sendungsbewusstsein auszogen, um Heiden zu bekehren. Zuerst aber wurden sie selbst zu einer neuen Weltsicht „bekehrt“. Denn wer voraussetzungslos verkündigt, das Gegenüber taub „anpredigt“, merkt schnell, dass man so kaum weiterkommt. Verstandenwerden setzt Verstehen voraus. Der Prozess des Verstehens setzt aber im Lernenden selbst Veränderungsprozesse in Gang – ein innerer, vielleicht unbewusster Dialog beginnt, geboren aus der Mission. Wer in einer fremden Sprache verständlich machen will, was ihn im Innersten angeht – etwa auf der Suche nach einer Wiedergabe von „Heiligem Geist“, „Sünde“ und „Taufe“ usw. –, kommt nicht umhin, sich das Fremde tief anzuverwandeln. Er lernt es vielleicht sogar bewusst zu respektieren.³⁸ Er verändert dabei sich selbst, sein Verständnis von „Heiligem Geist“, „Sünde“ und „Taufe“ ebenso wie seine Gesprächspartner.

Diese Veränderung geschieht im missionarischen Prozess, der etwas vom Gegenüber will (frz. *interessé*), sehr viel eher als im respektvoll-distanzierten „interreligiösen Dialog“ (frz. *désinteressé*). Daher führt erst eine im beschriebenen Sinne gelungene Mission zum echten, tiefen Dialog, weil nur die missionarische Absicht, in Demut praktiziert, in ein existenzielles, nicht nur neugieriges, nicht nur ethnologisches, nicht nur religionswissenschaftliches, nicht nur gesellschaftspolitisches Interesse am Gesprächspartner führt.³⁹

³⁸ Dieser (hier ideal dargestellte) Weg vom Überlegenheitsgefühl zur Bewunderung des Fremden fand in Asien häufiger statt als in Afrika.

³⁹ Erwähnenswert ist, dass dieses Beispiel der Konzentration auf Sprachenvielfalt eine christliche Besonderheit ist. Die biblischen Ursprachen sind zwar philologisch maßgeblich, die „Demut“ ist das Produkt bzw. das notwendige Korrelat der normativen Orientierung an den biblischen Ursprachen, zumal am Hebräischen (*hebraica veritas*). Aber die griechische und die hebräische Bibel sind nicht in höherem Maße Heilige Schrift als Übersetzungen. Die „Kondeszendenz“ Gottes zeigt sich auch in dem enormen christlichen Übersetzungsinteresse, das nur mit Demut in die Kulturen „eingehen“ kann, d. h. Gottes Wort spricht nur Dialekt. Der Erhalt einheimischer Sprachen war daher oft ein explizites Ziel der Mission. Der Anglikaner Henry Venn erwartete vom Sieg des heimatssprachlichen Christentums „its perfection and glory“ und das Mittel „to fix the spiritual standard in such churches by securing for them a supply of Vernacular Scriptures“. Das sollte letztlich zur eigenhändigen „Euthanasie der Mission“ führen. Das heißt, die ausländischen Missionare sollten sich u. a. durch Übersetzungsarbeit überflüssig und die einheimischen Kirchen selbständig machen. Vgl. Henry Venn: *To Apply the Gospel. Selections from the Writings of Henry Venn*, Grand Rapids 1971, zit. nach Sanneh: *Christian Mission and the Western Guilt Complex* (1987). Laut Sanneh war der Islam hingegen an einheimischen Sprachen meist wenig interessiert. Theologisch ist der Koran auf Arabisch offenbart, Übersetzungen sind Hilfsmittel. Das prägte die Einstellung zu fremden Kulturen und Sprachen. Auch darum sei seine Ausbreitung besonders dort gelungen, wo es eine einheimische *lingua franca* gab.

2.3.4 Die Sprachlosigkeit des deutschen Islamdialogs

Es ist auffällig, dass hierzulande nur wenige kirchliche Dialogbeauftragte islamisch relevante Sprachen beherrschen (Arabisch, Persisch, Türkisch usw.). Dies ist das Ergebnis der Klerikalisierung des deutschen Protestantismus: Der Dialog mit dem Islam ist die Angelegenheit von Pfarrern, also Theologen. Die Aufgabe ist dadurch einem sehr kleinen Bewerberpool vorbehalten. In anderen Ländern etwa können solche Stellen selbstverständlich auch mit Laien besetzt werden, die entsprechende islamrelevante akademische Qualifikationen besitzen. Auch ehemalige Missionare mit Sprachkenntnissen finden sich (auch sie müssen nicht Theologen sein).

Diese Fremdsprachenlosigkeit ist nicht nur symbolisch im Vergleich zur beschriebenen Missionspraxis vielsagend, sondern auch praktisch relevant. Bernard Lewis zeigt an einigen Beispielen die folgenreichen Missverständnisse, denen sich aussetzt, wer zum Verständnis klassischer islamischer Quellen auf Übersetzungen angewiesen ist.⁴⁰ Auch kulturelle Übersetzungsprobleme ergeben sich immer wieder, gerade dort, wo hinter scheinbar klaren Begriffen sehr unterschiedliche Konzepte stehen („Menschenrechte“, „Religionsfreiheit“). Hier hören Kirchenvertreter und Öffentlichkeit häufig, was sie erhoffen – und zielen weit vorbei, wobei islamische Vertreter diese Missverständnisse bisweilen offenbar bewusst fördern.⁴¹

Deutschlands Muslime sind – zumal nach der jüngsten Masseneinwanderung – keineswegs so gut integriert, dass Deutsch ausreicht, um sie repräsentativ wahrzunehmen. Mangels Sprachkenntnissen ist der kirchliche Islamdialog oft auf wenige offizielle Vertreter und das, was sie kommunizieren wollen, angewiesen. Sprachkenntnisse befördern den Dialog, indem sie dem Anderen auf seinem Terrain begegnen, ihn neu verstehen und einen realistischen Blick auf das Gegenüber ermöglichen. Dieser realistische Blick wird über die eigenen idealisierten Wunschprojektionen und die (menschlich verständlich) geschönten Selbstdarstellungen des Gegenübers hinausführen. Als der ARD-Journalist Constantin Schreiber 2016 acht Monate lang arabische Freitagspredigten in deutschen Moscheen besuchte, fand er eine Realität, die partout nicht zu den offiziellen Bekundungen eines angeblich gut integrierten, „in Deutschland angekommenen“ Islam passt. „Abgrenzung und die Bewahrung der eigenen Identität gegen deutsche Einflüsse sind zentrale Botschaften.“ Am Ende sagt er: „Ich würde hier gern ein positives Beispiel anführen. Das gibt meine Recherche nicht her.“⁴² Die deutschen Kirchen, die seit Jahr-

⁴⁰ Vgl. Lewis: Translation from Arabic (1980/1993).

⁴¹ Vgl. am Beispiel des islamischen Gewaltverzichts: Eißler: Nein zu jeder Gewalt! (2015).

⁴² Schreiber: „Niemand predigt Integration“ (2017), in Ankündigung seines Buches „Inside Islam. Was in Deutschlands Moscheen gepredigt wird“ (Berlin 2017). Schreiber nahm sicherheitshalber einen Übersetzer mit, obwohl er Arabisch spricht. Er trat in den Moscheen offen als Journalist auf. Was die Prediger in Abwesenheit von Journalisten vor einer rein innerislamischen Öffentlichkeit sagen, ist damit also noch nicht erhoben.

zehnten hauptberuflichen Islamdialog betreiben, wären zu einer solchen Erhebung kaum in der Lage, und die Befunde anderer scheinen in ihrer Dialogpraxis auch kaum eine Rolle zu spielen.

In Deutschland sind kirchliche Islambeauftragte hinsichtlich ihrer Sprachkenntnisse häufig sogar vielen Kolonialbeamten der imperialistischen Epoche unterlegen und bleiben, derweil sie „Augenhöhe“ für sich reklamieren, letztlich Außenseiter und Beobachter, genau das also, was ein Missionar, der sich auf die existenzielle Begegnung einlässt, gar nicht bleiben *kann*. Auch im praktischen Vollzug erweist sich Mission als Voraussetzung eines echten, in die Tiefe gehenden Dialogs.

3 Gesellschaftspolitik und Theologie

Die Arbeitshilfe der EKIR will ausweislich der Einleitung dazu einladen, das Zusammenleben mit Muslimen „theologisch zu reflektieren“. Allerdings setzt sie nicht theologisch ein, sondern erörtert zuerst ausführlich die gesellschaftliche Lage und die eigene Zielvorgabe mit einigen Schlagwörtern: Man will „weitere Schritte der Öffnung“ gehen, weil heute Multikulturalität out und „interkulturelle Kompetenz“ in ist. Die soziale Situation der Gegenwart erleben die Autoren als exzeptionell, ohne zu erklären, inwiefern die Welt der Bibel nicht mindestens ebenso religiös und ethnisch vielfältig gewesen wäre. Angesichts der späteren Entscheidung für den Primat des Dialogs vor der Mission wäre auch eine Erklärung zu erwarten gewesen, inwiefern nicht viel eher die Mission eine interkulturell kompetente Haltung verkörpert. Schließlich war es der Missionar Paulus, der „den Griechen ein Grieche, den Juden ein Jude“ wurde.

3.1 Für den Frieden: Verzicht auf „strategische Mission“

Insbesondere die umstrittenste Aussage des ganzen Papiers wird nicht theologisch, sondern gesellschaftspolitisch begründet:

„Auch der Wechsel von einer Religion zur anderen muss möglich sein, Bekehrung zum Christentum bleibt aber das Werk des Heiligen Geistes. Eine strategische Islammission oder eine Begegnung mit Muslimen in Konversionsabsicht bedroht den innergesellschaftlichen Frieden und widerspricht dem Geist und Auftrag Jesu Christi und ist entschieden abzulehnen“ (18).

Hier drängen sich Fragen und Beobachtungen auf:

1. Was ist „strategische Mission“? Die Wendung bleibt unerklärt.⁴³ Beginnt diese schon mit dem Arabischlernen? Oder erst, wenn ich dabei auch christliche Vokabeln pauke, um gegebenenfalls von meinem Glauben zu erzählen? Oder erst, wenn ich eine Missionsgesellschaft zwecks Mission unter Muslimen gründe? Waren die Missionsreisen des Paulus womöglich „strategisch“? Widersprachen dann auch sie „dem Geist und Auftrag Jesu Christi“, zumal sie auch zu Aufruhr führten (Apg 19,23-40)? Und schließlich: Wo findet im Bereich der evangelischen Kirche in Deutschland eigentlich eine „strategische“ Mission unter Muslimen statt, der man absagen müsste? Oder handelt es sich nur um einen Strohhalm, der eine Einschränkung suggeriert, wo keine intendiert ist, sondern Mission in Wirklichkeit möglichst ganz unterbleiben soll?

Intuitiv könnte man vermuten, dass es hier um eine Haltung geht, die sich etwa in transitiven Verben wie „missionieren“, „christianisieren“ und „evangelisieren“ ausdrückt. Die Sensibilität wäre angemessen, denn solche Verben verlangen ein Akkusativobjekt und machen aus dem andersreligiösen Gegenüber ein *Objekt* meines Bemühens. Allerdings ist gerade dies ein Missverständnis der missionarischen Haltung in Demut, wie oben beschrieben. Und selbstverständlich gilt auch hier: *abusus non tollit usum* – ein (potenzieller) Missbrauch begründet keine Absage an den Gebrauch.⁴⁴

2. Der Verweis auf den Heiligen Geist in diesem Zusammenhang – der jede Bekehrung und den Glauben bewirkt – wird hier so eingeführt, als erledige sich damit jede menschliche Tätigkeit, die darauf zielt, Menschen den Christusglauben nahezubringen („Begegnung mit Konversionsabsicht“). Religionswechsel sind anscheinend zwar nicht völlig auszuschließen, aber nur noch legitim, wenn sie sozusagen zufällig oder aus Versehen geschehen.

Ist die dünne theologische Begründung „Bekehrung [...] bleibt das Werk des Heiligen Geistes“ in diesem Kontext nicht einfach eine Ausrede für die eigene Passivität? Keine Frage, Begegnungen sind entspannter, wenn man nicht vom Evangelium redet. Aber warum dann nicht immer so? Was im Zusammenhang des Glaubens ist denn nicht Werk

⁴³ Reinhold Bernhardt definiert dies an anderer Stelle als „strategische Konversionsmission“ und plädiert konsequent für ein Ende *aller* Mission, die in irgendeiner Weise auf Weitergabe des christlichen Glaubens außerhalb der eigenen Abstammungsgemeinschaft, wörtlich auf „Religionswechsel“ zielt (Bernhardt: Die Israeltheologie, 2012).

⁴⁴ Die Handreichung hat an dieser Stelle übrigens ökumenische Vorläufer. Ähnlich hatte schon die ÖRK-Planungsgruppe für den muslimisch-christlichen Dialog auf einer Tagung in Chambésy (Schweiz) 1979 festgestellt, die „organisierte Missionstätigkeit“ beider Religionen führe zu Spannungen und sollte daher „unterlassen bleiben“. Auch die damalige ÖRK-Tagung und spätere Fortsetzungen erklärten nicht, was mit „organisierter Missionstätigkeit“ gemeint sei. Im Hintergrund stand damals die afrikanische Situation mit ihren islamisch-christlichen Spannungen und ihren fragilen demokratischen und staatlichen Strukturen – eine Situation, die der deutschen Gegenwart weder ähnelt noch als Vorbild dienen kann (vgl. Christians and Muslims Living Together, 1979 [1989], 105).

des Heiligen Geistes? Warum weiterhin christliche Kindererziehung, Taufkatechese und Homiletikunterricht im Theologiestudium, wenn wir doch wissen, dass überall das Eigentliche ein Werk des Heiligen Geistes ist?

3. Warum wird eine theologische Entscheidung rein gesellschaftspolitisch begründet? Da der „entschieden abgelehnte“ „Widerspruch zum Geist und Auftrag Christi“ nicht weiter erläutert wird, kann er hier wohl nur in der „Gefährdung des innergesellschaftlichen Friedens“ bestehen.

Das Friedensanliegen findet sich in vielen religionstheologischen Entwürfen, wobei allerdings normalerweise nicht gleich die Mission als Konsequenz ausgeklammert wird: Das „Ziel einer Theologie der Religionen [ist] die theologische Begründung einer Basis für ein friedliches Miteinander der christlichen und der nichtchristlichen Religionen, bei dem zugleich Raum für ein ‚missionarisches Zeugnis‘ ist“⁴⁵. In der Tat: Wer wollte gegen Frieden sein? Der gesellschaftliche Frieden in der Begegnung mit dem Islam ist sicher eine der größten Sorgen der Gegenwart und gesellschaftlich zurzeit vielleicht unser höchstes Gut.

Aber ist es das auch biblisch? In der Bibel erscheinen das Evangelium und seine Ausbreitung ganz im Gegenteil als ein konfliktbehaftetes Geschehen. Jesus sei „nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert“ (Mt 10,34), Familien entzweien sich über ihn (Mt 10,37), seine Nachfolger sollen gehen wie Schafe unter die Wölfe (Mt 10,16). Die Apostelgeschichte rechnet immer damit, dass das Evangelium auf Widerstand stößt und den Frieden stört.

Biblisch gesehen ist der gesellschaftliche Frieden keineswegs das höchste Gut – das gehört zu den verstörenden Aspekten des Evangeliums –, sondern entscheidend ist, welche Rolle die Gemeinde in etwaigen Konflikten spielt: Sie ist diejenige (bzw. sie soll es sein), die unter dem Unfrieden leidet, nicht diejenige, die ihn verursacht (Lk 21,12-19). Auch in dieser Weise ist Mission als die Haltung der Demut zu verstehen. Aber auch eine Haltung des Widerstands gegen Redeverbote. Denn man „muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“, wie Petrus dem Synhedrion entgegenhält (Apg 5,29), das ihn an der Verkündigung hindern will und dazu genauso argumentiert wie die Arbeitshilfe der EKIR: Man will sozialen und religiösen Frieden sichern. Die Analyse des Hohen Rats stimmte, denn tatsächlich hatten die Apostelpredigten eine aufrührerische, konflikthafte Wirkung.

4. Petrus beruft sich hier auf den Gehorsam (vgl. Fidon Mwombeki in diesem EZW-Text, 134f), eine heute unpopuläre Tugend, wie auch die ausgefeilten Ablehnungen der Idee eines „Missionsbefehls“ in der Arbeitshilfe zeigen. Die Idee, etwas in unserer Zeit humanistischer Instinkte Unpopuläres könne christlich *geboten* und damit bereits ausreichend begründet sein, ist nur noch schwer zu vermitteln. Und doch steckt auch

⁴⁵ Huber: Modelle eines Miteinanders der Religionen (2005), 167.

im Gehorsam wieder die missionarische Haltung der Demut: Gehorsam kommt nicht vom Reden – sondern vom Hören.

5. Der Verweis auf den gefährdeten gesellschaftlichen Frieden ist in der Arbeitshilfe bemerkenswert vage gehalten. Woher kommt diese Gefährdung denn? Die deutschen Kirchen sind seit Jahrzehnten systematischen und nicht ganz erfolglosen Missionsprojekten sowie Begegnungen mit Konversionsabsicht zahlreicher religiöser Gruppen ausgesetzt, von Mormonen über Jehovas Zeugen bis zu Hare-Krishna-Mönchen. Seit vielen Jahren gibt es hierzulande auch eine Vielzahl islamischer Missionsprojekte. Daraus resultierende Religionswechsel belasten im Einzelfall Familien und Freundeskreise, sind aber, soweit bekannt, keine Gefahr für den gesellschaftlichen Frieden. Auch Mormonen und selbst Jehovas Zeugen gehen nicht in friedensgefährdender Weise gegen Abtrünnige vor. Dafür sind die Akzeptanz der Religionsfreiheit und die Individualisierung kulturell zu tief verwurzelt.

In Wirklichkeit vermeidet es die Arbeitshilfe an dieser Stelle schlicht, das Offensichtliche auszusprechen. Eine gesellschaftliche Gefahr durch christliche Mission, wenn es sie denn gibt, geht allein von der Reaktion auf islamischer Seite aus. Nur hier führen Konversionen und sogar schon zu enge Kontakte mit Christen regelmäßig zu Drohungen und Gewalt. Es ist eigenartig, dass eine kirchliche Stellungnahme zum Islam solche unangenehmen, aber evidenten Zusammenhänge an so prominenter Stelle mit so weitreichenden theologischen Folgen nur verklausuliert anspricht.

Diese falsche Zurückhaltung passt dazu, dass das EKD-Dokument „Klarheit und gute Nachbarschaft“ von 2006, das unter dem Stichwort „Klarheit“ eben auch mancherlei unerfreuliche Fakten beim Namen nannte, heutzutage praktisch einem Schweigegebot zu unterliegen scheint. Harmonie um den Preis der Wahrhaftigkeit – geht das?

6. Interessanterweise haben südliche Kirchen, insbesondere in Afrika, schon vor Jahrzehnten den Begriff „Dialog“ wegen seiner unangemessen beschönigenden und harmonisierenden Sicht auf die Beziehungen zum Islam als Dachbegriff abgelehnt und dazu aufgefordert, zwischen „Dialog“ einerseits und „Begegnung“ oder „Beziehungen“ andererseits zu unterscheiden (oft „Dialog des Lebens“ genannt). Denn der Begriff Dialog werde einseitig positiv verwendet, sodass er immer gegenseitiges Verständnis und Offenheit einschließe. Doch sei eine solche Offenheit bei den interreligiösen Beziehungen in Afrika oft nicht vorhanden.⁴⁶ Die entsprechenden Einwände südlicher Kirchen ziehen sich durch Gespräche im Umfeld des ÖRK ab Mitte der 1970er Jahre, wobei immer wieder explizit abgelehnt wurde, auf Mission zu verzichten. Aufgrund

⁴⁶ Vgl. Taylor: Conference Statement (1979), 65. John Taylor, Leiter der Dialoguntereinheit des ÖRK fragte sich später selbstkritisch, ob mit „Dialog“ wirklich das Verhältnis zu allen Partnern gleich zutreffend beschreibbar sei (Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies. Minutes of the Fifth Meeting of the Working Group, Bali/Indonesia, Dec. – Jan. 1981/1982).

ihrer Orientierung an Praxiserfahrungen und ihrer realistischen Darstellung des muslimisch-christlichen Verhältnisses vermied eine vom ÖRK herausgegebene Stellungnahme „Ecumenical Considerations on Christian-Muslim Relations“ (1991) schon im Titel den ursprünglich vorgesehenen Dialogbegriff.⁴⁷

Tatsächlich ist „Dialog“ in offiziellen kirchlichen Dokumenten in Deutschland stets mit positiven Ergebnissen, Beziehungen und Anliegen verbunden. Gelungener Dialog führt anscheinend stets zum „besseren gegenseitigen Verständnis“. Das mag so sein, weil jedes Lernen zu Verständnis führt. Aber ist Verständnis immer positiv? Kennenlernen und Verstehen kann doch auch zur Entdeckung vorher unbekannter unangenehmer Aspekte und damit zwar zu einem besseren Verständnis, aber genau deswegen auch zu einem negativeren Urteil führen.⁴⁸ Seltsamerweise ist das in allen Dialogpapieren nicht vorgesehen. Es scheint programmatisch ausgeschlossen, beim Kennenlernen etwas Unangenehmes zu finden.

3.2 Folgen und Implikationen

3.2.1 Ökumenevergangenheit – der deutsche Sonderweg

Von den großen Missionserklärungen aus der Ökumene der letzten Jahre⁴⁹ kommt keine zu dem Schluss, man dürfe oder solle gegenüber irgendwelchen Menschengruppen auf missionarisches Zeugnis verzichten. Diese Dokumente sind unter mehrheitlicher Beteiligung von Menschen aus ehemaligen Missionsgebieten der jüngeren Geschichte zustande gekommen, deren Kirchen oft seit langem eng mit Muslimen zusammenleben oder sogar unter islamischer Herrschaft leben.

Es handelt sich bei dem zur Debatte stehenden Vorschlag zur Ablehnung von Mission unter Muslimen um einen deutschen Sonderweg ohne Absprache mit ökumenischen Geschwistern. Diese selbstbezogene Positionierung des deutschen Landeskirchentums

⁴⁷ Kritisch und selbstkritisch wurden hier zahlreiche Spannungen angesprochen und das Recht auf Zeugnis und Verkündigung bekräftigt. Auch der ÖRK-Zentralausschuss notierte anschließend den offenen und nicht beschönigenden Tonfall des Dokuments, vgl. WCC Central Committee. Minutes of the Forty-Fourth Meeting, Geneva, Switzerland 21. – 28. August 1991, 72f. Vgl. auch Helfenstein: Grundlagen des interreligiösen Dialogs (1998), 280 – 282.

⁴⁸ Es wäre z. B. interessant zu untersuchen, ob sich gegenüber den 1980er Jahren in Deutschland die Kenntnis des Islam zwar verbessert, sein Image aber verschlechtert hat. Zumindest macht die öffentliche Debatte diesen Eindruck. Es könnte sein, dass beide Entwicklungen kausal verknüpft sind.

⁴⁹ 2010: Kapstadt-Verpflichtung der Lausanner Bewegung; 2011: „Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt“ von ÖRK, World Evangelical Alliance und römisch-katholischer Kirche; 2013: „Together towards Life – Christian Witness and Evangelism in Changing Landscapes“ / „Gemeinsam für das Leben – Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten“ des ÖRK; 2013: „Evangelii Gaudium“ der römisch-katholischen Kirche.

abseits der ökumenischen Christenheit nicht nur beim Thema Mission stößt im Süden auf Unverständnis.

„Wir lassen uns vom Westen nicht mehr bevormunden! Und zwar besonders nicht im theologischen Bereich. [...] Wir bleiben fest, selbst wenn die westlichen Kirchen, vom Zeitgeist angegriffen, Kernpunkte unseres Glaubens und wichtige Wegmarken ethischer Orientierung verlassen.“⁵⁰

Die Arbeitshilfe ist in dieser Hinsicht im eigenen Kontext zeitgeistgemäß *und* zugleich in ihrer nationalen Beschränkung ein Anachronismus.

3.2.2 *Unangebrachte Angst abendländischer Kirchen*

Die Arbeitshilfe will mit ihrem Missionsverzicht mit der Religionsfreiheit um des Friedens willen einen politischen Grundpfeiler der freiheitlichen Demokratie aufgeben. Da nützt es auch nichts, wenn sie Religionsfreiheit und Toleranz an anderer Stelle ein eigenes Kapitel widmet. Das Problem ist: Man verteidigt Rechte nicht, indem man freiwillig auf ihre Ausübung verzichtet. Ganz im Gegenteil: Solche Schritte senden fatale Signale der Unterordnung, die zur Erosion des Rechts führen. Es mag unhöfliche Formen christlicher Mission geben und theologische Inhalte, über die man gegebenenfalls streiten kann. Aber es gibt glücklicherweise in der freiheitlichen Gesellschaft kein Recht auf Schutz vor Unhöflichkeit.

Es ist bemerkenswert, dass ausgerechnet jene Christen auf Mission verzichten wollen, für die diese am ungefährlichsten ist. Während Christen seit Jahrzehnten ganz besonders in muslimisch beherrschten Teilen der Welt unter Bedrückung, Verfolgung, Vertreibung und Mord leiden, die öffentliche Verkündigung unmöglich machen, ist in Europa bislang davon wenig zu spüren.⁵¹ In dieser Situation ist es bedauerlich, dass ausgerechnet eine deutsche Kirche der Mission absagt und sich stattdessen „Dialog“ auf die Fahnen schreibt. Was ist ein Dialog auf solcher Basis wert? Wird ein so sich selbst verleugnender Gesprächspartner ernst genommen?

Leider passt diese Beobachtung zu vielen ähnlichen Beispielen aus der hiesigen christlich-islamischen Begegnung. Leitende deutsche Geistliche legen in Jerusalem ihre sonst

⁵⁰ Eine namentlich nicht genannte Kirchenleiterin des Südens nach: Werner: Vom Rand in die Mitte (2012), 202.

⁵¹ Auch hier wurden schon Priester ermordet, auch hier galt der Terroranschlag auf den Berliner Weihnachtsmarkt 2016 explizit einer christlichen Veranstaltung, auch hier werden Konvertiten verprügelt, auch hier finden koptische Gottesdienste unter Polizeischutz statt, und auch in europäischen Moscheen und Schulen gibt es christenfeindliche Töne und Taten, aber das alles ist nicht mit dem Rest der Welt vergleichbar.

stolz präsentierten Bischofskreuze ab, wenn Muslime sie darum bitten. Die Stimmen christlicher Flüchtlinge und orientalischer Exilkirchen in Deutschland, die aus Erfahrung vor einer Naivität im Umgang mit dem Islam warnen, werden ignoriert. Vorfälle in Migrantenheimen und wiederholte Morde an christlichen Flüchtlingen auf Booten im Mittelmeer werden relativiert oder mit Stillschweigen übergangen. Und nicht nur in eigener Sache bevorzugt man es wegzusehen: Die kirchlichen Islambeauftragten haben bis heute nie die massive Zunahme des gewalttätigen Antisemitismus infolge muslimischer Einwanderung in Europa auf ihre interne Tagesordnung, geschweige denn auf die Themenliste für den Dialog gesetzt.⁵² Kurzum, viele Einzelbeobachtungen weisen in die Richtung eines Realismusdefizits beim gesellschaftspolitischen Dialog mit dem Islam.

4 Schluss

Konflikthaft ist das Evangelium *theologisch* und *existenziell*, weil es den Menschen – auch uns! – an den Grundfesten seines Seins anspricht und sein Selbstbild infrage stellt. Hierüber sucht die Mission das theologische Gespräch mit dem anderen und macht dabei die Erfahrung, dass ihre eigene Wahrheitserfahrung und damit sie selbst sich verändert. Die anvertraute Wahrheit der je eigenen Gotteserfahrung ist nicht verhandelbar – aber sie ist kein Besitz, den einer hat und ein anderer nicht. Dieser theologische Anspruch ist in der Mission in Demut, die immer in den Dialog führt, gegenüber allen Menschen zur Sprache zu bringen, was Zuhören voraussetzt. Dies hat in einer Weise zu geschehen, die der Botschaft vom Kreuz entspricht. Diesen Anspruch Gottes an seine Geschöpfe durch unsere Teilnahme an der Sendung Gottes (*missio Dei*) zu bezeugen, ist uns aufgegeben und zugemutet. Nur dieses Evangelium ist uns anvertraut, mehr können wir nicht sagen. Wenn es uns schwerfällt, die Mission in Demut zu leben, weil wir als Kirche in Staat und Gesellschaft zu mächtig sind, um gegenüber Minderheiten glaubhaft mit Sanftmut und in Demut Zeugnis zu geben, dann ist das ein Anlass, über die Gestalt der Kirche nachzudenken, aber kein Grund, die Mission aufzugeben. Aus dieser Haltung der Mission in Demut leitet sich die Haltung für den *theologischen* Dialog mit Andersgläubigen ab.

Konflikthaft ist aber auch der *gesellschaftspolitische* Dialog speziell mit dem Islam. Wenn die Kirche als gesellschaftlicher Player sich hierzu wie zu vielen anderen aktuellen Fragen äußern will, dann ist diese Konflikthaftigkeit auszuhalten und offen anzusprechen. Das routinemäßige Ausklammern strittiger, problematischer Inhalte um einer Scheinharmonie willen ist keine Lösung. In diesem gesellschaftspolitischen Dialog ist eine Haltung der Demut unangebracht, wohl aber eine tiefe Liebe zur Wahrheit und

⁵² Vgl. dazu Funkschmidt: „Weiß er nicht, dass sie ihn umbringen werden?“ (2016). Die Situation in Deutschland unterscheidet sich von der französischen nur graduell.

zum Gegenüber als einem Gottesgeschöpf. Freilich ist die politische Basis hier nicht verhandelbar; die Religionsfreiheit inklusive Missions- und Konversionsfreiheit stehen nicht zur Debatte. Sie müssen aktiv vertreten, ausgeübt und ausgehalten werden, damit sie lebendig bleiben.

Leider findet die Arbeitshilfe der EKIR für den Dialog im Geiste der Sendung, also der Teilhabe an der *missio Dei*, offenbar nicht mehr ausreichend Ermutigung im Evangelium, dessen Skandalon zu entkräften sie sich weidlich bemüht. Man möchte sie daher zur Abwechslung mit den Worten eines Aufklärers ermutigen:

„Ist es nicht eine Schande, dass die Fanatiker Eifer zeigen, nicht aber die Besonnenen? Man muss umsichtig sein, aber nicht ängstlich.“ (Voltaire)⁵³

Literatur

- Bhatia, Umej: The War on Terrorism – A Crusade?, in: IDSS Commentaries 22/2004 (Institute of Defence and Strategic Studies, Singapur), www.files.ethz.ch/isn/13669/IDSS%20C%2022%202004%20-%20Umej%20Bhatia.pdf (Abruf: 3.5.2017)
- Bernhardt, Reinhold: Die Israeltheologie als Katalysator der Religionstheologie, in: Haarmann, Volker u. a. (Hg.): Alle reden von Mission ... Was bedeutet unser Nein zur Judenmission für den Umgang mit dem Islam?, Evangelische Akademie im Rheinland, 16./17.3.2012 (epd-Dokumentation Nr. 27 vom 3. Juli 2012)
- Bosch, David J.: Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission, Maryknoll 1991
- Brandau, Robert: Was bedeutet unser Nein zur Judenmission für den Umgang mit dem Islam? in: Haarmann, Volker u. a. (Hg.): Alle reden von Mission ... Was bedeutet unser Nein zur Judenmission für den Umgang mit dem Islam?, Evangelische Akademie im Rheinland, 16./17.3.2012 (epd-Dokumentation Nr. 27 vom 3. Juli 2012)
- Christians and Muslims Living Together, Chambésy, Switzerland, March 1979, in: Brown, Stuart E. (Hg.): Meeting in Faith. Twenty Years of Christian-Muslim Conversations Sponsored by the WCC, Genf 1989, 104 – 109
- Eißler, Friedmann: Nein zu jeder Gewalt! Welche Koranauslegung gilt?, in: Materialdienst der EZW 78/3 (2015), 93 – 95
- Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.): 3. Tagung der 12. Synode der EKD, Magdeburg 3. bis 9. November 2016: Kundgebung „... der Treue hält ewiglich.“ (Psalm 146,6) – Eine Erklärung zu Christen und Juden als Zeugen der Treue Gottes, 9. November 2016, www.ekd.de/synode2016/beschluesse/s16_05_6_kundgebung_erklaerung_zu_christen_und_juden.html (Abruf: 3.5.2017)
- Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.): Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh 2015 [EKD-Grundlagentext 2015]
- Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.): Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD, EKD-Texte 86, Hannover 2006

⁵³ „N'est-il pas honteux que les fanatiques aient du zèle, et que les sages n'en aient pas? Il faut être prudent, mais non pas timide“ (Voltaire: Le dîner du comte de Boulainvilliers. Dialogue XXIII, Pensées détachées de M. l'abbé de Saint Pierre, in: Œuvres complètes de Voltaire, Tome 6, Paris 1837, 729).

- Evangelische Kirche im Rheinland (Hg.): Arbeitshilfe „Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen“, Düsseldorf 2015 [Arbeitshilfe]
- Evangelische Kirche im Rheinland (Hg.): Mission und Dialog in der Begegnung mit Muslimen. Eine Ausarbeitung des Arbeitskreises Christen und Muslime, Düsseldorf 2001
- Feldtkeller, Andreas: Theologie und Religion. Eine Wissenschaft in ihrem Sinnzusammenhang, Leipzig 2002
- Feldtkeller, Andreas: Identitätssuche des syrischen Urchristentums. Mission, Inkulturation und Pluralität im ältesten Heidenchristentum, Göttingen 1993
- Fuchs, Ottmar: Mission im Horizont des christlichen Glaubens, in: Brennpunkt Gemeinde 69 (2016), 142 – 145
- Funkschmidt, Kai: „Ils aperçurent le missionnaire – toute joie tomba“. La figure du missionnaire dans le roman du XXe siècle, in: Paisant, Chantal (Hg.): La mission en textes et images, XVIe – XXe siècles. Colloques du GRIEM [Groupe de recherches interdisciplinaires sur les écritures missionnaires, Université de Paris VIII], Paris 2004, 471 – 492, www.ezw-berlin.de/downloads/funkschmidt_la_figure_du_missionnaire_dans_le_roman_du_xxe_siecle.pdf
- Funkschmidt, Kai: Earthing the Vision. Strukturreformen in der Mission am Beispiel von CEVAA (Paris), CWM (London) und UEM (Wuppertal), Frankfurt a. M. 2000
- Funkschmidt, Kai: „Weiß er nicht, dass sie ihn umbringen werden?“ Frankreichs islamischer Antisemitismus, in: Materialdienst der EZW 79/2 (2016), 43 – 53
- Goodall, Norman (Hg.): Missions under the Cross. Addresses delivered at the enlarged meeting of the Committee of the International Missionary Council at Willingen, Germany 1952; with statements issued by the meeting, London 1953
- Goodall, Norman (Hg.): Offizieller Bericht über die vierte Vollversammlung des ökumenischen Rates der Kirchen, Uppsala 4. – 20. Juli 1968, Genf 1968
- Grözinger, Karl Erich: Gesunkene Schamswelle. Die Kirchen können den Juden noch immer keine eigene Heilsgewissheit zugestehen, in: Zeitzeichen 18/2 (2017), 53.
- Gründer, Horst: Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit, Gütersloh 1992
- Haarmann, Volker/Nikodemus, Rafael/Lee-Linke, Sung-Hee (Hg.): Alle reden von Mission ... Was bedeutet unser Nein zur Judenmission für den Umgang mit dem Islam?, Evangelische Akademie im Rheinland, 16./17.3.2012 (epd-Dokumentation Nr. 27 vom 3. Juli 2012)
- von Hammerstein, Franz: Aufgaben des ökumenisch-christlich-jüdischen Dialogs nach Nairobi, in: ÖR 25 (1976), 501 – 512
- Haumann, Heiko: Geschichte der Ostjuden, München 1990
- Helfenstein, Pius: Grundlagen des interreligiösen Dialogs. Theologische Rechtfertigungsversuche in der ökumenischen Bewegung und die Verbindung des trinitarischen Denkens mit dem pluralistischen Ansatz, Frankfurt a. M. 1998
- Huber, Friedrich: Modelle eines Miteinanders der Religionen, in: Asmus, Sören/Schulze, Christian (Hg.): „Wir haben doch alle denselben Gott“. Eintracht, Zwietracht und Vielfalt der Religionen, FS F. Huber, Wuppertal 2005, 165 – 186
- Lewis, Bernard: Translation from Arabic, in: ders.: Islam and the West, New York/Oxford 1993, 61 – 71
- Lewis, Bernard: Europe and Islam, in: ders.: Islam and the West, New York/Oxford 1993, 3 – 41
- Lewis, Bernard: Legal and Historical Reflections, in: ders.: Islam and the West, New York/Oxford 1993, 43 – 57
- Maalouf, Amin: Der Heilige Krieg der Barbaren. Die Kreuzzüge aus der Sicht der Araber, München 1996
- Mission und Evangelism – An Ecumenical Affirmation, Genf 1982
- Müller, Johannes SJ: Mission und Respekt: Bekehrung und Taufe als Zielbestimmung von Mission, in: Brennpunkt Gemeinde 69 (2016), 134 – 138

- Newbigin, Lesslie/Sanneh, Lamin/Taylor, Jenny: Faith and Power. Christianity and Islam in „Secular“ Britain, Eugene, Oregon, 2005
- Nicholson, Helen J.: Muslim Reactions to the Crusades, in: ders. (Hg.): Palgrave Advances in the Crusades, New York 2005, 269 – 288
- Ott, Bernhard: Bekehrung und Taufe als Zielbestimmung von Mission, in: Brennpunkt Gemeinde 69 (2016), 127 – 131
- Reinbold, Wolfgang: Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker (Mat 28,19f, Missionsbefehl), in: ZThK 109 (2012), 176 – 205
- Richebächer, Wilhelm: Eschatologie und Heil als Motivation für und Horizont von Mission, in: Brennpunkt Gemeinde 69 (2016), 146f
- Riley-Smith, Jonathan: Art. „Kreuzzüge“, in: TRE 20, Berlin 1990, 1 – 10
- Sanneh, Lamin: Christian Mission and the Western Guilt Complex, in: The Christian Century, April 8, 1987, 331 – 334, www.religion-online.org/showarticle.asp?title=143 (Abruf: 3.5.2017)
- Sanneh, Lamin: Summoned from the Margin, Grand Rapids, Michigan, 2012
- Schreiber, Constantin: „Niemand predigt Integration“, in: Die Zeit 30.3.2017, 54
- Schwöbel, Christoph: Solus Christus? Zur Frage der Einzigartigkeit Jesu Christi im Kontext des interreligiösen Dialogs, in: Andrée, Uta u. a. (Hg.): Leben und Kirche, FS W. Härle, Marburg 2001, 103ff
- Taylor, John B. (Hg.): Conference Statement, in: Christian Presence and Witness in Relation to Muslim Neighbours. Report of a Conference held in Mombasa, Kenya, December 1979
- Vermehren, Isa: Tagebücher 1950 – 2009, hg. von Helga Böse, Aachen 2017
- von der Heyde, Maren: Mission und interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit. Nicht ohne meine Nachbarin!, in: Müller, Johannes/Reeder, Michael (Hg.): Interreligiöse Solidarität im Einsatz für die Armen, Berlin 2007, 39 – 49
- Währisch-Oblau, Claudia/Wrogemann, Henning: Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen. Kritische Anmerkungen zur Arbeitshilfe der Evangelischen Kirche im Rheinland, Wuppertal 2016, www.kirchengemeinden.kirchenkreis-siegen.de/177/dateien/cms23/Thesen_Waehrisch-Oblau_Wrogemann_Weggemeinschaft_und_Zeugnis_im_Dialog_mit_Muslimen-1.pdf (Abruf: 3.5.2017)
- Werner, Roland: Vom Rand in die Mitte, in: Winterhoff, Birgit u. a. (Hg.): Von Lausanne nach Kapstadt. Der dritte Kongress für Weltevangelisation, Neukirchen-Vluyn 2012, 202f
- Wilson, Frederick R. (Hg.): The San Antonio Report, Genf (World Council of Churches) 1990
- Zentrum für Mission und Ökumene (Hg.): Gute Nachbarschaft leben. Informationen und Beispiele zur Förderung des christlich-islamischen Dialogs in der Nordkirche, Hamburg 2013
- Zorn, Jean-François: Le grand siècle d'une mission protestante. La Mission de Paris de 1822 à 1914, Paris 1993

Neutestamentliche Begründungen für das christliche Glaubenszeugnis¹

1 Matthäus 28 als Grund-Text der Mission im Neuen Testament

Mission im Neuen Testament ist mehr als der Missionsauftrag in Mt 28. Wer von Mission im Neuen Testament redet, darf nicht die vielen Geschichten von Umkehr und Freude, vom Suchen und Finden, von Entdeckungen und Grenzüberschreitungen vergessen. Wenn im Folgenden gleichwohl ein Schwerpunkt auf Mt 28 gelegt wird, dann auf dem Hintergrund, dass auch ein nicht unbeträchtlicher Teil der neueren Auseinandersetzung darum geht – und weil Mt 28 kein isolierter Einzeltext ist, sondern in vielfachen innerbiblischen Bezügen steht; mit heutigen Worten: Er ist bestens „vernetzt“.

1.1 Einwände

Wer die letzten Verse von Mt 28 für einen der zentralen Texte für die neutestamentliche Begründung von Mission hält, muss sich in der gegenwärtigen Diskussionslage dafür rechtfertigen. Manche bemühen sich um eine Begründung von Mission unabhängig von Mt 28, andere beziehen sich auf Mt 28, um dann mit als problematisch empfundenen Aussagen die eigene Reserviertheit oder gar Ablehnung von Mission zu begründen. Ich werde im Folgenden Einwände nennen mit einem Schwerpunkt auf der neueren Diskussion.

a) In der Geschichte der Kirche, zuletzt bei der lutherischen und reformierten Orthodoxie, war immer wieder die Ansicht verbreitet: „Weltmission ist eine Sache der apostolischen Zeit, also der Vergangenheit.“² Erst durch William Carey um 1800 und den Missionswissenschaftler Gustav Warnecke um 1900 wurde Mt 28,16-20 zu dem, was es in Zustimmung und Ablehnung für viele bis heute ist: zum sog. „Missionsbefehl“.³

¹ Gekürzte und überarbeitete Fassung eines Vortrags vom Juni 2016 (veröffentlicht in: „Christliches Glaubenszeugnis in der Begegnung mit Muslimen“ – Akademische Fachtagung an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel, Internationales Tagungszentrum Auf dem heiligen Berg, Wuppertal, 21. Juni 2016, epd-Dokumentation 30a/2016, 5 – 14).

² Norbert Brox: Zur christlichen Mission in der Spätantike, in: Karl Kertelge (Hg.): Mission im Neuen Testament, QD 93, Freiburg i. Br. u. a. 1982, 190 – 237, 197.

³ Vgl. Ulrich Luz: Das Evangelium nach Matthäus, 4. Teilband: Matthäus 26 – 28, EKK I/IV, Neukirchen-Vluyn u. a. 2002, 444 – 447.

b) Theo Sundermeier schreibt: „Nicht Mt 28 begründet die Mission, sondern in Mt 5 wird den Jüngern das Kirchengeschehen und damit zugleich ihr Sein als Mission zugesprochen: ‚Ihr seid das Licht der Welt‘ ... ‚ihr seid das Salz der Erde‘ ... Die Kirche hat nicht eine Mission, sondern sie *ist* Mission.“⁴ Für Sundermeier ist Mt 5 „der erste und eigentliche ‚Missionsbefehl‘, genauer, die zentrale Missionsverheißung, die der Kirche ihr Sein und ihre Sendung zuspricht“⁵.

c) Harald Schroeter-Wittke nennt die drei für sein Missionsverständnis wichtigsten Bibelstellen. Er beginnt mit Mt 12,34, „Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über“, und geht dann weiter zur Rechenschaft von Petrus und Johannes vor dem Hohen Rat in Apg 4,20: „Wir können's ja nicht lassen, von dem zu reden, was wir gesehen und gehört haben“.⁶ Die dritte Stelle ist die Frage von Petrus in Apg 11,17: „Wo war ich, dass ich Gott wehren konnte?“ Schroeter-Wittke resümiert: „Es gibt [...] keinen Missionsbefehl.“⁷

d) Wolfgang Reinbold geht aus von der Lutherbibel, die bis 1956 μαθητεύσατε mit „lehren“ wiedergab. Er bezieht sich auf griechische Verben auf -εῦν. Sie meinen eine intensive Beschäftigung und können sich auf beruflich ausgeübte Tätigkeiten beziehen, also: δουλεύειν – „Sklave sein, dienen“, βασιλεύειν – „König sein, herrschen“ und μαθητεύειν – „Schüler sein, lernen, in die Schule gehen“.⁸ Im transitiven Aktiv habe μαθητεύειν die Bedeutung „sich mit einem Schüler intensiv beschäftigen = unterrichten, lehren“⁹. Mehrfach betont Reinbold, es gebe „in der griechischen Literatur keinen zweifelsfreien Beleg dafür, dass transitives μαθητεύειν mit Akkusativergänzung mit ‚zum Schüler/Jünger machen‘ zu übersetzen wäre“¹⁰. Stattdessen sieht er in Mt 28,19 die Bedeutung „nimmt sie als eure Schüler an, nimmt sie auf in eure Klasse“¹¹.

Reinbold weiter: „Die elf Jünger werden am Ende des Matthäusevangeliums keineswegs dazu aufgefordert, alle Welt ‚zu Jüngern zu machen‘ [...] Sondern sie werden dazu aufgefordert, die Lehre Jesu den Menschen aus den Völkern nicht länger vorzuenthalten. Von nun an dürfen sie nichtjüdische Schüler annehmen, und sie dürfen sie, sollte die Lehre bei ihnen auf fruchtbaren Boden fallen, taufen.“¹²

⁴ Theo Sundermeier: Kulturelle Sensibilität und Kreuzestheologie, in: Michael Böhme u. a. (Hg.): Mission als Dialog. Zur Kommunikation des Evangeliums heute, Leipzig 2003, 39 – 60, 39f.

⁵ Theo Sundermeier: Mission und Dialog in der pluralistischen Gesellschaft, in: Andreas Feldtkeller/Theo Sundermeier (Hg.): Mission in pluralistischer Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1999, 11 – 25, 18.

⁶ Vgl. Harald Schroeter-Wittke: Mission als Verfahren. Praktisch-theologische Anmerkungen zu einer performativen Religionspädagogik, in: Böhme u. a. (Hg.) Mission als Dialog (s. Fußnote 4), 151 – 168, 153f.

⁷ Ebd., 155.

⁸ Vgl. Wolfgang Reinbold: „Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker“? Zur Übersetzung und Interpretation von Mt 28,19f, in: ZThK 109 (2012), 176 –205, 192.

⁹ Ebd., 195.

¹⁰ Ebd., 198, 203.

¹¹ Ebd., 199.

¹² Ebd., 204.

Auch hier handelt es sich um einen Versuch, den heute anstößigen Auftrag zur Mission zu entschärfen. „Die Bibel in gerechter Sprache umgeht den Anstoß noch eleganter, indem sie übersetzt: *lasst alle Völker mitlernen*“.¹³

e) Die Arbeitshilfe „Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen“ der Evangelischen Kirche im Rheinland greift die Argumentation von Reinbold auf und führt sie weiter: Beim sog. „Taufbefehl“ sei „nicht [...] gemeint, dass eine Begegnung von Christen mit Menschen anderer Religion grundsätzlich das Ziel der Bekehrung des anderen hat“¹⁴. Das Ganze mündet in den Vorschlag: „In der heutigen Situation könnte dies bedeuten, im sog. Missionsbefehl in erster Linie einen innerkirchlichen Auftrag zu hören.“¹⁵

f) Gegen einen Gegner, der nicht konkret genannt wird, wendet sich Andreas Grünschloß im RGG-Artikel „Missionsbefehl“: Es sei „theol[ogisch] nicht ausreichend, Grund, Aufgabe und Ziel des christlichen Missionsverständnisses allein aus solchen isolierten Texten extrapolieren zu wollen“¹⁶.

Auch wenn die Argumente von unterschiedlichem Gewicht sind und die Grenze zwischen Exegese und interessengeleiteter Argumentation fließend ist, ist damit die Diskussionslage umrissen. Ganz offensichtlich hat der Auftrag zur Mission nach Mt 28 eine Dynamik, die manchen nicht geheuer ist. Die genannten Beispiele können als Versuche gesehen werden, den Text zu zähmen bzw. sein als bedrohlich empfundenenes Potenzial zu bändigen. Dabei muss sich diese Perspektive nicht notwendig mit dem Selbstverständnis der Akteure decken.

1.2 Vernetzungen¹⁷

Die Rede von „isolierten Texten“ stellt für mich den Ausgangspunkt dar, „Matthäi am Letzten“ in ein biblisches Beziehungsgefüge einzuzeichnen.

a) In den späten, nachexilischen Traditionen des Alten Testaments wird das Handeln Gottes im universalen Horizont gesehen. Ausgangspunkt ist Deuterocesaja; in den sog.

¹³ Walter Klaiber: Das Matthäusevangelium, 2. Teilband: Mt 16,21-28, 20, Neukirchen-Vluyn 2015, 289.

¹⁴ Evangelische Kirche im Rheinland (Hg.): Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen. Arbeitshilfe, Düsseldorf 2015, 16.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Andreas Grünschloß: Art. Missionsbefehl II. Missionswissenschaftlich, in: RGG⁴, Bd. 5 (2002), 1303f, 1303.

¹⁷ Gesamtbiblische Verbindungen stellt auch Peter Stuhlmacher ausführlich dar: ders.: Zur missionsgeschichtlichen Bedeutung von Mt 28,16-20, in: EvTh 59 (1999), 108 – 130.

Jahwe-Königs-Psalmen werden die Völker in einer bis dahin nicht bekannten Weise in dieses Handeln einbezogen: Ihnen soll das Heilshandeln Gottes verkündet werden, sie werden aufgerufen, Gott zu loben und zu preisen.

Besonders eindrücklich ist dabei Psalm 96. Im „neuen“ Lied, dem eschatologischen Lied, wird die universale und heilvolle Königsherrschaft Jahwes im Lob vorweggenommen. Die Völker werden aufgefordert, in das Lob mit einzustimmen: „Singet dem Herrn ein neues Lied, singet dem Herrn, alle Welt! Singet dem Herrn und lobet seinen Namen, verkündet von Tag zu Tag sein Heil“, seine *jeschu'a* (Ps 96,1f). Was dann folgt, ist so etwas wie der alttestamentliche Missionsauftrag: „Erzählet unter den Heiden von seiner Herrlichkeit, unter allen Völkern von seinen Wundern!“ (3) Also nicht nur innerhalb der Gemeinde, sondern im universalen Horizont, „unter allen Völkern“! Etwas später wird klar: Grund für diese Sendung, für diese Mission ist das Königtum Gottes: „Sagt unter den Heiden: Jahwe ist König“ (10a). Die Gemeinsamkeiten von Ps 96 und Mt 28 sind erstaunlich, ich nenne nur als Kern die Verbindung von universalen Herrschaft und der Sendung zu allen Völkern.

b) In einem nächsten Schritt kommt Mt 28 als Teil des Matthäusevangeliums in den Blick. Hier ist das Beziehungsgeflecht besonders dicht, ich nenne die wichtigsten Verbindungen:¹⁸

- Die Beistandszusage „Ich bin bei euch alle Tage“ bildet eine *inclusio* zum Beginn des Evangeliums, konkret zur Weissagung des Immanuel in Mt 1,23 mit der Erläuterung: „das heißt übersetzt: Gott mit uns“.
- Das Kommen der Magier aus dem „Morgenland“ in Mt 2 steht für den Zug der Völker zum Zion (z. B. Jes 60) und korrespondiert mit der Sendung hin zu den Völkern in Mt 28.
- Bezüge gibt es weiter zwischen der Sendung der Zwölf „zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel“ (Mt 10) und der Sendung zu allen Völkern in Mt 28. Dabei ist Mt 28 nicht als Rücknahme von Mt 10 zu verstehen, sondern als Ausweitung.
- Die Zusage Jesu zu der in seinem Namen versammelten Gemeinde in Mt 18,20 korrespondiert mit der Zusage an die Jünergemeinde, die sich von ihm senden lässt.
- Auf die Bezüge zwischen der Bergpredigt (Mt 5 – 7) und der ebenfalls auf einem Berg lokalisierten Aussendung der Jünger in Mt 28 komme ich weiter unten noch zurück.

Das alles trägt dazu bei, Mt 28 als bestens „vernetzten“ Text schon innerhalb des Matthäusevangeliums zu sehen.

¹⁸ Zu den intratextuellen Bezügen im Matthäusevangelium s. Matthias Konradt: Das Evangelium nach Matthäus, NTD 1, Göttingen 2015.

1.3 Zur Auslegung von Matthäus 28

Die Einbettung in den Kontext des Matthäusevangeliums soll durch einige Anmerkungen zum Text selbst und seiner Auslegung ergänzt werden.

„16 Die elf Jünger aber gingen nach Galiläa zu dem Berg, wohin Jesus sie befohlen hatte. 17 Und als sie ihn sahen, fielen sie vor ihm nieder, einige aber zweifelten. 18 Und Jesus trat zu ihnen, sprach zu ihnen und sagte: Mir ist alle Macht im Himmel und auf der Erde gegeben. 19 Geht also und macht alle Völker zu Jüngern, indem ihr sie tauft auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes 20 (und) sie lehrt, alles zu halten, was ich euch geboten habe. Und siehe, ich bin mit euch alle Tage bis zur Vollendung der Weltzeit.“¹⁹

a) Die Rede des Auferstandenen hat drei Teile: Im Zentrum steht der *Sendungsauftrag* (19-20a), er ist umschlossen vom *Vollmachtswort* (18b) und der *Beistandsverheißung* (20b). Der Sendungsauftrag kann nicht losgelöst von diesem Rahmen, der zugleich eine Begründung darstellt, verstanden werden; umgekehrt ist die Beistandszusage auf die Sendung bezogen. Bemerkenswert ist, dass viermal das Wort „alle“ vorkommt, das die universale Geltung unterstreicht.

b) Das Vollmachtswort ist im Passiv formuliert („mir ist gegeben“) und insofern als Handeln Gottes zu verstehen. In Mt 11,27 sagt Jesus: „Alles ist mir übergeben von meinem Vater“. Im Kontext hier heißt es, dass der Gekreuzigte von Gott zum Weltenherrscher eingesetzt ist! Die Aussage steht in Verbindung zu Dan 7,14 ebenso wie zu neutestamentlichen Aussagen von der Erhöhung Christi.

c) Der Sendungsauftrag ist eine Folge der Einsetzung zum Weltenherrn. Der Kern des Auftrags besteht aus vier Verben, die keineswegs gleichförmig als Aufzählung nebeneinander stehen, sondern mit einer klaren grammatischen Struktur verbunden sind. Nur ein Verb steht im Imperativ, nämlich das umstrittene $\mu\alpha\theta\eta\tau\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\alpha\tau\epsilon$: „lehrt“ bzw. „macht zu Jüngern“. Die anderen drei Formen sind im Griechischen als Partizipien zugeordnet. Das erste Partizip „hingehend“ nennt die Voraussetzung: Die Jünger kommen dem Auftrag des Auferstandenen nur nach, wenn sie sich auf den Weg machen. Die grenzüberschreitende Dimension der Mission hat hier ihren Ursprung. Die anderen beiden Partizipien erläutern, wie Menschen zu Jüngern werden: „indem ihr sie tauft ... indem ihr sie lehrt“. Durch Taufe und Lehre werden Menschen auf den Weg der Nachfolge Jesu eingewiesen. Die klare sprachliche Struktur ist auch für die Auslegung von Bedeutung:

¹⁹ Übersetzung nach Klaiber: Matthäusevangelium (s. Fußnote 13), 285.

Hier ist sie nochmals im Überblick: *Hingehend also macht zu Jüngern* alle Völker, *indem* ihr sie *tauft* ... und *indem* ihr sie *lehrt*, alles zu halten, was ich euch befohlen habe.

1.4 Klarstellungen

In einem nächsten Schritt werde ich auf die oben genannten Einwände eingehen. Nicht alle bilden notwendig einen Gegensatz zu Mt 28, einige können auch als Ergänzung betrachtet werden.

a) „Auftrag erledigt?“ Gegen die lange Zeit verbreitete Ansicht, der Auftrag Jesu sei mit der Missionstätigkeit der Apostel erledigt, argumentierte William Carey schon 1792 scharfsinnig: „Wenn der Befehl Christi, alle Völker zu lehren, allein auf die Apostel zu beschränken wäre [...], dann müsste für den Taufbefehl das gleiche gelten [...] Dann wäre auch die Verheißung der göttlichen Gegenwart auf sie beschränkt.“²⁰

Heute kann auf textpragmatische Signale verwiesen werden: Wenn der Leser die Beistandszusage „alle Tage bis an der Welt Ende“ hört, weiß er, dass mit dem Wirken der Apostel der „Welt Ende“ noch nicht gekommen ist. Die Beistandszusage weist daher über die Jünger und ihre Tätigkeit hinaus und insofern auch über die damit verbundene Sendung.

Für Ulrich Luz entspricht *μαθητεύειν* („macht zu Jüngern“) „dem für die Gegenwart transparenten ekklesiologischen Grundwort *μαθητής*“. Für Luz folgt daraus, dass „auch der Sendungsbefehl des Auferstandenen für die Gegenwart transparent“ ist.²¹

Die Näherbestimmung „lehrt sie halten alles, was ich euch befohlen habe“ weist auf die Lehre Jesu, insbesondere auf seine im Evangelium selbst überlieferten Reden. Das Matthäusevangelium wird dadurch zum Kompendium für die Einweisung in die Nachfolge Jesu.

b) Zwei Berge – Mission zwischen Mt 5 und Mt 28: Wenn Sundermeier in Mt 5 (und nicht in Mt 28) den ersten und eigentlichen Missionsauftrag sieht, ist damit ein positives Anliegen verbunden. Er möchte Mission nicht im *Tun*, sondern im *Sein* der Kirche verankern. Anders formuliert: Mission ist nicht nur ein „Werk“, das von Sein und Wesen der Kirche abtrennbar wäre, sondern elementarer Bestandteil ihrer Existenz. Das Problem ist die Alternative, die Sundermeier aufstellt. Die der Kirche gegebene Zusage, Salz der Erde und Licht der Welt zu sein, erübrigt nicht ihr Tun.

²⁰ William Carey: Eine Untersuchung über die Verpflichtung der Christen, Mittel einzusetzen für die Bekehrung der Heiden, übersetzt und hg. von Klaus Fiedler und Thomas Schirmacher, edition afem, mission classics Bd. 1, Bonn 1993, 8f.

²¹ Luz: Das Evangelium nach Matthäus (s. Fußnote 3), 443f.

Gerhard Hennig formuliert zugespitzt: „Mission ist nicht das Wesen der Kirche, das ihr zu eigen ist, sondern das Werk, das ihr geboten wird [...] Nicht ihr Irgendwie-Dasein, sondern ihr Gehorsam-Sein, ihre ‚guten Werke‘ machen die Kirche überzeugend, erkennbar und zum Licht für die Welt.“²²

Ich sehe deshalb Mt 5 und Mt 28 nicht als Gegensätze oder Alternativen, sondern in ihrer wechselseitigen Bezogenheit aufeinander. Es ist kaum ein Zufall, dass im Kontext des Matthäusevangeliums beide Reden Jesu auf einem Berg lokalisiert werden.

Roland Deines sieht die gesamte Ethik der Bergpredigt als „missionarische Jünger-Ethik“²³. Im Hinblick auf die einzelnen Imperative der Bergpredigt bedeutet das nicht, dass es die Aufgabe der Jünger ist, Gerechtigkeit durch ihr Tun zu erwerben. Durch die Segnungen der Gottesherrschaft ist sie ihnen geschenkt (Seligpreisungen!). Nun sind sie aufgefordert, „als um Jesu willen Gerechte ihre Gerechtigkeit in rechter Weise zu leben: nicht zu ihrem eigenen Heil, sondern zum Heil Israels und der Völker, zu denen sie der Auferstandene sendet (28,19f)“²⁴.

Versteht man die Bergpredigt in ihrem Bezug auf den missionarischen Auftrag und Mt 5 in seinem Bezug zu Mt 28, zeigt sich das besondere Profil von Mt 28 in der Gegenüberstellung: Es ist neben der Ausweitung auf alle Völker der Aspekt des *Hingehens*.

c) „Wes das Herz voll ist“: Keine Frage – nur Überzeugte überzeugen. Mission braucht Christenmenschen, die aus innerem Antrieb von ihrem Glauben reden und für die „Mission“ keine lästige Pflichterfüllung ist. Mehr noch: Gerade dort, wo postmodern kein übergreifender Wahrheitsanspruch mehr akzeptiert wird, sind es Personen und persönliche Überzeugungen, die glaubhaft sind und akzeptiert werden.

Zu fragen ist freilich, ob es ausreicht, Mission ausschließlich im Subjekt zu verankern. So wichtig es ist, dass missionarisches Handeln „von Herzen“ kommt, so wenig genügt es, nur den inneren Antrieb als Ausgangspunkt zu nehmen. Das würde bedeuten, dass Mission ausfällt, wenn dieser nicht da ist. Soll die Christenheit Deutschlands Mission bleiben lassen, wenn sie diesen Drang nicht verspürt? Sollen wir Mission nur denen überlassen, die das für „ihr Ding“ halten und bei deren Praxis uns mitunter nicht ganz wohl ist? Und nicht zuletzt: Die *vocatio interna* (innere Berufung), das „volle Herz“, bedarf auch im Hinblick auf Mission der *vocatio externa* (äußere Berufung), um in der Anfechtung tragfähig zu sein. So wenig wie das Pfarramt ausschließlich in der *vocatio interna*, der inneren Berufung, begründet werden kann, kann der Auftrag zur Mission nur im „vollen Herzen“ der Christen verankert werden. Die Christenheit muss es immer wieder gesagt bekommen: Das ist euer Auftrag!

²² Gerhard Hennig: Matthäus 28,16-20 aus der Sicht der Praktischen Theologie. Beobachtungen und Überlegungen, in: ThBeitr 32 (2001), 317 – 326, 320f.

²³ Roland Deines: Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias. Mt 5,13-20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie, WUNT I/177, Tübingen 2004, 446.

²⁴ Ebd., 645.

d) „Zu Jüngern machen“ oder lehren? Selbst wenn die Argumentation von Reinbold zutreffen sollte, dass μαθητεύσατε mit „lehret“ und nicht mit „macht zu Jüngern“ zu übersetzen ist, wäre mit dem Lehren der Völker keine unverbindliche Auseinandersetzung einer neuzeitlichen Erwachsenenbildung gemeint, sondern das jüdische Schüler-Lehrer-Verhältnis, das ein erheblich höheres Maß an Verbindlichkeit mit sich bringt als das, was wir unter „Lehren“ verstehen. Vom Ruf Jesu in seine Nachfolge und der Bindung seiner Schüler bzw. Jünger an ihn als Lehrer wird das noch einmal überboten. Dass die Jünger wörtlich „Lernende“ heißen, bedeutet, dass „deren Lernen sich nicht nur auf die Kenntnisnahme der L[ehre] Jesu bezieht, sondern auf eine umfassende Orientierung an ihm“²⁵. Im Klartext: Inhaltlich wäre ein „Lehren“ im jüdischen und im neutestamentlichen Sinn näher an der Bedeutung „zu Jüngern machen“ als an dem, was wir unter „Lehren“ verstehen.

Wenn Reinbold behauptet, es gebe in der griechischen Literatur keinen zweifelsfreien Beleg für die Übersetzung „zum Schüler/Jünger machen“ für ein transitiv gebrauchtes μαθητεύειν, so gilt das angesichts von nur insgesamt vier Belegen auch für die von Reinbold favorisierte Übersetzung „lehren“: Auch dafür gibt es keinen „zweifelsfreien Beleg“. Er konstatiert selbst, dass es sich um „christliche Sondersprache“²⁶ handle.

Folgen kann ich Reinbold in der Einsicht, dass man Jünger Jesu nicht einfach „machen“ kann. Seine Thesen insgesamt freilich „scheitern am Zusammenhang; denn die Fortsetzung lautet: *indem ihr sie tauft*. Die Taufe ist die Eingliederung in die Gemeinschaft der Jünger und Jüngerinnen. Die Vertreter der Übersetzung mit *lehren* argumentieren zwar, die Aufforderung zur Taufe sei ein zweiter Schritt und gelte nur dann, wenn sich Menschen aufgrund dessen, was sie von Jesus gehört haben, in die Nachfolge einladen lassen. Daran ist richtig, dass hier nicht davon die Rede ist, dass Menschen ohne ihre Einwilligung getauft werden sollten. Aber die griechische Konstruktion des Satzes macht ganz klar: Die Aufgabe, Menschen *in die Schule Jesu zu nehmen*, zielt von vornherein darauf hin, sie durch die Taufe in die Gemeinschaft derer aufzunehmen, die Jesus nachfolgen“ (Walter Klaiber).²⁷

e) Die über Reinbold hinausgehenden Positionen der „Arbeitshilfe“ aus dem Rheinland sind nicht exegetischer Natur und zudem deutlich interessengeleitet, sodass sich eine weitere exegetische Argumentation erübrigt. Nur eine Bemerkung dazu: Der Vorschlag, den Auftrag in Mt 28 „innerkirchlich“ zu verstehen, stößt bei der Taufe an seine Grenzen: Wenn die Taufe die Aufnahme in die christliche Gemeinde ist, dann ist die Taufe per se nie „innerkirchlich“, sondern stets grenzüberschreitend.

²⁵ Peter Müller: Art. Lehre, lehren, in: Calwer Bibellexikon, Bd. 2, Stuttgart 2003, 818.

²⁶ Reinbold: „Geht hin und machet zu Jüngern alle Völker“? (s. Fußnote 8), 195.

²⁷ Klaiber: Matthäusevangelium (s. Fußnote 13), 289. – Zur Auseinandersetzung mit Reinbold s. Johannes Zimmermann: Zwei Mal „Lehren“? Ein Widerspruch zu Wolfgang Reinbolds Auslegung von Mt 28,19 (erscheint 2017 in der ZThK).

1.5 Mission als kirchlicher Imperialismus?

Die oben genannten „Zähmungsversuche“ sind auf dem Hintergrund eines tatsächlichen oder auch nur unterstellten imperialistischen Verständnisses von Mt 28 zu sehen. Dass es hier in der Geschichte der Kirche zu Engführungen kam, ist unbestritten. Wenn ich die Abgrenzungen dazu in vielen Argumentationen sehe, frage ich mich freilich, ob ein solches Verständnis das Hauptproblem evangelischer Missionstheologie der Gegenwart ist. Eine begrenzte Berechtigung können sie allenfalls im Blick auf die in der Öffentlichkeit verbreiteten Zerrbilder von Mission haben. Beachtet man die biblischen Zusammenhänge und den Kommunikationskontext von Mt 28, so bekommt der Missionsauftrag ein deutlich anderes Profil:

a) Zunächst ist die konkrete Situation der Jüngergemeinde zu bedenken. Sie steht in auffälligem Kontrast zum Blick auf „alle Völker“. „Fast stockt einem der Atem, wenn man bedenkt, welch ein kleines und unbedeutendes Häuflein Leute diesen Auftrag empfangen und auch tapfer weitergegeben hat.“²⁸

b) Die Diskussion um die Übersetzung von Mt 28,19 führt in den biblischen Kontext der Nachfolge und des Lernens in der Schule Jesu – und nicht zu einer Christianisierung oder einem kirchlichen Imperialismus.

c) Während der Auftrag und die Verheißung österliche Züge tragen, ist der konkrete Vollzug des Auftrags nach den Missionsberichten im Neuen Testament vielfach von Leiden und vom Kreuz gezeichnet, am deutlichsten bei Paulus. „Zwischen dem Missionsevangelium vom gekreuzigten Christus, der Zeugnis- und Leidensexistenz des Paulus und dem Leben der Paulusgemeinden besteht eine deutliche Entsprechung.“²⁹

d) Vom Neuen Testament insgesamt her ist auch klar, dass die Sendung der Jünger keine anderen Machtmittel besitzt als die Macht des Wortes, das der auferstandene Weltenherr seinen Jüngern anvertraut hat. Bei Mission geht es nicht um kirchliche Eigeninteressen, Mission will dem anderen dienen und den Absichten Gottes für den anderen dienstbar sein.

Es ist – mit Eberhard Jüngel gesprochen – die „Autorität des bittenden Christus“³⁰, in der die Boten unterwegs sind: „So sind wir nun Botschafter an Christi statt [...], so bitten

²⁸ Klaiber: Matthäusevangelium (s. Fußnote 13), 289f.

²⁹ Peter Stuhlmacher: Weg, Stil und Konsequenzen urchristlicher Mission, in: ThBeitr 12 (1981), 107 – 135, 126.

³⁰ Eberhard Jüngel: Die Autorität des bittenden Christus, in: ders.: Unterwegs zur Sache, München 1972, 172 – 188.

wir nun an Christi statt: Lasst euch versöhnen mit Gott!“ (2. Kor 5,20). Wer um diese Versöhnung weiß, der kann schwerlich Hass und Zwietracht verbreiten!

e) Die Liebe ist nach Christus das Zeichen, an dem seine Jünger erkennbar sind. Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe ist nach der Lehre Jesu das „höchste und größte Gebot“ (Mt 22,38). Daher unterliegt auch die Mission diesem Kriterium der Liebe,³¹ sie ist in dieser Hinsicht selbstlos, sie fragt zuerst nach dem anderen.

2 Grundmotive und Horizonte der Mission im Neuen Testament

Nach der Konzentration auf Mt 28 als Grund-Text der Mission im Neuen Testament soll diese Stimme nun in das Konzert der weiteren Stimmen im Neuen Testament gestellt werden. Dabei skizziere ich über Mt 28 hinaus Grundmotive und Horizonte der Mission.

2.1 Die Sendung Jesu

„Ihren letzten Grund hat die urchristliche Mission in der messianischen Sendung Jesu.“³² In der „Antrittspredigt“ in Nazaret (Lk 4,17f) stellt Jesus seine eigene Sendung mit dem Zitat von Jes 61,1f dar: „Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat, zu verkündigen das Evangelium den Armen; er hat mich gesandt, zu predigen den Gefangenen, dass sie frei sein sollen [...]“ Ausgehend von prophetischer Sendungsterminologie wird durch den Bezug auf Jes 61,1f deutlich, dass Jesus seine Sendung als messianische Sendung versteht.

Auch wenn Jesus sich „nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 15,24) sieht, gibt es im irdischen Wirken Jesu bereits „Grenzüberschreitungen“ hin zu den Heiden. Dazu zählt die Begegnung mit der Syrophönizierin in Mt 15 ebenso wie die mit dem heidnischen Centurio in Kapernaum. Jesus überschritt die Grenzen in die „Heidenlande“, etwa in die Dekapolis. Schließlich redet er von den Vielen, die aus allen Himmelsrichtungen herbeiströmen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch liegen werden (Mt 8,12).

³¹ Vgl. Luz: Das Evangelium nach Matthäus (s. Fußnote 3), 459.

³² Martin Hengel: Die Ursprünge der christlichen Mission, in: NTS 18 (1971/72), 15 – 38, 37. Ähnlich Stuhlmacher: Weg, Stil und Konsequenzen urchristlicher Mission (s. Fußnote 29): „Alle nachösterlichen Missionsbemühungen sind begründet in der messianischen Sendung Jesu durch Gott“ (132).

Im Urchristentum begegnet uns dann die Formel von der „Sendung des Sohnes“ (Gal 4,4; Röm 8,2). Bei Johannes ist von der Sendung des Sohnes durch den Vater zum Heil der Welt die Rede (Joh 3,16), am Ende des Evangeliums verbindet Jesus die Sendung seiner Jünger mit seiner eigenen Sendung: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (Joh 20,21).

2.2 Die nachösterliche Sendung

Die vorösterliche Sendung und die eigene Sendung Jesu sind für das Verständnis der christlichen Mission nötig, aber nicht hinreichend. Ohne die Osterereignisse wäre der universale Missionsauftrag undenkbar. Die Erscheinungen des Auferstandenen „sind mit dem Auftrag verbunden, seine Botschaft weiterzutragen und seine Sendung weiterzuführen“³³. Das ist kein Spezifikum des Matthäus, sondern allen Evangelien bis hin zur Berufung des Paulus in der Apostelgeschichte gemeinsam.

Der Ausweitung der Sendung korrespondiert die Entwicklung der frühchristlichen Christologie: Im Licht der Ostererscheinungen war für die Jünger die Auferweckung die Bestätigung der Sendung und des messianischen Anspruchs Jesu. Seine Erhöhung wurde schon bald in Bezug auf Ps 110 als Inthronisation verstanden, so etwa im Christushymnus in Phil 2. Das wiederum ist nur verständlich auf dem Hintergrund des Alten Testaments. Neben Ps 110 und den messianischen Traditionen ist es vor allem die Botschaft vom Anbruch der Gottesherrschaft.

2.3 Berufung, Sendung und Rechtfertigung

Bei Paulus bekommt die Begegnung mit dem Auferstandenen als Erfahrung der Berufung und der Sendung eine biografische und theologische Tiefendimension als Erfahrung der Rechtfertigung des Gottlosen. Als solche wird sie zu einem starken Grundmotiv der Mission. Dabei bin ich der Überzeugung, dass die Rechtfertigungslehre des Paulus keine späte Entwicklung war und sich auch nicht auf bestimmte Kontroversen einschränken lässt, sondern eine in seiner Berufung wurzelnde Konstante seiner Theologie darstellt. „Die Grunderfahrung, von der Paulus als Apostel Jesu Christi ausgeht, ist die ihm selbst vor Damaskus zuteilgewordene *Rechtfertigung des Gottlosen* [...], d. h. des sich Gottes Willen in Christus widersetzenden Frevlers, der wider alles religiöse Erwarten nicht dem Gericht überantwortet, sondern begnadigt und zum apostolischen Dienst im Glauben an Christus erwählt wird.“³⁴

³³ Klaiber: Matthäusevangelium (s. Fußnote 13), 285.

³⁴ Peter Stuhlmacher: Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1: Grundlegung – Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1992, 231.

Die Bekehrung ist für Paulus Berufung und Sendung zugleich, untrennbar verbunden mit der Erfahrung der Rechtfertigung des Gottlosen. Auch bekennnishafte Formulierungen wurzeln bei Paulus häufig in eigenen Erfahrungen, so etwa Röm 5,8: „Gott aber erweist seine Liebe zu uns darin, dass Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren.“

2.4 Die christologisch-soteriologische Dimension

Im Neuen Testament ist die christologische Begründung der Mission untrennbar mit einer soteriologischen Dimension verbunden, zwischen πίστις und σωτηρία besteht ein enger Zusammenhang. Mission zielt auf die Versöhnung mit Gott (Röm 5,1ff; 2. Kor 5,20), auf die glaubende Annahme des in Christus erschlossenen Heils.

Die klassische Stelle für den universalen Heilswillen Gottes ist 1. Tim 2,4: „Gott will, dass alle Menschen gerettet werden und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen.“ Es geht um Rettung angesichts des bevorstehenden Zorngerichts Gottes. Paulus wartet mit den Thessalonichern „auf den Sohn Gottes vom Himmel, den er auferweckt hat von den Toten, Jesus, der uns von dem zukünftigen Zorn errettet“ (1. Thess 1,10). Die Glaubenden sind „nicht bestimmt zum Zorn, sondern dazu, die Rettung zu erlangen durch unsern Herrn Jesus Christus“ (1. Thess 5,9).

2.5 Die eschatologisch-heilsgeschichtliche Dimension

In Mt 28 ist die Beistandszusage verbunden mit einem Zeitbezug: Sie gilt „bis an der Welt Ende“. In den synoptischen Endzeitreten wird dieser Endpunkt der Mission konkretisiert als Parusie des Menschensohnes: „Und das Evangelium muss zuvor verkündigt werden unter allen Völkern“ (Mk 13,10).

Auch die paulinische Mission „geschieht nicht in eine ins Ungewisse geöffnete Zukunft hinein, sondern ist grundsätzlich auf die Parusie bezogen“³⁵. „Die Nacht ist vorgerückt“ – so Paulus in Röm 13,11, „der Tag aber nahe herbeigekommen“, nämlich die Parusie. Nicht nur das Leben der Christen, auch die Mission erfolgt im Licht des kommenden Tages Jesu Christi und im Horizont des Gerichts.

Lukas, der Theologe der Heilsgeschichte, hat eine längere Zeit im Blick. Für ihn werden Heils- und Missionsgeschichte deckungsgleich. Aber das eschatologische Element ist nach wie vor vorhanden, auch er kennt den Parusiebezug der Mission (Apg 1,11).³⁶

³⁵ Hengel: Die Ursprünge der christlichen Mission (s. Fußnote 32), 20.

³⁶ Vgl. ebd., 26.

Ob wir nun eschatologisch, apokalyptisch oder heilsgeschichtlich ansetzen, die Sache bleibt dieselbe: Die Zeit zwischen der Sendung durch den Auferstandenen und seiner Parusie ist die Zeit der Völkermission.

2.6 Das doxologische Ziel aller Mission

Schon vom Alten Testament her ist deutlich, dass Mission eine doxologische Ausrichtung hat. Psalm 96 zielt auf das universale Lob der ganzen Schöpfung über das Königtum Gottes. Die Ehre Gottes und die Freude der Menschen, ja der ganzen Schöpfung gehören zusammen. Im Neuen Testament geht es weiter mit dem Lob der Engel in der Weihnachtsgeschichte, mit der Freude, wenn Menschen von Gott gefunden werden und zu ihm umkehren (Lk 15 u. ö.). Überhaupt ist bemerkenswert, dass dort, wo der Missionsauftrag Resonanz findet, häufig Verben des Staunens, der Freude und des Lobes damit verbunden werden. Exemplarisch dafür steht Röm 15,1-12, wo sich der Dank dafür, dass Christus ein Diener der Juden geworden ist (Röm 15,8) mit dem Lob der Heiden vereint, die Gott um seiner Barmherzigkeit willen preisen (Röm 15,9-12). Mehr noch: Mission hat in doxologischer Absicht den Auftrag, in einer vorläufigen und fragmentarischen Weise zum universalen Gotteslob am Ende aller Zeiten hinzuführen. In den doxologischen Passagen der neutestamentlichen Briefe wird dieses doxologische Ziel des Handelns Gottes immer wieder betont, alles geschieht *εις δόξαν θεοῦ πατρὸς*, zur Ehre Gottes des Vaters (Phil 2,10f).

Manche dieser Grundmotive stehen gegenwärtigem Denken näher, andere stehen eher quer dazu und stellen eine Herausforderung dar. Ein Blick auf die Geschichte der Kirche zeigt, dass unterschiedliche Aspekte in verschiedenen Kontexten und Zeiten wichtig wurden. In Zeiten der Bedrängnis etwa entfaltete die eschatologische Dimension bis hin zum apokalyptischen Denken ihr Trospotenzial: Gott bleibt der Herr der Geschichte, sie hat ein Ziel und ein Ende.

Dieser keineswegs vollständige Überblick soll zu einem möglichst unvoreingenommen und breiten Bild der Grundmotive der Mission im Neuen Testament beitragen und so als Grundlage für die gegenwärtige Diskussion dienen. Wir können die Bibel nicht unabhängig von den Fragestellungen der Gegenwart auslegen. Zugleich sollten wir aber darauf achten, dass wir nicht unversehens eigene Interessen und Vorentscheidungen in die Exegese eintragen.

3 „Willkommenskultur“

Ich habe die biblischen Texte nicht sofort in die Perspektive der Frage nach der Begegnung mit Muslimen gestellt, sondern sie zunächst in ihren Kontexten wahrzunehmen versucht. Meine Absicht war zu zeigen, dass Mt 28 im Kontext der neutestamentlichen Theologie und im Kontext der frühchristlichen Missionsgeschichte zu Recht einen tief im gesamtbiblischen Zeugnis und im Christusgeschehen verwurzelten Grund-Text der Mission darstellt. Es ist die Erfahrung von Rechtfertigung und Versöhnung in Verbindung mit der Begegnung mit dem auferstandenen und von Gott zur Weltherrschaft eingesetzten Kyrios Jesus Christus, die zur Berufung und Sendung führt. Für das Neue Testament ist ein Christentum ohne Mission undenkbar!

Ganz im Duktus des Neuen Testaments formuliert das EKD-Dokument „Das Evangelium unter die Leute bringen“ (2000): „Christen bekennen Jesus Christus als Herrn der Welt und ihres eigenen Lebens. Dieses Bekenntnis führt sie notwendig zur Evangelisation und zur Mission. Denn nur so entspricht ihr Bekenntnis dem universalen Heilswillen Gottes.“³⁷

Die Alternative dazu wäre, dass sich die deutschen Landeskirchen in einer zunehmend multikulturellen und multireligiösen Situation darauf beschränken, Volkskirchen im Sinne von Stammeskirchen für die Einheimischen zu werden, anstatt „hinzu gehen“ und Grenzen zu überschreiten. Dabei schließt das Christuszeugnis auch unter Muslimen die Weggemeinschaft und den Dialog in Klarheit und guter Nachbarschaft nicht aus, sondern ein.

Einen Kontrast zu den theologischen Entschärfungsversuchen stellen die liturgische und die katechetische Verwendung des Missionsauftrags dar: Jedes Mal, wenn ein Täufling vor den Taufstein tritt oder gebracht wird, wird vorher in großer Selbstverständlichkeit gelesen, „was unser Herr Jesus Christus von der Taufe geboten und verheißen hat“³⁸. Zum Lernstoff der Konfirmanden gehört dieser Abschnitt ebenfalls, oft als „Taufbefehl“ bezeichnet.

Die Verbindung von Taufe und Mission gerät auch durch vermehrte Taufen von Muslimen wieder in den Blick. Die Christenheit in Deutschland steht dadurch vor neuen Herausforderungen. Ist es doch gerade von Mt 28 her mit dem Akt der Taufe nicht getan. Eine innerkirchliche „Willkommenskultur“ ist notwendig, aber nicht ausreichend. Über sie hinaus stellt sich die Frage, wo geschehen kann, was nach Mt 28 dazugehört: die Einweisung in die Lehre Jesu und in die „Jüngerschaft“.

³⁷ Kirchenamt der EKD (Hg.): Das Evangelium unter die Leute bringen. Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land, EKD-Texte 68, Hannover 2000, 5.

³⁸ Kirchenbuch für die Evangelische Landeskirche in Württemberg. Zweiter Teil: Sakramente und Amtshandlungen, Teilband: Die Heilige Taufe, Stuttgart 1989, 27.

Ulrich Eibach

Dialog statt missionarisches Zeugnis?

Eine Stellungnahme zur Arbeitshilfe der Evangelischen Kirche im Rheinland „Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen“

Die Evangelische Kirche im Rheinland (EKiR) hat den Kirchengemeinden die „Arbeits-hilfe“ (im Folgenden: AH) „Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen“ zugesandt, damit sie diese diskutieren. Sie hat die Absicht, auf der Landessynode 2018 dazu einen Beschluss zu fassen.

Die folgenden Ausführungen zeigen, dass in der AH fast alle zwischen dem Christentum und dem Islam strittigen zentralen Glaubensfragen ausgeklammert werden. Es wird eine reduktionistische Auswahl von Inhalten beider Religionen vorgenommen, meist nur ethischer Art, die es so in den real gelebten Religionen, vor allem im Islam, nicht gibt. Da der Islam und das Christentum vielgestaltige Religionen sind, werden in dieser kritischen Stellungnahme zur AH nur Glaubensfragen thematisiert, die sowohl in der christlichen wie in der islamischen Glaubenslehre von grundlegender Bedeutung sind, aber widersprüchlich beantwortet werden.

Diese Stellungnahme soll nicht schon selbst einen Dialog mit der islamischen Theologie darstellen, sondern aus christlicher Sicht wesentliche Themen benennen, die Gegenstand eines Dialogs zwischen beiden Religionen sein sollten. Im Mittelpunkt hat dabei der Kreuzestod Jesu Christi in seiner Bedeutung für unser Gottesbild und das Heil der Menschen zu stehen. Die Stellungnahme richtet sich also in erster Linie an theologisch interessierte Christen, die die AH der EKiR auf ihre biblische „Schriftgemäßheit“ und eine ihr entsprechende „Sachgemäßheit“ des Dialogs mit Muslimen hin beurteilen wollen und die an einem Dialog mit Muslimen und einem missionarisches Zeugnis unter ihnen interessiert sind.

1 Dialog statt „missionarisches Zeugnis“?

Der entscheidende strittige Punkt der AH ist der, ob die Kirchen *Mission unter Muslimen* betreiben dürfen mit der Zielsetzung, dass sich Muslime zum christlichen Glauben bekehren. Die AH verneint das und folgt damit einem Beschluss der EKiR, nach dem *Mission unter Juden* nicht erlaubt sei. Dabei standen allerdings wesentlich komplexere theologische Fragen zur Diskussion als bei der Frage, ob *Mission unter Muslimen* erlaubt sein soll. Die Juden und Christen gemeinsame „Hebräische Bibel“ ist in einer viel tieferen Weise Voraussetzung des christlichen Glaubens, als sie es für den Islam ist.

Dass es sich beim Islam um eine monotheistische Religion handelt, dass der *eine* Gott Schöpfer der Welt und aller Menschen ist und dass der Heilswille Gottes deshalb für alle Menschen gilt, dass nach dem Koran auch Muslime „Kinder Abrahams“ sind, dass Jesus als „Prophet“ geachtet wird u. a., das besagt nicht, dass darunter in beiden Religionen dasselbe verstanden wird, und erst recht sind das keine hinreichenden theologischen Gründe, um die Mission unter Muslimen abzulehnen.

Der wahre Grund *dafür* ist die Behauptung, dass Mission mit „Konversionsabsicht [...] den innergesellschaftlichen Frieden“ bedroht und angeblich „dem Geist und Auftrag Jesu Christi“ widerspricht und deshalb „entschieden abzulehnen“ ist (AH, 18). Sicher, der Abfall vom Islam (Apostasie) ist nach allen islamischen Rechtsschulen ein des Todes würdiges Verbrechen. Daher drohen „Konvertiten“ große Schwierigkeiten bis hin zur Todesstrafe. Nicht selten werden sie wegen der mit der Apostasie für die Familie verbundenen Schande aus dieser ausgestoßen. Die eigentlichen Gründe für die Ablehnung der Mission sind aber nicht theologischer, sondern sozialpolitischer Art. Es ist insbesondere die Sorge, dass durch eine Mission die Gräben zwischen Muslimen und Christen vertieft werden und so das Konfliktpotenzial vergrößert wird. Der Verzicht auf *Mission* soll den *Dialog* beider Religionen verbessern. Dadurch sollen die „demokratischen“ Kräfte unter den Muslimen gegen die „fundamentalistischen Richtungen“ im Islam gestärkt werden. Der Dialog soll zu einer „Weggemeinschaft“ zwischen Muslimen und Christen führen, die ein konfliktfreies Miteinander ermöglicht. Das ist ein wünschenswertes sozialpolitisches Ziel, aber in sich noch keine theologische Begründung einer Ablehnung der Mission. Ein die eigene Religion übergreifender „Wahrheitsanspruch“ wird vom Islam – wie aber auch vom Christentum – geltend gemacht. Auch zum Dialog mit Christen bereite Vertreter des Islam sind zu einem Verzicht auf den Wahrheitsanspruch des Islam und auf Mission in der Regel nicht bereit. Dass dieser Anspruch den gesellschaftlichen Frieden bedroht, entspricht weder dem Selbstverständnis des Islam noch dem der Christenheit. Es ist nicht ersichtlich, wie ein Verzicht auf den Wahrheitsanspruch für den interreligiösen Dialog sinnvoll sein soll.

Problematisch ist vor allem, wie die AH das Ziel, auf Mission unter Muslimen zu verzichten, angeht und begründet. Von einer AH muss man erwarten, dass sie zu einem Gespräch über zentrale Aussagen des Christentums und des Islam befähigt und dass die dabei auftretenden, teils unüberbrückbaren Differenzen benannt werden. Voraussetzung jedes Dialogs ist also, dass man die wesentlichen Aussagen des eigenen Glaubens kennt und versteht sowie befähigt ist, sie ins Gespräch mit Anhängern anderer Religionen einzubringen. Dazu gehört, dass man hinreichende Kenntnisse über die Religion der Gesprächspartner hat. Äußerst fragwürdig ist die theologische Ausgangsbasis, von der aus nach der AH dieser Dialog geführt werden soll. Weil Gott der Schöpfer aller Menschen ist und sein Heilswille deshalb allen Menschen gilt, muss man damit rechnen, dass es auch „Wahrheitsansprüche in den anderen Religionen [gibt], die dem christlichen Glauben widersprechen“ (AH, 12, vgl. 14). Sie sollen in diesen Religionen zu Recht

bestehen, auch wenn wir nicht wissen, „wie der eine Gott hinter den verschiedenen Geltungsansprüchen steht“ (AH, 12). Anders ausgedrückt heißt das: Geltungsansprüche gelten nur innerhalb einer bestimmten Religion. Man muss deshalb auf Mission verzichten und die widersprüchlichen Geltungsansprüche möglichst verschweigen, denn die wahre Religion findet sich in keiner der geschichtlich gewordenen Religionen (vgl. G. E. Lessing, Ringparabel).

Die AH geht einer Benennung der Widersprüche weitgehend aus dem Wege, indem sie fast nur auf die *Gemeinsamkeiten* zwischen jüdischem, christlichem und muslimischem Glauben zu sprechen kommt und nicht auf die der Zahl und dem theologischen Gewicht nach entscheidenderen widersprüchlichen Inhalte. Wo sie kurz benannt werden (AH, 29), werden sie als sich korrigierende oder ergänzende Sichtweisen dargestellt. Von dieser Zielsetzung aus wird auch die Bezugnahme auf die Bibel völlig einseitig bestimmt. Die AH konzentriert sich fast nur auf sozialetische Fragen (z. B. ein innerweltliches „Reich der Gerechtigkeit, Befreiung und Versöhnung“, den Aufbau „heilender und versöhnender Gemeinschaften“) in der Hoffnung, dass hierüber ein Dialog geführt werden kann, der zu einem gemeinsamen und friedlichen Weg in unserem Land führt. Ob sich ein Muslim mit einer solchen Reduzierung seiner Religion ernst genommen fühlen kann und wer sie unter den Muslimen überhaupt vertritt, das wird nicht erörtert. Glaubensfragen, insbesondere das ewige *Heil Gottes*, kommen dabei gar nicht in den Blick. Man verschweigt fast alle für den christlichen Glauben konstitutiven Aussagen. Auffallend ist die Begründung der Ablehnung von Mission mit dem *universalen Heilswillen* Gottes, der allen Menschen gilt. Daraus schließt man, dass der Heilswille Gottes sich in allen – wenn auch vielleicht bevorzugt in monotheistischen – Religionen Geltung verschafft und dass das Heil Gottes in allen Religionen auf je eigene Weise verkündigt und vermittelt wird. Dies ist ein kühner Schluss, der sicher keinen Anhalt am neutestamentlichen Zeugnis hat. Es wird nämlich daraus nicht, wie im ganzen Neuen Testament, gefolgert, dass das Evangelium von Jesus Christus allen Völkern bezeugt werden soll (Mt 28,19; Apg 4,20), damit sie dieses angebotene Heil annehmen können. Im Gegenteil, es wird gefolgert, dass eine solche Mission überflüssig, ja sogar dem Willen Gottes widersprechend ist, weil der eine Gott den verschiedenen Religionen ihren eigenen, gegebenenfalls anderen Religionen auch widersprechenden Weg zum Heil eröffnet und dieser Weg nicht nur über den „einen Mittler des Heils“ (1. Tim 2,5) Jesus Christus führt. Es ist offensichtlich, dass diese Schlussfolgerungen aus dem universalen Heilswillen Gottes keine Grundlage in der Bibel und der Lehre der Kirchen haben. Das Christentum breitete sich in einer religiös pluralistischen Umwelt durch eine Mission aus, die das Evangelium von Jesus Christus als die *Wahrheit* für alle Menschen bezeugte. Diese Botschaft kann in dem Satz des Apostels Petrus zusammengefasst werden: „Und in keinem anderen [sc. als in Jesus Christus] ist das Heil, auch ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den wir sollen selig werden“ (Apg 4,12; vgl. Joh 14,6ff). Hätte man diese Mission nicht gezielt betrieben, sondern wäre davon

ausgegangen, dass in der damaligen religiös pluralistischen Welt jeder sich seine eigene Religion wählen oder bei seiner angestammten Religion bleiben soll, da ohnehin keine Religion „Wahrheit“ für sich beanspruchen kann oder – wie die AH sagt – Gott ja auch schon immer verborgen in diesen Religionen wirkt, so gäbe es heute keine Kirche Jesu Christi in unserem Land.

Dabei ist zu beachten, dass diese „frohe Botschaft“ als *Einladung* zum Glauben an Jesus Christus verkündigt wurde, dass sie sich bis ins 4. Jahrhundert nur durch diese Verkündigung und das entsprechende Lebenszeugnis der Christen ausbreitete und dass dies mit Verfolgung und *Leiden* der Christen, bis hin zum Martyrium, verbunden war. Das unterscheidet die Entstehung der christlichen Kirchen grundsätzlich von der Ausbreitung des Islam, die zwar nicht nur, aber doch auch von allem Anfang an schon bei Mohammed mit Gewalt und Krieg verbunden war. Dies hat neben zeitgeschichtlichen und politischen Faktoren wesentlich damit zu tun, dass dahinter ein wirklich anderes Gottesbild als in der Botschaft Jesu Christi steht (vgl. Kap. 2.3). Dass die christlichen Kirchen, als sie zu politischer Macht gelangten, teils die Ausbreitung des Christentums mit dem „Schwert“ bejaht und unterstützt haben, steht im Widerspruch zum Evangelium, das allein auf die Überzeugungskraft der Verkündigung und des gelebten Lebens setzt. Man wird auch kaum bestreiten können, dass sich die unterschiedlichen Entstehungsbedingungen beider Religionen auch heute noch in unterschiedlichen Einstellungen zu Macht und Gewalt widerspiegeln.

2 Glauben wir alle an den allen „gemeinsamen“ Gott? – Beurteilung aus biblisch-theologischer Sicht

2.1 Sittliche Botschaft als primärer Maßstab?

Alle biblisch-theologisch und reformatorisch grundlegenden Aussagen (z. B. Trinitätslehre, Gottessohnschaft Jesu, Kreuzestheologie, Rechtfertigungslehre, Verständnis des Gesetzes und des Heils) werden in der AH ausgeklammert, vermutlich weil sie Konflikte mit dem Islam provozieren können. Man konzentriert sich auf die Sittlichkeit, in der Meinung, dass auf diesem Gebiet ein konfliktfreier Dialog mit Muslimen zu erreichen ist, oder weil man die sittliche Botschaft Jesu für das entscheidende Merkmal des Christentums hält und Jesus primär oder nur noch als „weisen Sittenlehrer“ versteht. Dabei wird nicht bedacht, dass die Ethik Jesu wohl kaum mit den Gesetzen des Islam (nicht nur der „Scharia“, sondern auch des Korans) in Einklang zu bringen ist. Vor allem wird nicht berücksichtigt, dass sich die Sittenlehre weder im Christentum noch im Islam von der Glaubenslehre abspalten lässt, dass Erstere vielmehr in Letzterer begründet ist.

Die Interpretation des sogenannten „Missionsbefehls“ (Mt 28,18-20) konzentriert sich entsprechend ganz auf Vers 20: „[...] lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe“. Jesus ist also primär ein „Sittenlehrer“. Das widerspricht aber auch muslimischer Sicht. Die christologische Aussage in Vers 18 (Teilhabe an der Herrschaft/Macht Gottes; vgl. Röm 1,4; Phil 2,9f; Joh 10,30: „Ich und der Vater sind eins“; vgl. Joh 14,20), die trinitarische Formel (Vers 19: Vater, Sohn, Heiliger Geist), die Gegenwart Gottes und Jesu Christi im Geist (Vers 20b) finden keine Erwähnung, werden mithin offensichtlich nicht als konstitutiv für einen Dialog mit Muslimen erachtet, vielleicht auch nicht für ein angeblich „zeitgemäßes“, völlig ethisiertes Christentum.

2.2 Christologie: Überflüssig und schädlich für einen Dialog?

Für den christlichen Glauben ist die Gegenwart Gottes in Jesus Christus, seinem Sohn (Inkarnation), konstitutiv. Jesus ist nicht nur ein Prophet (so der Koran). In ihm ist Gott gegenwärtig. „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30; 14,20). Durch ihn und in ihm allein (Apg 4,12; Gal 2,5) haben wir Zugang zu Gott, unserem „Vater“, dem „guten Hirten“, der sein Leben lässt für die „Schafe“ (Joh 10,9ff). Er ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um den Menschen zu dienen, indem er aus Liebe sein eigenes Leben als „Lösegeld“ (Mk 10,45) dahingibt, also stellvertretend *für uns* unsere Sünde und das Böse auf sich selbst nimmt (vgl. Röm 6,18). Dass Gott in seinem Sohn am Kreuz gegenwärtig und eins mit ihm ist und den Tod durch Menschenhand erleidet, das ist der tiefste Ausdruck der Liebe Gottes, des Vaters, zum Menschen. Dabei liegt alles daran, dass Gott selbst im Leiden des Sohnes am Kreuz gegenwärtig ist, Gott also aus Liebe zum Menschen zum Leiden fähig und bereit ist und das Böse und den Tod auf sich nimmt und sie in der Auferweckung überwindet.

Paulus (1. Kor 1,23) sagt, dass diese Botschaft für die gebildeten Griechen eine Dummheit und für die Juden ein Ärgernis sei. Für den Muslim ist sie eine Gotteslästerung, denn Allah, der Allmächtige, kann niemals leiden, auch nicht aus Liebe wie ein Vater und eine Mutter. Zwar erkennt der Koran an, dass Jesus ein Prophet ist, doch am Kreuz ist nur scheinbar dieser Prophet, in Wahrheit aber ein anderer Mensch getötet worden. Auch ein Prophet kann nicht um der Ungerechtigkeit anderer Menschen willen leiden. Das würde auch der Allmacht Allahs und seiner Unberührtheit von allen Leiden widersprechen. Im Alten Testament bricht sich in dem „Lied vom leidenden Gottesknecht“ (Jes 53) die Erkenntnis Bahn, dass Gott selbst im Leiden des Gottesknechts stellvertretend für die Sünden der Menschen leidet, und zwar aus Liebe zum Sünder. Dieser Text wurde maßgeblich für das Verständnis des Kreuzestodes Jesu Christi (Apg 8,26ff). Christus ist der ans Kreuz „heruntergekommene“, sich selbst aus Liebe zum Menschen bis zum Tode am Kreuz erniedrigende Gott (Phil 2,8). Dies ist für Muslime eine Schmähung Allahs und seines Propheten. Darin liegt der Grund, dass deutsche Bischöfe beim Besuch der

heiligen Stätten des Islam auf dem Tempelberg in Jerusalem aufgefordert wurden, ihre Kreuze abzunehmen, und dass nach Ansicht vieler Muslime die Kreuze in deutschen Schulen und Krankenhäusern (Krankenzimmern, Räumen der Stille, Aufbahrungsräumen für Verstorbene) entfernt werden sollen. Man erkennt also deutlich, dass hier der tiefste und unauflösbare Widerspruch beider Religionen liegt.

2.3 Monotheismus und „Dreieinigkeit“ Gottes

Mit der Christologie und der Kreuzestheologie hängt das Gottesbild eng zusammen, vor allem, dass Gott „unser Vater“ ist, weil wir im Glauben an der Gottessohnschaft Jesu Anteil bekommen und er der „gute Hirte“ (Ps 23) ist, der sein Leben für die Schafe lässt (Joh 10,11) und damit die Liebe und Treue dieses Vaters offenbar macht. In der islamischen Theologie ist es undenkbar, Gott auf solche anthropomorphe und intime Weise als „Vater“ (vgl. Mt 6,9; Röm 8,14f; schon im AT vgl. Jes 63,16; oder auch als „Mutter“, vgl. Jes 49,15; 66,13) und „guter Hirte“ anzureden und ins „Menschliche“ zu erniedrigen. Aber diese Anrede Gottes als „Vater“ spricht die tröstliche Nähe Gottes (Jes 66,13), seine nie aufhörende Barmherzigkeit und Gnade und seine sich im Leiden bewährende Liebe aus. Gottes grundlegendes Wesen ist die *Liebe* (1. Joh 4,16), die primär darin besteht: „nicht, dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt hat und gesandt seinen Sohn zur Versöhnung für unsere Sünden“ (1. Joh 4,9f). Die menschliche Antwort auf diese Liebe Gottes ist die im Glauben ermöglichte, von Herzen kommende Liebe zu Gott (Mt 22,37). Die dem am besten entsprechende Gebetsgeste ist die der geöffneten Arme und Hände, die zum Empfangen der Liebe, ja zum Schauen des Angesichts Gottes in Jesus Christus und zur dankbaren Weitergabe der Liebe des Vaters an andere bereit sind.

Zur Liebe Gottes gehört konstitutiv die Beziehung Gottes zum Menschen und damit seine Treue zum und Fürsorge für den Menschen. Gott ist ein gegenwärtiger, treuer und verlässlicher Gott. Die Gegenwart Gottes ist in der Gabe des Heiligen Geistes, des Trösters (Joh 14,26), geschenkt, durch den die Beziehung zu Gott gegeben und verbürgt ist. Durch die Gabe des Heiligen Geistes schenkt Gott selbst die Glaubensgewissheit, dass er „unser lieber Vater“ (Röm 8,15) und „guter Hirte“ ist, dass wir seine Kinder sind (Röm 8,14ff), die mit ihm eine Gemeinschaft haben, die Gott nie abbricht (Jes 49,15f; Röm 8,38f). Ein derartiges Wirken des Heiligen Geistes ist dem Islam unbekannt.

Um die Gegenwart Gottes im Leiden und Tod seines Sohnes auszusagen und doch nicht zugleich folgern zu müssen, dass Gott seit Golgatha tot ist (G. F. W. Hegel), hat die Theologie die Lehre von der *Dreieinigkeit* bzw. Dreifaltigkeit Gottes entfaltet, durch die Gottes „Gott-Sein“ in sich und nach außen hin als Beziehungsgeschehen der Liebe zwischen „Personen“ dargestellt wird. Das Abreißen einer Beziehung und der Tod einer der göttlichen Personen bringen deshalb noch nicht zugleich den Tod Gottes

überhaupt mit sich, denn Gott hat die Macht, den Tod zu besiegen und aus dem Tod ewiges Leben zu schaffen. Zugleich soll die Dreieinigkeit die Gegenwart des „fernen“ und vom Menschen selbst her nicht greifbaren „heiligen“ Gottes im Heiligen Geist bei den Menschen aussagen (Joh 14,23ff). Die Dreieinigkeit unterscheidet sich von dem Monotheismus, wie ihn der Islam vertritt. Daher wird Christen vorgeworfen, dass sie eine „Drei-Götter-Lehre“ verträten und Gott nicht als den „All-Einen“ und den allein „Allmächtigen“ verehrten. Insofern widerspricht der christliche Glaube nach islamischer Sicht dem entscheidenden Bekenntnis des Islam: Allah ist der „All-Eine“, der Einzige, dem niemand gleichgestellt ist und dem alles unterworfen ist.

2.4 Religion und staatliche Gewalt

Es ist unübersehbar, dass zwischen dem Gottesbild des Islam und dem christlichen Gottesbild *grundsätzliche* Unterschiede bestehen. Allah hat zwar „99 Namen“. Gleich am Anfang des Korans (Sure 1) wird er der „Allbarmherzige“ und „Allerbarmere“ genannt. Sachlich grundlegend ist jedoch der „Allmächtige“, der auch als „Allherrscher“ und „Allverursacher“ verstanden wird. Die zentrale Gebetsgeste Allah gegenüber ist die Unterwerfung (mit dem Angesicht auf dem Boden). Die Anwendung von irdischer Macht und Gewalt zur Unterwerfung unter Allah wird durch dieses Gottesbild und vor allem das Vorbild Mohammeds begünstigt, der zahlreiche Feldzüge gegen „Andersgläubige“, auch gegen „Schriftbesitzer“ wie die Juden, geführt hat. Gewalt und Bekehrung schließen einander nicht aus, wenigstens nicht, wenn man die Quellen wörtlich nimmt (z. B. Sure 9,5.29.123). Der Wille Allahs (wie er sich im Koran, der Sunna und der Scharia äußert) kann und soll durch Menschen und Regierungen auf Erden durchgesetzt werden. Das „Reich Allahs“ ist durchaus von und in dieser Welt. Es soll durch die Muslime mit den Mitteln weltlicher Macht und Gewalt errichtet und unter die Herrschaft Gottes gestellt werden. Der Unterschied zur Botschaft Jesu Christi vom Kommen des „Reiches Gottes“ ist eindeutig. Das Reich Gottes ist „nicht von dieser Welt“ (Joh 18,36), es kann nur von Gott erbeten und verkündigt (Mt 6,10f) und in einem der Liebe Gottes entsprechenden Reden und Handeln zeichenhaft bezeugt werden, und zwar unter Verzicht auf jede Form von Zwang und Gewalt (vgl. Mt 26,51ff).

Es soll nicht gelegnet werden, dass es auch im Bereich des Christentums und selbst des Protestantismus (z. B. im Calvinismus) Tendenzen gab, einen Gottesstaat auf Erden aufzurichten. Vorherrschend war aber vor allem in der frühen Christenheit und ist seit der Reformation die Unterscheidung von weltlicher und geistlicher Macht, Kirche und Staat. Der Glaube an Gott und ein ihm gemäßes Handeln sollen nicht durch Menschen und erst recht nicht durch staatliche Macht erzwungen werden. Der Islam versteht sich selbst weithin als eine Lebensweise, die gerade *keine* grundlegende Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Macht, Kirche und Staat, Religion und Politik kennt. Auch

wenn die meisten islamischen Herrschaftsformen recht weltlich waren und keinen Gottesstaat auf Erden darstellten, gab es doch keine wirkliche Unterscheidung zwischen profaner und religiöser Welt, was sich z. B. an der fehlenden Gleichberechtigung der Religionen zeigte. Wo der konservative Islam herrscht, gibt es keine Religionsfreiheit, vor allem kein Recht auf Abkehr vom Islam (vgl. Kap. 1), wohl aber – vor allem gegenwärtig – zahlreiche Versuche, die religiös-ethischen Vorschriften des Korans und der Scharia zur maßgeblichen Grundlage des staatlich geregelten gesellschaftlichen Lebens zu machen, sodass alle genötigt werden, wenigstens nach außen hin gemäß islamischen Gesetzen zu leben.

2.5 Gesetzesreligion, Kreuzestheologie und Rechtfertigungslehre

Mohammed wurde in seinen Vorstellungen stark vom Judentum seiner Zeit bestimmt, das im Zuge der Entstehung der talmudischen Schriften mehr und mehr eine Gesetzesreligion wurde. Im alten Israel übten vor allem die Propheten Kritik nicht nur an Kultgesetzen, sondern auch an bestimmten moralischen Vorschriften. Diese kritische Sicht der Gesetzlichkeit wurde von Jesus entscheidend vertieft. Eine solche Kritik an den Geboten des Korans und der Scharia ist im Islam nicht denkbar. Der Apostel Paulus vollzog aufgrund seines „Christus-Erlebnisses“ vor Damaskus (Apg 9; Gal 1,11ff) eine grundsätzliche Abkehr von seiner pharisäischen Auffassung, dass der Mensch durch das Halten der Vorschriften des Gesetzes vor Gott gerecht wird, also das Heil Gottes erlangt. Die Vollendung in der Gemeinschaft mit Gott erlangt der Mensch allein durch den Glauben (Röm 3,28) an Jesus Christus und sein Erlösungswerk am Kreuz und seine Auferweckung von den Toten. Dieser „Kreuzestheologie“ entspricht ein wesentlich anderes Gottesbild als das einer Gesetzesreligion, wie sie insbesondere der Islam vertritt. Dies zu benennen, sollte vor allem Anliegen einer Kirche sein, die ihre Existenz nicht zuletzt der Mission und der Theologie des Apostels Paulus und Martin Luthers verdankt. Obwohl auch Allah ein Gott ist, der Bitten um Vergebung der Sünden erhört, gibt es dennoch für die islamische Religion letztlich keinen anderen Weg zur Gewissheit, dass der Mensch das „Heil Gottes“ erlangt, als die Gebote bzw. Weisungen des Korans und auch der Scharia genau zu beachten, nicht nur im individuellen, sondern nach Auffassung vieler auch im öffentlichen Leben und dem eines Staates. Eine „Heilsgewissheit“ ist damit letztlich nicht erreichbar, weil der Mensch nicht vollkommen ist und auch eine menschliche Gemeinschaft und ein staatliches Leben es nicht sind und vor allem deshalb nicht, weil kein Mensch wissen kann, wie der allmächtige und absolut freie Gott das Tun des Menschen beurteilt. Der Unterschied zwischen Christentum und Islam besteht hinsichtlich der Erlangung des Heils nicht so sehr darin, dass der Islam das letzte Gericht Allahs über die Werke des Menschen ganz ernst nimmt, auch nicht darin, dass der Koran die Qualen derer, die im Gericht Allahs zur Hölle verurteilt

werden, ausführlich beschreibt (vgl. Sure 37,62ff; 44,43ff u. ö.), sondern darin, dass keiner im Glauben gewiss sein kann, dass er nicht von Allah zu einem Leben in der Hölle verdammt wird (z. B. Sure 70,28).

Für das Gespräch zwischen Christen und Muslimen ist auch die Vorstellung vom zukünftigen Heil von Bedeutung. Während aus christlicher Sicht die Menschen zur Vollendung ihrer Gottebenbildlichkeit im „ewigen Leben Gottes“ und damit zur vollendeten Gemeinschaft mit Gott bestimmt sind, ist dem Menschen nach dem Islam das „Paradies“ verheißen, das als Erfüllung aller höchst menschlichen und auch sinnlichen Wünsche beschrieben wird (z. B. Sure 56,12ff; 78,31ff), in dem Allah selbst aber nicht anwesend ist, es also keine direkte Gemeinschaft mit Allah gibt, der auch im Paradies nicht aus seiner Allmacht zum Menschen herabsteigt.

3 Theologische Kernfragen

3.1 „Wir glauben doch alle an denselben Gott!“ – Wirklich?

Die Zahl der aufgezeigten Widersprüche zwischen zentralen biblisch-theologischen Aussagen und den für die meisten islamischen Glaubensrichtungen fundamentalen Glaubenssätzen ließe sich vermehren, insbesondere durch einen Vergleich zwischen der Bedeutung der Bibel für die Christenheit und der des Korans für den Islam, aber auch durch ethische Themen, z. B. neben der Einschätzung des Gebrauchs von Gewalt vor allem die Frage nach der Stellung und Rolle der Frau in den beiden Religionen. Die dargestellten Widersprüche reichen aber aus, um zu erkennen, dass nicht darauf verzichtet werden kann, diese fundamentalen Unterschiede zu benennen. Ein Dialog kann zwar zu einem gemeinsamen Handeln beitragen, aber nicht ohne die grundlegenden Differenzen im Glauben zu thematisieren, es sei denn, man folgt dem gängigen Satz „Wir glauben doch alle an denselben Gott!“, ohne ihn zu hinterfragen.

Das wirft die theologisch entscheidende Frage nach der *Wahrheit* in den Religionen auf, die auch bei einem Dialog über ethische oder rechtliche Fragen nicht zu umgehen ist. Leider finden sich dazu in der AH keinerlei hilfreiche Aussagen. Stellt also der Satz „Wir glauben doch alle an denselben Gott“ eine Basis dar, von der selbstverständlich ausgegangen wird, oder soll damit gesagt werden, dass solche Glaubensaussagen ohnehin belanglos sind, weil sich der Mensch heute sowieso seine eigene Weltanschauung zusammenbastelt und es mithin nicht mehr nötig ist, nach einer Wahrheit für alle Menschen zu fragen, da es die ja auch überhaupt nicht geben kann, wenn alle Religion nur ein Konstrukt des menschlichen Gehirns ist?

3.2 „Was ist Wahrheit?“ (Joh 18,38)

Im Neuen Testament wird die Frage nach der Wahrheit allenthalben eindrücklich gestellt, denn sie ist die Basis für die frühchristliche Mission (vgl. Apg 4,12). Am eindrücklichsten sind die „Ich bin Worte“ im Johannesevangelium, wo Christus z. B. spricht: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich“ (Joh 14,6; vgl. 8,32ff; 10,9). Im Verhör vor Pilatus (Joh 18,37f) sagt Jesus, dass er in die Welt gekommen sei, um die Wahrheit zu bezeugen, und dass, wer nach dieser Wahrheit suche, sie in seiner Stimme höre. Pilatus antwortet daraufhin: „Was ist Wahrheit?“ Ganz offensichtlich versteht er unter Wahrheit nicht nur die Übereinstimmung einer Aussage mit einem objektiv beschreibbaren Sachverhalt. Aber bei dem, was darüber hinausgeht, wird für ihn fraglich, was Wahrheit überhaupt bedeutet.

Die Wahrheit, von der Jesus redet, ist keine Wahrheit, die man als objektiver Beobachter von außen anhand bestimmter Kriterien beschreiben und überprüfen kann, für die man also objektivierbare und allen einsichtige Maßstäbe hat. Es ist eine Wahrheit, die von Jesus in Wort und Tat bezeugt wird und die sich nur als Wahrheit des Lebens erschließt, indem man sich auf den Weg der Wahrheit persönlich einlässt, also den „Sprung des Glaubens“ (S. Kierkegaard) wagt. Dann *lebt* man in der Wahrheit, in der Gewissheit des Glaubens, in der Gemeinschaft mit Christus und damit mit Gott durch den Heiligen Geist (vgl. Joh 14,20). Sie erschließt das wahre, freimachende Leben in der Wahrheit (Joh 8,31f), keine Wahrheit, die ich *habe*, sondern eine, in der ich *lebe*. Diese Gewissheit ist nichts, was der Mensch von sich aus „machen“ kann, sie ist ein Werk des Heiligen Geistes (Röm 8,14ff). Sie kann nicht mit Macht, sondern nur mit der Liebe bezeugt werden, mit der Gott seine Liebe in seinem Sohn bezeugt hat, einer Liebe, die zum Leiden, ja zum Tode bereit ist (vgl. 1. Joh 4,9f). Die frühe Christenheit hat daher in der missionarischen, auf Glauben an Christus zielenden Verkündigung des universalen Heils in Jesus Christus ihren vornehmlichen Auftrag gesehen.

Es ist nicht einsichtig zu machen, dass ein so vertretener Anspruch auf Wahrheit und eine ihm entsprechende zum Glauben an Jesus Christus einladende Mission unter Muslimen die Konflikte unter Menschen verschiedener Religionen verstärken muss. Muslime schätzen Partner, die die Wahrheit ihres Glaubens ernsthaft vertreten. Es ist daher unnötig, dass die AH auf den mit der Verkündigung des Evangeliums zutiefst verbundenen Wahrheitsanspruch verzichtet und das Zeugnis der Christen auf das menschliche (AH, 16), vor allem auf das sittliche *Handeln* („Dialog des Lebens“) begrenzt und die Verkündigung des Evangeliums, das „Wortzeugnis“ (AH, 17), demgegenüber als sekundär oder gar als überflüssig und schädlich für das menschliche Zusammenleben erachtet.

Dass dem „Wortzeugnis“ möglichst auch ein entsprechendes „Lebenszeugnis“ entsprechen sollte, ist unbestritten. Dass das Lebenszeugnis aber das Wortzeugnis ersetzt, davon kann im Blick auf die Botschaft des Evangeliums nicht die Rede sein, denn beide sind konstitutiv aufeinander bezogen und interpretieren sich gegenseitig. Wenn Paulus das

von der AH verschwiegene „Wort vom Kreuz“ (1. Kor 1,18ff) und die Rechtfertigung des Menschen ohne des Gesetzes Werke allein aus Gnaden verkündigt, dann hat er aufgrund dieser mit einem Anspruch auf „Wahrheit“ verbundenen Botschaft viel Leiden erfahren, das die Wahrheit seiner Botschaft von „Gott am Kreuz“ bestätigt. Diese Leiden sind eine Folge seiner Verkündigung und weisen auf sie zurück. Ohne dass er zugleich das Heil in Christus, dem Gekreuzigten, verkündigt, würden seine Leiden überhaupt nicht verständlich und deutbar sein. Das „Wortzeugnis“ ist in der Regel nicht durch das Tatzeugnis zu ersetzen, und die Verheißung und das Handeln Gottes sind nicht durch das Handeln der Menschen einholbar, nicht zuletzt deshalb nicht, weil der Mensch Sünder ist und auf die Gnade und das Heil Gottes angewiesen bleibt, das alle innerweltlichen Möglichkeiten des Menschen übersteigt. Dass der Mensch, auch wenn er nicht durch das Tun der Werke und sittliches Handeln gerecht wird, „Kind Gottes“ bleibt und dies auch im Glauben annehmen kann, muss ihm durch die Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat bezeugt werden. Ob diese Verkündigung durch den Heiligen Geist bestätigt wird und zum Glauben führt, das steht nicht in der Hand dessen, der verkündigt. Damit wird jedoch die explizite Verkündigung des „Heils in Jesus Christus“ nicht zweitrangig oder gar überflüssig.

3.3 Wahrheit und Mission

Die von Jesus bezeugte Wahrheit kann nicht mittels Logik oder anderer wissenschaftlicher Methoden bewiesen und auch nicht allein in einem Dialog/Diskurs ermittelt, sondern sie muss durch Wort und Tat bezeugt werden, damit Menschen sie hören und ihre Leben schaffende Kraft erkennen, sich auf sie einlassen, den „Sprung des Glaubens“ wagen (s. o.). Diese zum wahren Leben führende Wahrheit gilt allen Menschen, denn sie ist Gottes Wahrheit und schenkt Teilhabe an Gottes Leben. Sie ist daher allen Menschen, „Juden und Heiden“, Muslimen und Christen und Menschen anderer Religionen, auch „Gleichgültigen“, Agnostikern und Atheisten, zu verkündigen, nicht indem man sie dazu in irgendeiner Weise nötigt, sondern dadurch, dass man zu dieser Wahrheit mit Worten und dem Lebenszeugnis einlädt und darauf vertraut, dass der Heilige Geist so in den Menschen Glauben weckt. Christen sind nicht im Besitz dieser Wahrheit, sondern diese Wahrheit hat sie so ergriffen, dass sie von ihr Zeugnis geben. Aber mehr als „Wegweiser“ zu dieser Wahrheit können Menschen nicht sein. Es ist vornehmste Aufgabe der Kirche Jesu Christi, dass sie für alle, auch Menschen anderer Religionen, Wegweiser zu der Wahrheit wird, die Gott in Jesus Christus offenbart hat.

Eine Kirche, die sich nicht mehr die Aufgabe stellt, diese Wahrheit, diese „frohe Botschaft“ auch unter Menschen anderer Religionen zu verkündigen und missionarische Kirche zu sein, wird sich – wenn auch mehr oder weniger schnell – überflüssig machen und „aussterben“. Und eine Kirche, die die Entscheidung fällt, nicht mehr in diesem

Sinne unter allen Menschen aller Religionen missionarisch tätig zu sein, sollte sich bewusst sein, dass sie vor 2000 Jahren durch eben diese, dem sogenannten „Missionsbefehl“ (Mt 28,18-28; vgl. Apg 4,20) folgende Mission entstanden ist.

Die Tatsache, dass es in dieser Mission auch Irrwege gab, ist ebenso wenig ein Grund für einen Verzicht auf Mission wie die Tatsache, dass Menschen verschiedener Religionen und Weltanschauungen immer mehr zusammenleben und in Achtung voreinander miteinander auskommen müssen. Erst recht ist der postmoderne Individualismus und Säkularismus, der keine das individuelle irdische Leben übersteigende Wahrheit mehr anerkennt, kein Grund dafür, die Wahrheit Gottes nicht mehr im angedeuteten Sinne missionarisch zu verkündigen, im Gegenteil, er macht diese Verkündigung immer dringlicher, zumal immer mehr Muslime in unseren Kulturkreis kommen, die sich auch mit dem christlichen Glauben befassen wollen und dazu der Anleitung bedürfen. Diesen Menschen die Hilfe zum Verstehen des christlichen Glaubens und die Einladung zum Glauben vorzuenthalten, ist theologisch nicht zu rechtfertigen, wenigstens solange man nicht der Meinung ist, dass die Botschaft von Gott und dem Weg zum „Heil“ in allen monotheistischen Religionen in gleicher Weise „wahr“ ist. Wenn sich bei Muslimen durch die christliche Verkündigung Gottes, des „Vaters“, der in seinem Wesen Liebe ist (vgl. Kap. 2), der Wunsch auftut, den christlichen Glauben anzunehmen, so können ihnen nach einer angemessenen Zeit des Unterrichts in der christlichen Religion die Taufe und die Aufnahme in eine christliche Kirche nicht verweigert werden.

Ein Dialog zwischen Christen und Muslimen sollte auf der Basis stattfinden, dass die Vertreter beider Religionen von dem die eigene Religion übergreifenden Wahrheitsanspruch ausgehen. Ein solcher, die grundlegenden Aussagen verschiedener Religionen thematisierender Dialog wird immer auch mit missionarischen Absichten verbunden und doch zugleich von der Achtung der Religion der Gesprächspartner bestimmt sein. Die Entgegensetzung von Mission und Dialog ist daher ebenso weitgehend abstrakt und lebensfern wie die Reduktion der Dialogbasis auf mehr oder weniger konsensfähige moralische Überzeugungen.

Der entscheidenden These der AH, dass ein missionarisches Zeugnis unter Muslimen mehr oder weniger den gesellschaftlichen Frieden bedroht, ist daher entschieden zu widersprechen. Wenn ein Dialog unter Berücksichtigung widersprechender Glaubensaussagen und unter Einschluss des missionarischen Zeugnisses nicht möglich sein sollte, dann hilft auch der Verzicht auf den Wahrheitsanspruch und das Verschweigen fundamentaler religiöser Verschiedenheiten nicht weiter. Auf diese Weise leisten die Kirchen keinen wirklichen Beitrag zum gesellschaftlichen Frieden. Vielmehr sollten Christen, christliche Gemeinden und Kirchen in ihrer missionarischen Bezeugung des Evangeliums in Wort und Tat von der in Christus erschienenen Liebe Gottes zu allen Menschen deutlich machen, dass diese Mission der Liebe Gottes entspricht und daher grundsätzlich von jeder Form eines psychischen und sonstigen Zwangs zur Bekehrung Abstand nimmt.

Lothar Weiß

Zum Verhältnis der evangelischen Kirche und des Staates zu Muslimen

Ein Kommentar zur Arbeitshilfe der Evangelischen Kirche im Rheinland „Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen“

Einwanderung als Gestaltungsfaktor nach 1945

Die Geschichte Deutschlands nach 1945 begann mit Millionen Flüchtlingen und Vertriebenen, die aus dem Osten und der Mitte Deutschlands kamen. Seit 1950 hat Deutschland gut 4,5 Millionen (Spät-)Aussiedler aufgenommen, davon allein zwischen 1988 und 1999 mehr als 2,6 Millionen.¹ Mit dem staatlich gewollten Zuzug von Arbeitskräften als „Gastarbeiter“ ab Mitte der 1950er Jahre und dem Nachzug ihrer Familien erreichte die Zuwanderung einen weiteren Höhepunkt. Seit dem „Gastarbeiter“-Abkommen 1961 konnten Türken als Arbeitskräfte kommen. Mit ihnen setzte der fundamentale Wandel der bundesdeutschen Gesellschaft von der Dominanz der beiden Großkirchen zur multilateralen christlichen Ökumene und zur Multireligiosität ein. Im Jahr 2014 lebten in Deutschland 16,4 Millionen Einwohner mit einem Migrationshintergrund, was 20 % der Gesamtbevölkerung entsprach. Von ihnen lassen sich 36 % auf die „Gastarbeiter“-Zuwanderung, 26 % auf die (Spät-)Aussiedler und der Rest auf Einwanderer aus EU- und Drittstaaten zurückführen.² Der Anteil der Bevölkerung mit Migrationshintergrund ist insbesondere in Westdeutschland und im Westen Berlins hoch. Über 25 % Anteil an der gesamten Bevölkerung weisen die Stadtstaaten, Nordrhein-Westfalen, Hessen und Baden-Württemberg auf.³ Im zweiten Halbjahr 2015 spitzte sich die Zuwanderung wegen Krieg, Verfolgung und Lebensgefahr dramatisch zu, vergleichbar vielleicht nur mit den Trecks nach dem Zweiten Weltkrieg und den Strömen nach dem Zusammenbruch der Sowjetherrschaft. In allen Fällen war die Offenheit der Aufnahmegesellschaft begrenzt. Die „Fremden“ wurden von vielen als Bedrohung und Konkurrenz empfunden.

Ein offizieller Leitfaden einer Landeskirche kann eine Entscheidungshilfe für ihre Leitungsorgane und Mitarbeitenden sein. Die Arbeitshilfe „Weggemeinschaft und Zeugnis

¹ Vgl. Datenreport 2016. Ein Sozialbericht für die Bundesrepublik Deutschland, hg. vom Statistischen Bundesamt (Destatis) und vom Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, erschienen bei der Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2016, 218 (Stand der Daten: 10.2.2016).

² Vgl. ebd.

³ Vgl. ebd., 224.

im Dialog mit Muslimen“ der Evangelischen Kirche im Rheinland⁴ will Antworten auf fundamentale Veränderungen in der Gesellschaft und der Rolle der Kirche geben. Das Vorwort von Präses Manfred Rekowski möchte einen intensiven Diskussionsprozess anstoßen und eine vertiefte theologische Weiterarbeit in den Gemeinden und Arbeitsfeldern bewirken hin „zu einer größeren Klarheit und zu einer tragfähigen theologischen Positionierung“⁵. Zeitliches Ziel dieses Diskussionsprozesses ist die Landessynode 2018. Nach einer Einleitung gliedert sich die Arbeitshilfe in fünf Sachabschnitte: „Was ist Dialog?“, „Wie verhält sich Mission zum Dialog?“, „Dialog und Mission im ökumenischen Kontext“, „Folgerungen für Kirche und Gemeinde“ und „Blick in die Zukunft: Weggemeinschaft“. Sie schließt mit didaktisch gestalteten Fragen zur Weiterarbeit am Thema.

1 Zum gesellschaftlichen Umfeld: Muslime und Flüchtlinge in Deutschland

Für die Einordnung der landeskirchlichen Arbeitshilfe in den gesellschafts- und religionspolitischen Diskurs werden die aktuellen Rahmenbedingungen mithilfe von Veröffentlichungen aus dem Jahr 2016 vorgestellt.⁶

1.1 Wie viele Muslime leben in Deutschland?

Diese Frage spielt in der gesellschaftspolitischen Debatte eine große Rolle. Im Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) wurde im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz eine Hochrechnung vorgenommen.⁷ Das Gutachten kommt auf 4,4 bis 4,7 Millionen Muslime in Deutschland, was einem Anteil zwischen 5,4 und 5,7 % an den 82,2 Millionen Einwohnern entspricht.⁸ Der Zensus von 2011 ermittelte noch einen Anteil von ungefähr 4,1 %.⁹ Der Anteil der Sunniten unter den Muslimen in Deutschland wird auf 74 % geschätzt. Die Aleviten haben einen Anteil von rund 13 % und

⁴ Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen. Arbeitshilfe, hg. von der Evangelischen Kirche im Rheinland, Landeskirchenamt, Abteilung III, Düsseldorf 2015, im Folgenden zitiert als „Arbeitshilfe“.

⁵ Ebd., 2.

⁶ In der Einleitung nimmt die Arbeitshilfe Bezug auf die gesellschaftliche Heterogenität, vor deren Hintergrund sich die Frage nach dem Verhältnis von Mission und Dialog „noch einmal neu“ stelle.

⁷ Anja Sticks: Wie viele Muslime leben in Deutschland? Eine Hochrechnung über die Anzahl der Muslime in Deutschland zum Stand 31. Dezember 2015, Working Paper 71, hg. vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Nürnberg 2016.

⁸ Vgl. ebd., 5. Hochrechnung aus der Zahl der Einwohner mit Migrationshintergrund aus „muslimischen“ Ländern nach dem Zensus 2011, Daten der Studie „Muslimisches Leben in Deutschland“ 2009, Ausländerzentralregister und Asylgeschäftsstatistik des BAMF.

⁹ Vgl. ebd., 29.

die Schiiten von 7 %. Die übrigen Muslime gehören kleineren Gruppen an (darunter Ahmadiyya mit weniger als 2 %).¹⁰ Laut einer Studie des BAMF von 2009 lebten 98 % der Muslime in den alten Bundesländern. Etwa die Hälfte von ihnen besaß die deutsche Staatsangehörigkeit.¹¹

„Die Muslime in Deutschland sind mindestens so vielfältig wie die Mitglieder der christlichen Kirchen, was Konfession, Glauben, Religionspraxis oder Herkunftsland angeht.“¹²

Der gesellschaftliche Diskurs über das Verhältnis zu Muslimen wird stark von Wahrnehmungen geprägt, die zu Fehleinschätzungen führen. Eine größere Umfrage im Sommer 2013, also vor der großen Zuwanderung von Flüchtlingen, ergab, dass die Anzahl der Muslime in Deutschland von 70 % der Befragten massiv überschätzt wurde. Fast ein Drittel nahm an, dass bereits über 10 Millionen Muslime in Deutschland lebten.¹³ Diese Fehleinschätzung hat zwangsläufig eine Fehlgewichtung politischer Relevanz interreligiöser Spannungen zur Folge. Wittlif kommt zu dem Ergebnis:

„Dass der Anteil der Muslime von insgesamt etwa 70 Prozent der Befragten mit wie ohne Migrationshintergrund überschätzt wird, zeigt einen deutlichen Informationsmangel. [...] Das Informationsdefizit bezogen allein auf die Zahl der Muslime legt nahe, dass es auch an Wissen um die Heterogenität und die Einstellungen der hier lebenden Muslime mangelt.“¹⁴

In diesen Wissensdefiziten sieht er die Quelle für Stereotype und pauschale Urteile sowie daraus resultierende integrationshemmende Abwehrhaltungen.¹⁵ Großenteils wird der Islam bzw. werden Muslime als Bedrohung wahrgenommen. Männer, Ältere, geringer Gebildete und Ostdeutsche stimmen islamfeindlichen Aussagen häufiger zu als

¹⁰ Die diskutierbaren Zuordnungen wurden von der Quelle vorgenommen: Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (SVR) GmbH (Hg.): Viele Götter, ein Staat. Religiöse Vielfalt und Teilhabe im Einwanderungsland. Jahresgutachten 2016 mit Integrationsbarometer, Berlin 2016, 93, SVR_JG_2016_mit_integrationsbarometer_WEB.pdf; www.svr-migration.de/jahresgutachten, Abruf: 13.1.2017. Nachfolgend zitiert als „SVR-Gutachten“.

¹¹ Vgl. Alex Wittlif/Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration: Kurz und bündig: Fakten zur Einwanderung in Deutschland. 22.12.2016, aktualisierte Fassung, 2, www.svr-migration.de/publikationen/wie_viele_muslime_leben_in_deutschland_einschaetzungsmuster_von_personen_mit_und_ohne_migrationshintergrund (Abruf: 13.1.2017). Nachfolgend zitiert als „Wittlif“.

¹² Ebd., 2.

¹³ Vgl. ebd.

¹⁴ Ebd., 4.

¹⁵ Vgl. ebd.

Frauen, Jüngere, höher Gebildete und Westdeutsche.¹⁶ Auch die Perspektive auf die anderen Menschen lässt versteckte Probleme vermuten. Vergleichende Studien für Europa belegen, „dass das Vertrauen zu anderen Menschen bei Protestanten überdurchschnittlich hoch ist, bei Muslimen und Angehörigen östlicher Religionsgruppen (Buddhisten, Hindus etc.) am geringsten; bei Nichtreligiösen und Katholiken liegt es dazwischen“¹⁷.

1.2 Verschiedene Herkunftsländer – innerislamische Pluralisierung

Gegenüber der grundlegenden Ermittlung der Bevölkerung mit Migrationshintergrund durch den Zensus 2011 hat durch die hohe Zahl der Geflüchteten in den Jahren 2014 und 2015 die muslimische Bevölkerung in Deutschland um geschätzt 1,2 Millionen zugenommen. An allen Muslimen haben die Geflüchteten einen Anteil von mehr als 27 %. Syrien war im Jahr 2015 mit fast 300 000 Flüchtlingen das mit weitem Abstand wichtigste Herkunftsland von Zuwanderern nach Deutschland. Unter den mehrheitlich muslimischen Ländern folgten auf Syrien die Länder Afghanistan und Irak.¹⁸ Es hat eine starke innermuslimische Pluralisierung stattgefunden. Die schiitische Konfession neben der sunnitischen wuchs. War das muslimische Leben in Deutschland traditionell vor allem von Türkeistämmigen geprägt, so hat sich das Bild durch die großen Zahlen aus anderen Herkunftsländern sichtbar differenziert. Dem entsprach, dass der Anteil der Türkeistämmigen von 67,5 % (2011) auf 50,6 % (Ende 2015) gesunken ist.¹⁹

1.3 Soziale Aspekte der muslimischen Asylbewerber

Im ersten Halbjahr 2016 wurden rund 250 000 erwachsene Asylbewerber bei ihrer Antragstellung beim BAMF befragt, von denen mehr als 80 % Angaben machten. Sie kamen zu fast 44 % aus Syrien, je 13 bis 14 % stammten aus dem Irak und aus Afghanistan, fast 4 % aus dem Iran. Es waren ganz überwiegend Männer (70 % der Syrer), die zur Hälfte verheiratet waren. Das mitgebrachte Bildungsniveau wies extreme Unterschiede auf. Man kann im Allgemeinen von einer Drittelung sprechen: ohne formelle Schulbildung und Grundschule, mittlere Bildungsabschlüsse, Gymnasial- und Hochschulabschlüsse. Bei den Syrern verschoben sich die Verhältnisse deutlich zugunsten höherer Qualifikationen. Rund 43 % der Männer, die erstmalig einen Asylantrag stellten, gehörten zur Altersgruppe zwischen 16 und 26 Jahren; das häufigste Einzelalter war 19 Jahre. Unter

¹⁶ Vgl. SVR-Gutachten (s. Fußnote 10), 70.

¹⁷ Ebd., 51.

¹⁸ Vgl. Wittlif (s. Fußnote 11), 3.

¹⁹ Vgl. Stichs: Wie viele Muslime leben in Deutschland? (s. Fußnote 7), 5.

Frauen lag der Anteil der genannten Altersgruppe nur bei 26 %.²⁰ Hier wird deutlich, auf welchen Personenkreis sich die kirchliche Diakonie und Religionspädagogik verstärkt einstellen können.

1.4 Identifikation mit der Gesellschaft und mit Weltbildern

Ein Indikator für die Identifikation mit der Gesellschaft in Deutschland ist die individuelle Reaktion von Befragten auf die Aussage „Insgesamt fühle ich mich zur Gesellschaft in Deutschland zugehörig“. Hier treten signifikante Unterschiede auf, die im Zusammenhang mit der Religion und den unterschiedlichen Erfahrungen der Generationen stehen. Stark vereinfacht beantworteten über 92 % der Befragten ohne Migrationshintergrund die Aussage zur Zugehörigkeit mit „trifft voll und ganz oder eher zu“. Christen mit Migrationshintergrund bestätigten die vorgegebene Aussage in ähnlichen Ausmaßen. Bei den Muslimen mit Migrationshintergrund wird eine größere Unsicherheit deutlich. Zwei Drittel der ersten Migrantengeneration und sogar fast 84 % der zweiten Migrantengeneration bekräftigten die Aussage zur Zugehörigkeit als voll bis eher zutreffend. Allerdings sahen sich ein Drittel der ersten und über 16 % der zweiten Generation als gar nicht oder eher nicht zugehörig zur Gesellschaft in Deutschland.²¹

Insgesamt bleibt die Wirkrichtung von Religion und Teilhabe diffus.²² Verschiedene Studien deuten darauf hin, dass es einen Zusammenhang zwischen religiösem Fundamentalismus, eigener Einschätzung der Religiosität, Bildungsniveau und Diskriminierungserfahrung einerseits und einer Distanz zur Demokratie und ihren Werten andererseits gibt.²³ Die Ausprägung eines dichotomen Weltbildes wird in den Zusammenhang einer persönlichen Einschätzung als Diskriminierter und eines Ungerechtigkeitsempfindens gestellt.²⁴ Signifikant ist eine höhere Gewaltakzeptanz bei muslimischen Schülern als bei nichtmuslimischen.²⁵ Bei muslimischen Jugendlichen steigen mit zunehmender Bindung

²⁰ Vgl. Matthias Neske/Anna-Katharina Rich: Asylersantragsteller in Deutschland im ersten Halbjahr 2016. Sozialstruktur, Qualifikationsniveau und Berufstätigkeit, Ausgabe 4/2016 der Kurzanalysen des Forschungszentrums Migration, Integration und Asyl des BAMF, hg. vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Nürnberg, 1f, 7, Stand Oktober 2016. Im Jahr 2015 lag der Anteil der Männer noch deutlich höher (Syrer: fast 79 %), der Anteil der Altersgruppe 18 bis 27 Jahre bei über 50 % (vgl. Anna-Katharina Rich: Asylersantragsteller in Deutschland im Jahr 2015. Sozialstruktur, Qualifikationsniveau und Berufstätigkeit, Ausgabe 3/2016 der Kurzanalysen des Forschungszentrums Migration, Integration und Asyl des BAMF, hg. vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Nürnberg, 2 – 5, Stand Mai 2016).

²¹ Vgl. SVR-Integrationsbarometer 2016, gewichtete Daten, www.svr-migration.de/barometer (Abruf: 13.1.2017).

²² SVR-Gutachten (s. Fußnote 10), 52.

²³ Vgl. ebd., 59.

²⁴ Vgl. ebd., 79.

²⁵ Vgl. ebd., 59.

an den Glauben auch die Zustimmung zu Männlichkeitsnormen und der Konsum von Gewaltmedien, was wiederum mit erhöhter Gewaltbereitschaft zusammenhängt.²⁶ Die Akzeptanz von politisch-religiös motivierter Gewalt ist ebenso weit verbreitet wie die Vorstellung, ins Paradies zu gelangen, wenn man im Kampf für den Islam stirbt. Diese Denkmuster stehen im Zusammenhang mit einem dichotomen Weltbild.²⁷

„Die prominente Vorstellung, dass das Religiöse generell an Bedeutung verliert (Säkularisierungsthese), hat sich als unzutreffend erwiesen. Religion spielt im gesellschaftlichen Leben weiterhin eine wichtige Rolle, nur hat sich diese in den letzten Jahrzehnten stark verändert.“²⁸

1.5 Geringe Bindung der Muslime – geringe Repräsentanz der Verbände

Für die Kommunikation der evangelischen Kirche mit Muslimen spielt deren Organisationsgrad ebenso eine Rolle wie die Anteile der Aktiven in Verbänden und Vereinen. Angaben dazu bietet die bisher umfangreichste und immer noch aussagekräftige Studie „Muslimisches Leben in Deutschland“, die im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz erstellt wurde.²⁹ Insgesamt gaben 20 % der Muslime an, Mitglied eines religiösen Vereins oder einer Gemeinde zu sein.³⁰ Dabei gibt es beträchtliche Unterschiede zwischen den islamischen Konfessionen. Von den Sunniten waren über 22 % Mitglieder religiöser Organisationen, von den Schiiten und Aleviten jedoch nur etwas mehr als 10 %.³¹ Unter diesen Mitgliedern war der Anteil der Aktiven mit durchschnittlich 13 % gering.³² Er betrug bei den Schiiten nur 11,5 % und bei den Aleviten nicht einmal 7 %.³³ Vor dem Hintergrund dieser Zahlen stellt sich die Frage der Repräsentanz und Relevanz der islamischen Gemeindeverbände. Hierauf weist auch die Studie „Islamisches Gemeindeleben in Deutschland“ hin.³⁴ Die deutsche Politik versuchte ihrem Bedürfnis nach repräsentativen und verlässlichen Ansprechpartnern auf muslimischer Seite mit der

²⁶ Vgl. ebd., 60.

²⁷ Vgl. ebd., 81.

²⁸ Ebd., 87.

²⁹ Sonja Haug/Stephanie Müssig/Anja Stichs: Muslimisches Leben in Deutschland, im Auftrag der Deutschen Islam-Konferenz, Forschungsbericht 6, hg. vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF), Nürnberg, Stand Juni 2009. Die Zuordnung der Aleviten in diesen Zusammenhang ist problematisch, wird aber hier wegen der Quelle und der Vergleichsmöglichkeiten beibehalten.

³⁰ Vgl. ebd., 167.

³¹ Vgl. ebd., 169.

³² Vgl. ebd., 170.

³³ Vgl. ebd., 172.

³⁴ Dirk Hahn/Martina Sauer/Jana Schmidt/Anja Stichs: Islamisches Gemeindeleben in Deutschland, im Auftrag der Deutschen Islam-Konferenz, Forschungsbericht 13, hg. vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF), Nürnberg (Stand März 2012), 94.

Anregung einer Vielzahl von Institutionen zu entsprechen. 2006 wurde die „Deutsche Islam Konferenz“ (DIK) auf Initiative des damaligen Bundesinnenministers Wolfgang Schäuble gegründet. Ihre Zusammensetzung spiegelt eine außergewöhnliche Breite islamischer Konfessionen und Nationalitäten wider:³⁵

- Ahmadiyya Muslim Jamaat KdöR (AMJ), ca. 225 Gemeinden mit 35 000 Mitgliedern),
- Alevitische Gemeinde Deutschland e. V. (AABF, 130 Ortsgemeinden),
- Islamische Gemeinschaft der Bosniaken in Deutschland – Zentralrat e. V. (IGBD, 61 Gemeinden mit 30 000 Mitgliedern),
- Islamische Gemeinschaft der schiitischen Gemeinden in Deutschland e. V. (IGS, 138 Gemeinden),
- Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland e. V. (IRD, 448 Gemeinden mit ca. 50 000 Mitgliedern, im Wesentlichen Islamische Gemeinschaft Millî Görüş, IGMG),
- Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e. V. (DITIB, 900 Gemeinden),
- Türkische Gemeinde in Deutschland e. V. (TGD),
- Verband der islamischen Kulturzentren e. V. (VIKZ, 300 Vereine),
- Zentralrat der Marokkaner in Deutschland e. V. (ZRMD, ca. 100 Gemeinden),
- Zentralrat der Muslime in Deutschland e. V. (ZMD, 300 Gemeinden mit ca. 17 000 Mitgliedern).

Immerhin gelingt es dem Arbeitsausschuss der DIK, relevante Themen in den religionspolitischen Beziehungen mit dem Staat anzugehen.³⁶

Als Kernproblem einer Zusammenarbeit erweist sich die lose und dezentrale Organisation der Muslime. Die Heterogenität des Islam in Konfessionen und Nationalitäten scheint die staatliche Politik und Verwaltung zu überfordern, wie das Beispiel der Einführung von bekenntnisgebundenem islamischem Religionsunterricht zeigt.³⁷ Auffallend ist, dass die vier größten Verbände bevorzugt werden, von denen man annahm, dass sie eine den großen christlichen Kirchen vergleichbare staatskirchenrechtliche Stellung einnehmen könnten. Ein ähnliches Bedürfnis haben auch die verfassten Landeskirchen, die gerne an die institutionalisierte christliche Ökumene anknüpfen würden. Für den Aufbau passender Strukturen wurden die Regeln des deutschen Staatskirchenrechts

³⁵ Vgl. www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/DIK/1UeberDIK/DIK2014Teilnehmer/dik2014teilnehmer-node.html (Abruf: 26.1.2017).

³⁶ Beispiele im Jahr 2016: Muslimische Seelsorge in staatlichen Einrichtungen, Voraussetzungen für islamische Militärseelsorge, Professionalisierung muslimischer Jugendorganisationen.

³⁷ Vgl. SVR-Gutachten (s. Fußnote 10), 107, mit Verweis auf Janbernd Oebbecke.

großzügig ausgelegt.³⁸ Dabei hatte die DITIB einen unverkennbaren Vorsprung durch die straffe Organisation in enger Verbindung mit dem türkischen Staat, durch die Aufsicht der zuständigen türkischen diplomatischen Vertretungen – was viele Jahre als nützlich betrachtet wurde – und die größte Zahl der Moscheegemeinden im Hintergrund. Die unmittelbare Nähe der Mutterbehörde zum türkischen Ministerpräsidenten und damit auch zum Staatspräsidenten sowie die Beschäftigung der Imame als türkische Staatsbeamte setzen aber die DITIB zunehmend einer Politisierung aus und stehen aktuell der Anerkennung als Religionsgemeinschaft und der Zusammenarbeit im Wege.³⁹ Die nachgewiesene Spitzeltätigkeit von DITIB-Imamen im Jahr 2016 zerstört die Vertrauensbasis für Kooperationen und Gespräche. Sie gefährdet den Status von Geistlichen mit einem Zeugnisverweigerungsrecht im Strafrecht.

Mit der Unabhängigkeit universitärer Lehr- und Wissenschaftsfreiheit des Zentrums für Islamische Theologie der Universität Münster und seines Leiters Mouhanad Khorchide ist der Interventionismus von Vertretern der vier Islamverbände im für das Zentrum zuständigen Beirat seit Mai 2016⁴⁰ unvereinbar.⁴¹ Skeptisch fragt der Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration, „ob und inwieweit der Islam überhaupt in das Wechselspiel von Universität, Religion und Staat integriert werden kann, ohne zentrale Elemente seiner spezifischen Organisationsstruktur, seiner Glaubenssysteme und theologischen Traditionen zu verbiegen“⁴². Er sieht die Gefahr der „Zwangsaufklärung einer Religionsgemeinschaft“⁴³ und einer „bestellten Theologie“⁴⁴. Einerseits verlange man eine „Modernisierung“ des als rückständig empfundenen Islam. Andererseits arbeiteten die islamischen Verbände in Richtung einer universitären islamischen Theologie als „Frömmigkeitsverstärker“⁴⁵.

Die Zusammensetzung des „Beirat für den Islamischen Religionsunterricht in NRW“ der Kultusministerin wirkt kaum weniger problematisch. Vier der sieben Mitglieder sind Verbandsvertreter, wobei ein DITIB-Funktionär den Vorsitz innehat.⁴⁶ Der durchaus erfolgreiche Versuch der Islamverbände, sich als mehrheitsfähige Religionsgemeinschaften zu präsentieren, steht auf tönernen Füßen.

³⁸ Das SVR-Gutachten verweist auf erhebliche Vorleistungen und verlangt: „Angesichts umfassender staatlicher Vorleistungen im Sinne einer Öffnung und der Absenkung der Hürden sind nun also vor allem die muslimischen Akteure gefordert, zur (weiteren) Institutionalisierung des Islam in Deutschland organisatorisch ihren Teil zu leisten (do ut des)“, 105.

³⁹ Das SVR-Gutachten weist hier einen verfassungsrechtlichen Konflikt nach, 99.

⁴⁰ Der Beirat konstituierte sich am 6.5.2016 und besteht aus je zwei Vertretern von DITIB, IR, ZMD und VIKZ, darunter eine Frau, vgl. www.uni-muenster.de/news/view.php?cmdid=8299 (Abruf: 26.1.2017).

⁴¹ Vgl. SVR-Gutachten, 116, 118.

⁴² SVR-Gutachten, 112.

⁴³ Ebd., 113.

⁴⁴ Ebd., 118.

⁴⁵ Ebd., 119.

⁴⁶ Vgl. www.iru-beirat-nrw.de/beirat.htm (Abruf: 26.1.2017).

„Betrachtet man die Zusammenhänge zwischen Verbandszugehörigkeit und Organisationsalter, so ergibt sich, dass Neugründungen von Gemeinden vermehrt abseits der etablierten Organisationslandschaft stattfinden.“⁴⁷

Dieser Befund könnte ein Indikator sein, „dass die zahlenmäßige Bedeutung der etablierten Verbände langfristig abnehmen wird“.⁴⁸ Auffallend sind hier die DITIB-Gemeinden, die zu über 45 % bereits in den 1980er gegründet worden waren.⁴⁹

Nur mit Mühe finden sich die DITIB und die anderen drei Organisationen ZMD, IR und VIKZ zusammen, weil sie sich in einem Wettbewerb sehen. Symptomatisch erscheint der Zustand des freiwilligen Koordinationsrats der Muslime (KRM), welcher 2007 von den vier Verbänden als Arbeitsgemeinschaft für 3000 Moscheegemeinden gegründet wurde. Selbstkritisch wird eingeräumt, dass es nicht gelungen sei, ein Forum für innermuslimische Debatten und eine wirksame Stimme nach außen zu sein, sondern man an Repräsentanz verliere und sich nur 10 % der Muslime vom KRM vertreten sähen.⁵⁰

2 Zur rheinischen Arbeitshilfe

2.1 Zum Verhältnis der Arbeitshilfe zur „Leitvorstellung“ der Landeskirche⁵¹

Im Jahr 2002 stieß die rheinische Landessynode mit dem Beschluss über das Propendendum „Auf Sendung“ die Entwicklung eines Leitbildes zum Reformprozess für eine zukunftsfeste Kirche an. Nach mehreren Zwischenschritten entstand ein konsensfähiges Konzept. Das höchste Leitungsorgan der rheinischen Landeskirche bestimmte im Januar 2010 „Missionarisch Volkskirche sein“ zur „Leitvorstellung“. Das Dokument erhielt zugleich die Qualität eines verbindlichen Maßstabes für alle Handlungsfelder der Kirche.⁵²

⁴⁷ Hahn u. a.: Islamisches Gemeindeleben in Deutschland (s. Fußnote 34), 94.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Vgl. ebd.

⁵⁰ Vgl. Christoph Arens: Katholische Nachrichtenagentur, im Interview mit dem damals amtierenden Sprecher des KRM, Zekeirya Altug, am 2.2.2016, www.domradio.de/themen/islam-und-kirche/2016-02-02/koordinationsrat-der-muslime-erfuellt-bislang-kaum-seine-funktion (Abruf: 26.1.2017).

⁵¹ Evangelische Kirche im Rheinland. Das Landeskirchenamt, Abteilung II. Dezernat II.1 (Hg.): Missionarisch Volkskirche sein. Zur Entwicklung und Umsetzung einer Leitvorstellung, beschlossen von der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland am 14. Januar 2010, Düsseldorf [2010]. Download der Broschüre: www.ekir.de/dokumente. Nachfolgend zitiert als „Leitvorstellung“.

⁵² Leitvorstellung, Vorwort, 3: „Wir wollen zur theologischen Reflexion bei kirchlichen Entscheidungen über Strukturen und Programme beitragen und mit dem Mittel von Fragen zur Selbstkontrolle einen ersten Schritt der Umsetzung für unser synodales Handeln bestimmen.“ Ebd., 13: „Alle Handlungsfelder kirchlicher Arbeit lassen sich unter der Leitvorstellung ‚Missionarisch Volkskirche sein‘ betrachten und weiterentwickeln.“

Damit hat es die Rolle eines Grundsatzprogramms, an dem sich die folgenden Verlautbarungen der Kirche zu Spezifika ausrichten müssen. Die „Leitvorstellung“ vereinigt geschickt zwei augenscheinlich theologisch und historisch kontroverse Begriffe, die in einer gewissen Spannung zueinander stehen. Für den hier verhandelten Zusammenhang sind einige ihrer Aussagen interessant. Im Abschnitt „Missionarisch sein – dialogisches Handeln, spontan oder geplant“ wird formuliert:

„Wir sind eine Kirche, die auf Menschen zugeht (Mt 28,19), um sie mit dem Evangelium in Kontakt zu bringen [...] In einer pluralen Gesellschaft, in der die Bindekraft des tradierten Christentums nicht mehr selbstverständlich ist, gewinnt diese Dimension kirchlichen Handelns an Bedeutung.“⁵³

„Wir schätzen die Leistungen der historischen evangelischen Missionsbewegungen für ein engagiertes, profiliertes und werbendes Christentum. [...] Wir sind aber auch sensibel gegenüber Negativerfahrungen mit Mission. [...] Wir wissen, dass wir zum Glauben weder zwingen noch Menschen manipulieren können, weil dies dem Charakter der Botschaft widerspräche.“⁵⁴

„Wir wollen eine Mission, die mit eigener Macht verantwortlich umgeht und bereit ist, mit dem Gegenüber Machtkonstellationen zu problematisieren und zu bearbeiten.“⁵⁵

„Die Evangelische Kirche im Rheinland lädt ein zum Glauben, zur Gemeinschaft, zum Dialog, zur Nachfolge, zur ökumenischen Zusammenarbeit, zum respektvollen Zusammenleben mit Menschen anderer Überzeugungen und Religionen. Diese Aspekte gehören zusammen, erhalten aber im jeweiligen Kontext einen eigenen Akzent. Mission steht in all diesen Zusammenhängen.“⁵⁶

Im nachfolgenden Abschnitt „Volkskirche sein – in Pluralität und aus dem Erbe der Christentumsgeschichte“ wird das Selbstverständnis reflektiert:

„Wir erkennen Schwächen der Volkskirche. Sie ist durch ihre etablierte Präsenz in der Gesellschaft gefährdet, den Glauben undeutlich werden zu lassen und Mission gering zu erachten.“⁵⁷

„Kirche darf sich in der pluralen Gesellschaft nicht mehr in den Grenzen von Nation, Kultur oder Staatsbürgerschaft einrichten. [...] In der Zeit der Krise und des Glücks traut die Gesellschaft der Volkskirche zu, existentielle Betroffenheit stellvertretend auszudrücken und vor Gott zu bringen.“⁵⁸

⁵³ Ebd., I.2.2, 6.

⁵⁴ Ebd., I.2.3, 6.

⁵⁵ Ebd., I.2.4, 7.

⁵⁶ Ebd., I.2.9, 8.

⁵⁷ Ebd., I.3.3, 8.

⁵⁸ Ebd., I.3.5, 8f.

Der Abschnitt „Missionarisch Volkskirche sein‘ – eine starke Verbindung“ kommt zu dem Ergebnis:

„Wir raten davon ab, im programmatischen Sinne von ‚Volkskirche sein‘ *anstelle* von ‚Missionarisch sein‘ zu reden und umgekehrt. Aber zusammen genommen ergibt sich eine in die Zukunft weisende Leitvorstellung für die Kirche in unserer gegenwärtigen Situation.“⁵⁹

„Wir sind missionarische Kirche. Wir sind Volkskirche. Nach unserem Verständnis von Kirche gehört beides zusammen. [...] Heute fördern wir das Zusammenspiel beider Ausprägungen, damit die Kirche umfassender, weitreichender und klarer ihren Auftrag mit Lust, Offenheit und Fantasie so lebt, dass Menschen sich als willkommen und wertgeschätzt erfahren.“⁶⁰

„Missionarisch sein‘ hilft unserem volkscirchlichen Handeln. Es lässt uns darauf achten, dass die Mitglieder unserer Kirche in der Lage sind, ihren Glauben zur Sprache zu bringen.“⁶¹

„Es lässt uns darauf achten, dass die Mitglieder unserer Kirche in der Lage sind, die Welt vom Evangelium her zu verstehen.“⁶²

Eine kontroverse Diskussion ließen die Thesen über den Willen zum Wachstum erwarten:

„Als Kirche, die ‚Missionarisch Volkskirche‘ ist, wollen wir wachsen. Wir wollen, dass ‚die Botschaft von der freien Gnade Gottes‘ (Barmen VI) möglichst viele Menschen erreicht. Wachstum von Kirche hat zwei Dimensionen: Intensivierung und Vergrößerung der Glaubensgemeinschaft. [...] Menschen werden gewonnen für die Nachfolge Jesu Christi. Daher ist die Bitte um Wachstum als Segen Gottes ein Ausdruck der Hoffnung. Die Bemühung um ein quantitatives Wachstum der sichtbaren Kirche ist Zeichen einer vitalen missionarischen Kirche.“⁶³

Daraus werden zwei Schlüsse gezogen:

„Die Kirche, die missionarisch Volkskirche ist, fördert, dass Menschen sich im Verlauf ihrer Biographie in lockeren oder intensiven Formen kirchlicher Gemeinschaft

⁵⁹ Ebd., I.4.1, 9.

⁶⁰ Ebd., I.4.2, 9.

⁶¹ Ebd., I.4.4, 10.

⁶² Ebd., I.4.5, 10.

⁶³ Ebd., I.5.1, 5.2, 5.3, 11.

einfinden können, so dass der Glaube immer neu attraktiv wird und bleibend beheimatet.“⁶⁴

„Mission ruft zum Glauben an Jesus Christus und will in der Gemeinschaft der Kirche beheimaten. [...] In der Kirche, die missionarisch Volkskirche ist, fördern wir die Sprachfähigkeit des Glaubens unter unseren Mitgliedern und üben sie ein. Wir treten öffentlich in unseren gesellschaftlichen Bezügen, in unserem beruflichen und privaten Leben für den Glauben ein.“⁶⁵

Die Arbeitshilfe rezipiert die „Leitvorstellung“ nur an zwei hintereinander folgenden Stellen⁶⁶ und selektiert sie in Richtung eines moderierenden pluralistischen Kirchenverständnisses, wenn nur folgender Satz im Wortlaut aus der „Leitvorstellung“ wiedergegeben und fett gedruckt wird:

„Die Kirche ... nimmt Teil an Gottes Bewegung hin zu seinem Reich der Gerechtigkeit, Befreiung und Versöhnung. Mit Israel hofft sie auf einen neuen Himmel und eine neue Erde.“⁶⁷

Der Tenor seines unmittelbaren Kontextes ist aber ein deutlich anderer:

„Mission geschieht einerseits spontan, denn: ‚Wir können’s ja nicht lassen, von dem zu reden, was wir gesehen und gehört haben‘ (Apg 4,20), andererseits geplant und geordnet (vgl. Apg 1,8; Röm 15,18-24). In beidem folgen wir dem Auftrag des Auferstandenen an die Jünger: ‚Wie mich mein Vater gesandt hat, so sende ich euch‘ (Joh 20,21). Aus diesem Geist und in diesem Auftrag handeln wir.“⁶⁸

Ähnlich problematisch ist die Textauswahl in der zweiten Anmerkung der Arbeitshilfe.⁶⁹ Es wird mit „Negativerfahrungen“ ein Begriff der „Leitvorstellung“ aufgenommen,⁷⁰ jedoch bleibt er solitär. Die vorausgehende Logik des Textaufbaus wird abgeschnitten⁷¹ und der erkennbare rote Faden der „Leitvorstellung“ nicht beachtet.

⁶⁴ Ebd., II.2.4, 15.

⁶⁵ Ebd., II.2.9, 18.

⁶⁶ Arbeitshilfe, Anm. 18 und 19, 14.

⁶⁷ Ebd., Anm. 18 ohne Seitenangabe (5) in der „Leitvorstellung“, 14. Ursprünglich ist das Zitat aus Grundartikel 1 der rheinischen Kirchenordnung.

⁶⁸ Leitvorstellung, I.2.1, 5f.

⁶⁹ Arbeitshilfe, Anm. 19, 14. Die Textstelle in der „Leitvorstellung“ befindet sich nicht auf der angegebenen Seite 9, sondern auf Seite 8.

⁷⁰ Leitvorstellung, I.2.3, 6, nach einer ausgeprägt positiven Würdigung von Mission: „Wir sind aber auch sensibel gegenüber Negativerfahrungen mit Mission.“

⁷¹ Besonders deutlich: Leitvorstellung, I.2.1-I.2.8, auf die die wiedergegebene Stelle I.2.9 folgt, 5-9.

2.2 Zu den bibelwissenschaftlichen Erkenntnissen

Bezüglich des Missionsverständnisses zitiert die Arbeitshilfe den Kommentar von Ulrich Luz zum Matthäusevangelium als richtungweisend.⁷² Sie ist bei der Lektüre des Kommentars aber nicht bis zu dessen Schlussfolgerung vorgedrungen, wohl weil ihre Absicht sie (ver-)leitet. Luz schließt nämlich nicht mit der kleingedruckten Wirkungsgeschichte, sondern mit einem Ergebnis in großem Druck:

„Das von den Täufern initiierte neue Verständnis von V 19a als grundlegender Auftrag des Auferstandenen an *alle* Jüngerinnen und Jünger, das sich dann im 19. Jahrhundert durchsetzte und besonders das evangelikale Missionsverständnis bis heute prägt, entspricht m. E. dem matthäischen ‚transparenten‘ Jüngerverständnis und damit auch dem Richtungssinn von Mt 28,19a. Deutlich ist durch seine herausgehobene Stellung am Schluß des Evangeliums, daß Jesu Missionsbefehl für die Gemeinde eine fundamentale Bedeutung hat. Matthäus meint wirklich, daß die Kirche grundsätzlich und fundamental missionarisch ist, und er stellt sich ihre Mission sehr konkret als ein ‚Gehen‘ zu allen Völkern vor. Daß heute viele Christ/innen und Kirchen diesen Text nicht mehr kritiklos zur Magna Charta ihrer missionarischen Verkündigung machen können, hat Gründe, welche außerhalb des biblischen Textes liegen. Ich denke dabei vor allem an unsere heutigen Einsichten in die Verbindungen von Mission, Kolonialismus und westlichem Zivilisationsexport und an die vertieften Begegnungen mit nichtchristlichen Religionen. Diese Gründe sollten uns aber die klare Erkenntnis der Aussage des Textes nicht verstellen.“⁷³

2.3 Zur Sprache und zu den Definitionen von „Mission“ und „Dialog“

Auffallend ist der Mangel an begrifflicher Klarheit. Diskutabel ist, ob bestimmte Begriffe aus der christlichen Theologie und Kirchengeschichte nur deshalb verbannt werden dürfen, weil sie irgendwie und irgendwann durch Missbräuche in Vergangenheit und Gegenwart „beschmutzt“ sind. Deutlich wird dieser Umgang mit Sprache an den Schlüsselbegriffen „Mission“ und „Dialog“. Der Begriff „Mission“ wird aus dem Lateinischen abgeleitet und mit „das Gehenlassen, das Schicken, die Entsendung“ übersetzt.⁷⁴ Im allgemeinen Sprachgebrauch ohne theologische Dimension steht der Ausdruck „Mission“ für eine Aufforderung zu einer bestimmten Handlung. Der „Dialog“ wurde eigentlich

⁷² Arbeitshilfe, Anm. 22-23b, 15f: Ulrich Luz: Das Evangelium nach Matthäus. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament (EKK), Bd. I/4: Mt 26-28, Düsseldorf u. a. 2002, 443, 442f, 454f.

⁷³ Luz: Das Evangelium nach Matthäus (s. vorherige Fußnote), 447.

⁷⁴ Duden. Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache, Der große Duden, Bd. 7, Mannheim u. a. 1963, 444.

als „Zwiegespräch, Wechselrede“ verstanden.⁷⁵ Er wird beschrieben als „eine mündlich oder schriftlich zwischen zwei (auch als ‚Zwiegespräch‘ bezeichnet) oder mehreren Personen geführte Rede und Gegenrede. Er ist Teil des allgemeinen Sprachgebrauchs. Sein Gegensatz ist der Monolog, das Gespräch einer Person mit oder vor sich alleine (vor allem im Drama), aber auch als Rede und Vortrag.“⁷⁶

Es wird deutlich: „Mission“ und „Dialog“ bilden vom Begriff her keine Gegensätze. „Dialog“ kann „Mission“ nicht ersetzen, mag der Missionsbegriff historisch noch so stark belastet und unästhetisch sein. Angesichts aktueller globaler Konflikte muss jeder gewalttätige Missbrauch der „Mission“ verhindert und sie mit dem ursprünglichen Inhalt des Evangeliums gefüllt werden. Die rhetorische Frage im Titel von Kapitel 3 „Wie verhält sich Mission zum Dialog?“ lässt sich somit beantworten. Das angebotene Konstrukt hingegen kann zu schwerwiegenden Missverständnissen führen. Davon unabhängig bleiben die Gedankengänge an dieser Stelle wichtig, die unverkennbar eine Nähe zum jüdisch-christlichen Dialog und seiner erfolgreichen Versöhnungsarbeit haben.

Die negative Einfärbung von „Mission“ im Zusammenhang mit dem „sog. Missionsbefehl“, welche partiell historisch, aber eben nicht theologisch begründet werden kann, prägt das Verständnis des Auftrags in Mt 28 in der Arbeitshilfe, welches in eine scharfe Kritik aller Ableitungen mündet, die ihn als unabdingbaren Kernauftrag der Kirche sehen.⁷⁷ Für diese Position wird nun die Erkenntnis eines Exegeten herangezogen, um zum Ziel zu kommen: „Heute ist es notwendig, neu darüber nachzudenken, wie wir diesen Text in einer multireligiösen und religiös pluralen Gesellschaft angemessen verstehen.“⁷⁸ Und: „Es geht auch um theologisch Inhaltliches, das nicht missionarisch ‚bezeugt‘, sondern nur dialogisch gelernt werden kann.“⁷⁹ Besonders hervorgehoben wird die Aussage:

„Eine strategische Islammission oder eine Begegnung mit Muslimen in Konversionsabsicht bedroht den innergesellschaftlichen Frieden und widerspricht dem Geist und dem Auftrag Jesu Christi und ist entschieden abzulehnen.“⁸⁰

Worauf kann sich diese Behauptung theologisch stützen? Und wie wird in diesem Zusammenhang „strategisch“ verstanden? Hier wird die Ablehnung von Judenmission unvermittelt auf den Islam übertragen, um zum „Dialog des Lebens“ zu gelangen. Das ist theologisch höchst fragwürdig, weil es auf eine Anerkennung des islamischen Endgültigkeitsanspruchs hinausläuft.⁸¹

⁷⁵ Ebd., 108.

⁷⁶ <https://de.wikipedia.org/wiki/Dialog> (Abruf: 6.7.2016).

⁷⁷ Vgl. Arbeitshilfe, 14f.

⁷⁸ Ebd., 15.

⁷⁹ Ebd., 17.

⁸⁰ Ebd., 18.

⁸¹ Vgl. Johannes Kandel/Reinhard Hempelmann: „Evangelisch aus fundamentalem Grund“? Zur Kritik an der Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“ (Teil 2), in: Materialdienst der EZW 71/2 (2008), 63.

2.4 Zur Definition von „Fundamentalismus“

Die Arbeitshilfe definiert „in einem vereinfachten Verständnis“ den Fundamentalismus als Einstellung, „die die Position der eigenen Gruppe als die einzig mögliche Wahrheit postuliert und sich gegen alle anderen wendet“. ⁸² Diese Vereinfachung geht sehr weit, wie alternative Definitionen verdeutlichen. Für den gesellschaftspolitischen Diskurs ist jene Beschreibung von Fundamentalismus, die die Bundeszentrale für politische Bildung übernommen hat, wegen ihrer breiten Streuung einflussreich:

„Bezeichnung für das Beharren auf festen politischen und v. a. religiösen Grundsätzen, i. d. R. auf der Basis einer buchstäblichen Interpretation göttlicher Überlieferungen (z. B. Bibel, Koran). So formierten sich etwa zum Ende des 19. Jhs. in den USA starke protestantische Bewegungen, die die Heilige Schrift unmittelbar als Gottes Wort ansehen (z. T. heute noch von politischer Bedeutung). Der islamische Fundamentalismus fordert die wörtliche Befolgung der Vorschriften des Korans. Fundamentalistisch verstandene Religionen und daraus entspringende soziale Bewegungen betrachten ihre Überzeugungen und Vorstellungen als umfassende, absolute Lösung für alle (politischen, wirtschaftlichen und sozialen) Lebensfragen. Der Fundamentalismus birgt somit immer die Gefahr eines religiösen oder politischen Fanatismus in sich.“ ⁸³

Oder aus der Perspektive eines Religionswissenschaftlers:

„Fundamentalismus ist die Weigerung der Seele, in der Welt wirklich anzukommen, in die man hineingestoßen wurde. Das menschliche Gemüt bleibt zum eigenen Schutz oft um Jahrhunderte hinter dem Verstand zurück. Darin liegt auch in Zukunft in allen Kulturkreisen das bleibende Recht fundamentalistischer Religiosität.“ ⁸⁴

Das „vereinfachte Verständnis“ von Fundamentalismus in der Arbeitshilfe ist zwar leicht eingängig, aber dadurch anfällig für eine inflationäre Verwendung des Begriffs gegenüber theologischen Meinungen und Glaubenspraktiken, die nicht mit den eigenen übereinstimmen. Persönlicher Intoleranz und Stereotypen wird Vorschub geleistet. Die Arbeitshilfe umgeht an den entscheidenden Stellen eine Hilfestellung beim politisierten Einsatz von Religion.

⁸² Arbeitshilfe, 22, Anm. 29.

⁸³ Klaus Schubert/Martina Klein: Das Politiklexikon, Bonn ©2016, Lizenzausgabe Bundeszentrale für politische Bildung, zit. nach www.bpb.de/nachschlagen/lexika/17513/fundamentalismus (Abruf: 14.7.2016).

⁸⁴ Georg Schmid: Die Zukunft der Kirchen und Religionen. Religionswissenschaftliche Skizzen, in: Materialdienst der EZW 78/3 (2015), 104. Vgl. auch Reinhard Hempelmann: Evangelikale Bewegungen. Beiträge zur Resonanz des konservativen Protestantismus, EZW-Texte 206, Berlin 2009, insbes. 29 – 42.

2.5 Zum Wahrheitsanspruch und seiner Durchsetzung

Der Wahrheitsanspruch ist nicht einfach und untrennbar mit Gewaltbereitschaft und Extremismus verknüpft. Vielmehr kommt es auf das Verhältnis zur Welt und zu den Handlungsoptionen der Verkündigung an. Die Relativierung des Wahrheitsanspruchs kann zwar oberflächliche Ruhe schaffen, läuft aber Gefahr, der Bedeutung der persönlichen Religiosität für die Menschen in ihrer Ganzheitlichkeit nicht gerecht zu werden. Es entsteht ein Konfliktpotenzial.

Indem die Arbeitshilfe von einer Metaebene auf die Wahrheitsansprüche der Religionen schaut und überall Körner von Wahrheit finden will, kommt sie zu der Aussage:

„Deshalb ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass auch *Wahrheitsansprüche in den anderen Religionen*, die dem christlichen Glauben widersprechen, und auch solche außerhalb religiöser Gemeinschaften ihre Berechtigung haben können.“⁸⁵

Wie soll das vor Ort in den Gemeinden verstanden werden? Welche Konsequenzen sollen in der Praxis gezogen werden?

3 Schlussbemerkungen

- Der pädagogische Impetus für eine multikulturelle Schullandschaft prägt die Arbeitshilfe ebenso wie die ähnliche Lage der Krankenhausseelsorge. Da hat diese Veröffentlichung ihre Stärke. Sie bereichert die Diskussion durch ihren Fokus auf der Stärkung der multikulturellen Kompetenz.⁸⁶ Hierzu gehört auch der Umgang mit Seelsorge an Muslimen in Not.⁸⁷
- Die christliche Theologie hat keine gleich große Distanz zu den anderen beiden monotheistischen Religionen, die sich auf die Bibel oder Teile der Bibel berufen. Vielmehr steht ihr das Judentum deutlich näher als der Islam. Das macht auch die Arbeitshilfe deutlich.⁸⁸ Mit einem Modell der „Weggemeinschaft“ versucht sie, die Ergebnisse der innerchristlichen Ökumene und des jüdisch-christlichen Dialogs auf den christlich-islamischen Dialog anzuwenden, um die abschreckende „Mission“ zu umgehen. Es ist zu bezweifeln, dass dies die interkonfessionelle und interreligiöse Gesprächsfähigkeit der evangelischen Kirche verbessert.

⁸⁵ Arbeitshilfe, 12 (Hervorhebung im Original).

⁸⁶ Vgl. Arbeitshilfe, 23.

⁸⁷ Mit konkreten Beispielen: Elisabeth Deutscher: Muslimische Seelsorge in Deutschland, in: Materialdienst der EZW 75/9 (2012), 338 – 343.

⁸⁸ Vgl. Arbeitshilfe, 12.

- Im Blick auf die Muslime wird wenig differenziert zwischen Fundamentalisten und Gesprächsbereiten. Es bedarf aber einer genaueren Unterscheidung der Theologien und der Konfessionen ebenso wie zwischen Nationalitäten und Regionen im Hinblick auf die interreligiösen Verhältnisse in Deutschland. Eine „Dynamik, die von einem in den europäischen Demokratien beheimateten Islam“ ausgehend für einen – welchen? – Islam in den „Herkunftslanden“ nützlich ist, ist sicher wünschenswert. Aber was ist konkret gemeint? Können damit theologische und kulturelle Spannungen überwunden werden? Wie realitätsnah ist ein solcher Denkansatz in Bezug auf die Vielfalt des Islam? Leider geht die Arbeitshilfe nicht auf Erfolgsgeschichten mit Aleviten ein.⁸⁹
- Keinen Lösungsansatz bietet die Arbeitshilfe für den Umgang mit teils traumatisierenden Erfahrungen der Migranten in Konflikten zwischen Christen und Muslimen in ihren Herkunftsländern. Es könnte helfen, die orientalistisch-orthodoxen Kirchen einzubeziehen.
- Das Beispiel der Arbeitshilfe von „Best of Practice“ aus einer muslimischen Mehrheitsgesellschaft in Asien ist wenig hilfreich. Es ist fernliegend für die Herausforderungen einer Kirche in einer weitgehend säkularisierten kulturell christlichen Gesellschaft in Europa. Die Vorschläge für interreligiöse Feiern in der Schule sind vielfache alltägliche Praxis. Praxisnahe Ideen zum Umgang mit der Schulseelsorge könnten bereichernd sein.
- Die Arbeitshilfe versetzt sich zu wenig in die Perspektive von Zuwanderern. Damit läuft die evangelische Kirche in die Gefahr einer selbstreferenziellen Kommunikationskultur. Migranten aus anderen Kulturkreisen verstehen die Kirche nicht und wenden sich von ihr ab.⁹⁰ Die Arbeitshilfe findet keine praktische Antwort der Gemeinde auf die Attraktivität der Frohen Botschaft der Liebe Gottes für Muslime nach einer Reflexion über die bisherige Erfahrung mit Religion oder aus pragmatischen Motiven. Wenn Flüchtlinge in eine evangelische Kirchengemeinde kommen, dann erwarten viele nicht nur Sozialleistungen, sondern auch die Kernkompetenz der christlichen Verkündigung. Für viele ist die Taufe ein Akt der Befreiung und ein Neustart nach Krieg und Zerstörung in ihrer alten Heimat. Das bekundete Interesse ist auch Ausdruck des unbedingten Integrationswillens. Da geht es nicht um eine die Würde und Freiheit des Menschen verletzende Proselytenmacherei, wenn die Kirche dem Missionsauftrag nachkommt. Da ist „Zeugnisgeben“ nur positiv. Offenbar als Alternative wünscht sich die Arbeitshilfe, dass Konvertiten eine vermittelnde Rolle übernehmen.⁹¹ Das ist weltfremd. Die meisten Konvertiten würden überfordert und u. U. am Wohnort gefährdet.

⁸⁹ Vgl. etwa die Selbstdarstellung der Alevitischen Jugend, die die Freundschaft zur „Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in Deutschland“ unterstreicht, in: Plural 2/12 (2012), hg. vom Bund der Alevitischen Jugendlichen in Deutschland (BD AJ), 63 – 68.

⁹⁰ Letztmalig nachweisbar bei evangelischen Russlanddeutschen.

⁹¹ Vgl. Arbeitshilfe, 25f.

- Die indirekt formulierte Ekklesiologie wird geleitet von der Motivation der pluralistischen Religionstheologie. Die identitätsstiftende Rolle der öffentlichen Verkündigung für die Kirche bleibt blass. So kann die Arbeitshilfe keine angemessene Antwort auf die Zunahme der Bedeutung von Religion in der Gesellschaft sein. Dagegen fordert der Religionswissenschaftler Georg Schmid, ähnlich der „Leitvorstellung“, die Besinnung des „späteuropäischen“ Christentums auf die „Essenz des Evangeliums“: „Das Evangelium ist mehr als alles, was wir oder andere bisher davon verstanden haben. Vielleicht entdecken gerade die westlichen Kirchen in ihrer nur scheinbaren Ausweglosigkeit dieses ‚Mehr‘.“⁹²
- Der zweifellos unterstützenswerte Einsatz der Arbeitshilfe für die Religionsfreiheit für Muslime unabhängig von den Verhältnissen in den islamisch geprägten Ländern wird mit den allgemeinen Menschenrechten begründet.⁹³ Auf dem Wege des interreligiösen Dialogs können unterschwellig aber auch andere Entwürfe von Religionsfreiheit eingetragen werden, die das Individualrecht mit einer religiösen Begründung stark relativieren.⁹⁴ Bei einer Überarbeitung der Arbeitshilfe sollte darüber nachgedacht werden, in welchem Ausmaß das Verständnis von Menschenrechten in den muslimischen Verbänden und Gemeinden wirklich kongruent ist mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte.
- Die Arbeitshilfe setzt bei den aktuellen Herausforderungen ein, wird dabei jedoch der Flüchtlings„krise“ im Kontext der multikulturellen Gesellschaft kaum gerecht. Es müssten stärker sozialwissenschaftliche Erkenntnisse einfließen.
- Mit Verwunderung stellt man fest, wie wenig die Arbeitshilfe die allgemein verbindliche „Leitvorstellung“ von 2010 respektiert. Sie übernimmt nicht das Hoffnung machende Bild einer evangelischen Kirche der Zukunft, die selbstbewusst durch ihre Kernkompetenzen ihre Rolle in der Gesellschaft findet. Das ist bedauerlich. Eine inhaltlich erweiterte, praxisnahe Neuauflage der Arbeitshilfe wäre eine Bereicherung für das kirchliche Leben.

⁹² Schmid: Die Zukunft der Kirchen und Religionen (s. Fußnote 84), 107.

⁹³ Vgl. Arbeitshilfe, 24.

⁹⁴ Vgl. z. B. Johannes Kandel: Islam und Demokratie (Teil 1). Die „Islamische Charta“ des Zentralrats der Muslime in Deutschland, in: Materialdienst der EZW 71/10 (2008), 371 – 382.

Die Erklärung von *da'wa* und ihre Einbeziehung in den interreligiösen Dialog

Der Begriff *da'wa* hat über die Jahrhunderte viele Bedeutungsschichten erfahren und wird auch heute in vielen verschiedenen Modellen genutzt, welche nicht unbedingt mit dem ursprünglichen Gedanken von *da'wa* übereinstimmen. In diesem Beitrag soll die *da'wa* in all ihren Erscheinungsformen Erwähnung finden. Verschiedene Arten, sie zu interpretieren, werden erläutert, und es soll gefragt werden, in welchen Kontexten sie im Koran Verwendung finden, um dann, basierend darauf, den Ansatz zu vertreten, dass *da'wa* durchaus Teil eines interreligiösen Dialogs sein darf, ohne dabei dem Wunsch einer Bekehrung des Gesprächspartners nachzugehen. Schließlich muss ein Dialog, welcher alle Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede anerkennt, die Treue der Gesprächspartner zu ihrem eigenen maßgeblichen Ursprung, zu den eigenen grundlegenden Schriften und den wesentlichen Gestalten der eigenen Religion zulassen. Dies ist schließlich der Kerngedanke eines Gesprächs auf Augenhöhe, eines von seinem Wesen her herrschaftsfreien Diskurses, der die absolute Gleichheit aller Gesprächspartner betont, in jedem Bereich, der aber auch die Bereitschaft voraussetzt, voneinander zu lernen.

1 Das Wesen von *Da'wa* und *Tablīg*

Laut arabischer Lexika kommt das Wort *da'wa*, Plural *da'awāt*, von der Wurzel *da'ā* und bedeutet Aufforderung, Einladung, Aufruf. Es kann in vielen Bezugsrahmen vorkommen. Im Koran findet das Wort in diversen Derivaten 210 Mal Verwendung.¹ Ähnlich kommt das Wort *tablīg* von der Wurzel *balāga* und bedeutet Übermittlung, Mitteilung, Kundtun. Der Begriff wird in unterschiedlichen Bezugsrahmen mehr als 80 Mal im Koran erwähnt.² Weil die Begriffe *risāla* und *nubūwa* (Prophetie) für die Propheten reserviert waren, haben sich in der muslimischen Geisteswelt eher *da'wa* und *tablīg* als Begriffe „missionarischen“ Handelns hervor getan.³

¹ Vgl. 'Abdulbāqi 1997, 326 – 330.

² Vgl. ebd., 170 – 172.

³ Vgl. Hüseyin İnam: *Tablīg, da'wa, iršād*. Islamische Missionsarbeit im Spannungsfeld zwischen drängenden Ansprüchen und Grundsätzen der Religionsfreiheit, in: Schmid u. a. (Hg.) 2011, 180.

1.1 *Daʿwa* in weltlichen und zwischenmenschlichen Bereichen

Daʿwa kann sich im zwischenmenschlichen Bereich auf einen Wunsch oder ein Gesuch beziehen, den oder das eine Person einer anderen gegenüber vorträgt. Das kann z. B. eine Hochzeitseinladung sein oder eine einfache Einladung zur Zusammenkunft, beispielsweise zum Essen.⁴ Des Weiteren kann es sich um eine direkte Aufforderung handeln, beispielsweise zum Spenden, wie in Sure 47,38⁵, oder um ein Gesuch bzw. einen Wunsch an die eigene Person.⁶

Daʿwa kann außerdem als ein „Ruf“ durch die Androhung von Strafe verstanden werden, beispielsweise von Feuer, welches den Menschen ruft, wie in Sure 70,15-17. In diesem Fall ist es das Feuer, das „einlädt“ bzw. ruft, nämlich die zu Bestrafenden.⁷

Daʿwa wird auch verwendet im Zusammenhang mit einem Machtwort, einem Eid oder einem Gelübde zwischen Menschen, Kollektiven oder in Bezug auf sich selbst im Sinne eines Schwures und Versprechens, sich auf eine bestimmte Weise zu verhalten oder einen bestimmten Moralkodex einzuhalten. Dieser Schwur hat dann, sowohl im zwischenmenschlichen als auch im reflexiven Verständnis, eine rechtliche Dimension. Im Rechtswesen hingegen wird dieses Wort in der Bedeutung „Klage“ oder „Prozess“ gebraucht, wobei Erstere Letzteren einleitet.⁸

1.2 *Daʿwa* im Koran: Der Dialog von Gott und Mensch

Die Einladung im dialogischen Sinne, also verstanden als Einladung von Gott an den Menschen, an ihn zu glauben und in ein Gespräch mit ihm einzutreten, richtet sich an alle Menschen,⁹ so auch im Koran in Sure 41,33: „Und wer ist besser in der Rede als einer, der zu Allah einlädt und Rechtschaffenes tut und sagt: ‚Gewiss, ich bin einer der Gottergebenen.‘“

Eine Art, auf die *daʿwa* im Koran erfolgt, ist beispielsweise die Einladung bzw. der Ruf Gottes zum Gebet. Das Gebet stellt die Antwort des Menschen auf den Ruf Gottes dar. Sure 13,14 bringt den Kerngedanken dieses Austauschs zum Ausdruck: „Ihm gebührt die wahre Anrufung. Diejenigen, die sie an seiner Stelle anrufen, erhören sie in keinem Anliegen. Es ist nur wie mit einem, der seine Hände nach Wasser ausstreckt, damit es

⁴ Vgl. Abu al-Husayn ibn Fāris ibn Zakariya 1999, Bd. 2, 280.

⁵ Im Koran heißt es: „Siehe, ihr werdet aufgerufen, auf dem Weg Gottes zu spenden. Jedoch gibt es unter euch welche, die sich geizig zeigen.“

⁶ Vgl. Ibn Manzūr 1994.

⁷ Vgl. Muhammad ibn Ǧarīr at-Tabarī 2000, 24 Bde.

⁸ Vgl. Wrogemann 2006, 20.

⁹ Vgl. ʿAli Abū s-Suʿūd 1992, 19.

seinen Mund erreicht, aber es erreicht ihn nicht. Und das Rufen der Ungläubigen geht gewiss in die Irre.“

In diesem Vers wird dem Polytheismus, wie so oft im Koran, eine Absage erteilt, und es wird darauf aufmerksam gemacht, dass der Austausch mit Gott, unter anderem durch das Medium des Gebets, nur Früchte trägt, wenn er einzig und allein mit ihm stattfindet. Die wahre Anrufung, *daʿwat al-haqq*, kommt nur Gott zu.¹⁰ Die *daʿwa* wird auch synonym mit der *duʿāʾ* verwendet, welche ein Bitt- oder Dankgebet meint; im Koran finden sich einige Passagen, in denen *duʿāʾ* gleichwertig mit *daʿwa* genannt wird.¹¹ Gott selbst sagt, dass er den Ruf des Rufenden, *daʿwat ad-dāʿī*, höre, wenn er ihn, Gott, rufe (Sure 2,186), wobei das Gebet gemeint ist. Damit lässt sich eine wichtige Dimension der *daʿwa* festhalten, nämlich die des Dialogs von Gläubigem und Gott, welcher die Menschen aufruft, mit ihm eine Interaktion einzugehen.

Ein letzter Kontext, in welchem *daʿwa* im Koran außerdem noch Erwähnung findet, im reinen Bezug von Gott zum Menschen, ist der am jüngsten Tag getätigte Aufruf an die Toten, sich von ihren Gräbern zu erheben, hier dann *daʿwa min al-ard* (Sure 30,25).

1.3 *Daʿawāt* der Propheten

Daʿwa wird ferner im Zusammenhang mit Propheten verwendet und kann sich hierbei zum einen erneut auf Gebete beziehen, z. B. auf die Gebete der rechtgeleiteten Propheten vor Muhammad, etwa das Gebet des Mose und des Aaron oder das Gebet anderer Propheten wie Abraham.¹² Zum andern wird *daʿwa* als die Botschaft von Propheten verstanden. Alle Propheten sind dem islamischen Verständnis nach mit ihrer individuellen *daʿwa*, also einer Botschaft (bzw. einem Appell) ausgestattet, die sie den Menschen zu überbringen haben. Die Aufgabe des Propheten Muhammad war zuallererst die Wiederholung der *daʿawāt* aller vorherigen Propheten, hier *daʿwat al-islām*, oder auch *daʿwat ar-rasūl*. Also wird *daʿwa* im Zusammenhang mit Propheten in der Bedeutung eines Auftrags verwendet, und Muhammad wird als der Rufer Allahs, *dāʿī Allāhi*, betitelt. Die Aufgabe des Gesandten Muhammad ist in Sure 23,73 wie folgt umrissen: „Und wahrlich, du rufst sie zu einem geraden Weg.“ *Daʿwa* ist damit die Einladung oder der Ruf auf den rechten oder den geraden Weg.¹³

Dabei werden Juden und Christen als Leute des Buches betitelt, und in diesem Kontext erfolgt eindeutig der Appell, nicht mit ihnen zu streiten, schließlich ist ihnen die Einladung Gottes bereits bekannt, woraufhin es wortwörtlich heißt, dass unser Gott und

¹⁰ Vgl. Wrogemann 2006, 21.

¹¹ Vgl. Elhadi Essabah: Ruf zu mir, so erhöre Ich euch. Bedeutung und Sinn des Bittgebets im Islam, in: Schmid/Renz/Sperber (Hg.) 2006, 91 – 103.

¹² Vgl. Wrogemann 2006, 22.

¹³ Vgl. Tawfiq al-Wāʿī, ad-Daʿwa ila-Allāh 1986, 19; Wrogemann 2006, 24.

ihr Gott *Einer* sei (Sure 29,46). Überdies heißt es für den Dialog mit den Gegnern des Propheten Muhammad, dass Muslime zum Weg ihres Herrn mit Weisheit, mit schöner Ermahnung aufrufen und mit ihnen auf die beste Art debattieren sollen (Sure 16,125).

„Ruf zum Weg deines Herrn mit Weisheit und schöner Ermahnung, und streite mit ihnen auf die beste Art. Dein Herr weiß besser, wer von seinem Weg abirrt, und Er weiß besser, wer die sind, die der Rechtleitung folgen.“

1.4 *Daʿwa* der *umma* und die dabei zu beachtenden Prinzipien

Wir haben den individuellen Aspekt der Einladung Gottes den Menschen gegenüber und der Propheten in ihrer Rolle als Überbringer der Einladung erwähnt. Es darf aber eine weitere Dimension der *daʿwa* nicht außer Acht gelassen werden: die *daʿwa* der *umma*. In der Zeit der *dġāhiliyya*, des altarabischen Heidentums vor dem Islam, war der Begriff der *umma* unüblich; er erschien mit dem Koran – in der Bedeutung eines Kollektivs, welches Gott ergeben ist.¹⁴ Kernpunkt dieses Gedankenguts bildet Sure 3,104, wo es heißt, dass aus Gottergebenen eine Gemeinde entstehen solle, welche zu allem Guten einlade, das Rechte gebiete und Verbotenes verbiete. Aus dieser Einladung, das heißt dieser Botschaft, welche von den Propheten an die Menschen überbracht wurde, ist ein kollektiver Auftrag der Einladung an die Gemeinschaft der Muslime übergeben worden. Wobei dieselben Regeln für die *umma* gelten, die auch für die Propheten galten. Das bedeutet, dass die *daʿwa* nicht als erzwungene Glaubensüberstülpung, sondern durch Vorbildsein erfolgen soll und durch überzeugende Argumente, die die Vernunft ansprechen, und in Form einer *schönen Ermahnung*, so in Sure 16,125: „auf [die] beste Art und Weise“. Das heißt konkret, dass die emotionale Seite des Wesens der Menschen angesprochen werden soll.¹⁵ Erwähnenswert ist der im Anschluss erfolgende Hinweis von Gott, dass Geduld wichtig sei. Die Relevanz von Geduld als Tugend im Umgang mit Andersgläubigen, hier konkret sogar mit den Gegnern des Propheten Muhammad, die ihn misshandelten, wird von Gott mit folgender Ermahnung betont: „das Beste für die, die sich geduldig zeigen [...] Und sei geduldig!“ Daraus kann man Verhaltensgrundsätze – bei Auseinandersetzungen aller Art – für die *umma* erschließen, die sich in ihrer *daʿwa* an der Geduld und Selbstbeherrschung des Propheten Muhammad, die mit Gottes Gebot übereinstimmten, ein Beispiel nehmen muss.¹⁶

Gottes Einladung zu einem Dialog mit ihm, gerichtet an alle Menschen, entspricht durchaus einem von den Propheten übergebenen Auftrag an die *umma islāmiyya* (siehe

¹⁴ Vgl. Schmid u. a. (Hg.) 2014.

¹⁵ Vgl. Daryabādī in: Die Bedeutung des Qurʿans, 1998, 1231; Muhammad Namr al-Khatīb, Muṣṣiḍ ad-Duʿāt, Dār al-Maʿrifa, Beirut 1981, 25.

¹⁶ Vgl. Yūsuf ʿAlī in: Die Bedeutung des Qurʿans, 1998, 1232.

Sure 41,33)¹⁷, als Mittelsmann zu agieren und die *da'wa* zu überbringen. Allerdings lassen sich, abgesehen von der erwähnten Bedeutsamkeit von Geduld, weitere Verhaltensgrundsätze beim Dialog feststellen, die immer im selben Satz mit der genannten *da'wa* der *umma* erwähnt werden: Die Rede der *umma* sollte stets zu Gott aufrufen auf eine Art, die erkennen lässt, dass man nicht egozentrisch denkt, die eigenen Handlungen durchweg rechtschaffen sind, sodass zwischen Rede und Verhalten keine Widersprüche entstehen. Auf diese Weise gewinnt der Islam eine Gestalt in Reinheit des Charakters und des Gebarens, welche niemanden dazu veranlasst, Kritikwürdiges am Islam und an den Muslimen zu finden.¹⁸

2 Die Ausbreitung des Islam und der Zugewinn einer politischen Konnotation von *da'wa*

Während die *da'wa* in ihrer reinen Form im Koran keine politische Dimension hat, hat sich in der Ausbreitungsgeschichte des Islam durchaus mit der Zeit ein politischer Nebensinn entwickelt. Dabei stehen sich zwei Lager gegenüber: Westliche Autoren haben in der Vergangenheit immer wieder mit Nachdruck die These vertreten, dass der Islam sich mit *Feuer und Schwert* ausgebreitet habe, wohingegen eine nähere Untersuchung der Geschichte andere Erkenntnisse zu Tage gefördert hat.¹⁹ Vor allem der Islamwissenschaftler T. W. Arnold hat Gegenthesen aufgestellt, in welchen er die Meinung vertritt, dass sich der Islam größtenteils friedlich ausgebreitet habe.²⁰

Der schottische Historiker, Islamwissenschaftler und anglikanische Priester W. Montgomery Watt modifizierte diese Thesen wiederum, indem er eine Unterscheidung zwischen der Ausbreitung islamischer Herrschaft einerseits und der Verbreitung der islamischen Religion andererseits vornahm.²¹ Der US-amerikanische Islamwissenschaftler und Historiker Richard W. Bulliet unterstützt Montgomery Watts Standpunkt und erweitert diesen um genaue Analysen der Vorgänge von Nordafrika bis Iran. Er schlussfolgert, dass insbesondere die lokale Entstehung von *institutionell abgesicherten und geförderten islamischen Milieus* zu vermehrten Konversionen führte.²²

¹⁷ „Und wer ist besser in der Rede als einer, der zu Allah einlädt und Rechtschaffenes tut und sagt: ‚Gewiss, ich bin einer der Gottergebenen.‘“

¹⁸ Vgl. Yūsuf ‘Alī und Mawdūdī in: Die Bedeutung des Qur‘ans, 1998, 2315.

¹⁹ Vgl. Noth 1966.

²⁰ Vgl. Arnold 1913.

²¹ Vgl. Watt 1968; Wrogemann 2006, 31.

²² Vgl. Bulliet 1979; Wrogemann 2006, 32.

2.1 Ausbreitung islamischer Herrschaft vs. Verbreitung der islamischen Religion

Die Expansion der islamischen Herrschaft hatte nicht die Bekehrung der örtlichen Bevölkerung zum Ziel.²³ Watts Unterscheidung zwischen der Ausbreitung islamischer Herrschaft einerseits und der Verbreitung der islamischen Religion andererseits ist die Basis eines angemessenen Verständnisses der Expansion. Die muslimischen Eroberer ließen anfänglich die vor Ort vorgefundene Administration oft bestehen. So verfahren sie beispielsweise mit der byzantinischen Verwaltung in Syrien oder der kirchlichen in Ägypten. Große Eingriffe in vorhandene Verhältnisse hätten nicht nur die eroberte Bevölkerung aufbegehren lassen, sondern auch einen hohen Aufwand an eigenen Mitteln für einen adäquaten Ersatz der bestehenden Strukturen bedeutet. Der Hauptgrund für die Errichtung von Garnisonsstädten, so in Kūfa, Basra und Fustāt, war, dass die Entfernung zwischen den eroberten Gebieten und dem Heimatgebiet immer größer wurde, zu groß, um nach den Siegeszügen jederzeit zurückkehren zu können. Die Bevölkerung dieser Städte war selbstredend mehrheitlich nicht-islamisch, und mit der Zeit wurden diese Orte zu wirtschaftlich gedeihenden Handelsstädten, welche einen Arbeitsmarkt für die Bevölkerung der ländlichen Gebiete darstellten. Die vermehrten Konversionen zum Islam waren hier nur Nebeneffekt der wirtschaftlichen Verflechtungen und des verstärkten Kontaktes zueinander.²⁴

2.2 *Daʿwa* als Legitimation der politischen Herrschaft am Beispiel der Abbasiden

Vor allem unter den Umayyaden und den Abbasiden erlebte der Begriff der *daʿwa* einen gänzlichen Bedeutungswandel, indem er eine politische Konnotation dazugewann. Die Abbasiden, welche die Herrschaft der Umayyaden durch eine Aufstandsbewegung beenden konnten, hatten Religion strategisch instrumentalisiert und damit auch das Konzept der *daʿwa*. Abbasiden propagierten, dass sie die Leute zum *wahren Islam* führen könnten und führten einen Aufstand unter dem Deckmantel der *daʿwa* – mit einer strategischen Gleichstellung ihrer eigenen Werbung mit der des Propheten Muhammad. Dies geschah selbstverständlich ohne den Segen der *ʿulamāʾ*, der örtlichen Religionsgelehrten, die sich über eine solche Gleichsetzung der Abbasiden mit dem Propheten Muhammad empörten. Die Abbasiden sahen die Revolution als einzigen Weg, zum wahren Islam zurückzukehren. Dieser Herrschaftswechsel war langjährig geplant und erfolgte in zwei Phasen, einer ersten, geheimen Phase der *daʿwa* und einer

²³ Vgl. ebd., 36.

²⁴ Vgl. ebd., 37.

zweiten Phase der Revolution. Das abbasidische – politische – Verständnis der *daʿwa* unterscheidet sich demnach stark von dem *daʿwa*-Konzept aus der Frühzeit des Islam, weil sich *daʿwa* hier zwecks Herrschaftswechsel primär an Muslime richtet und politische Ziele dem religiösen Ziel der Einladung zum Dialog mit Gott vorgezogen werden.²⁵

2.3 Modelle von *Daʿwa* seit dem 20. Jahrhundert

Versuche, eine islamische Erweckung anzustoßen, haben seit dem frühen 20. Jahrhundert Organisationen und Bewegungen hervorgebracht, welche die Einladung zum Islam in einen gesellschaftlichen Zusammenhang gestellt haben, der auch Fragen der Legitimität der staatlichen Herrschaft behandelt; insofern ist erneut eine starke Politisierung des Begriffes *daʿwa* erfolgt. Anlass dazu bot das Ende der Kolonialära in vielen muslimisch geprägten Ländern.

So verwendete auch die ägyptische Muslimbruderschaft den Begriff der *daʿwa*, um ihr Aktionsprogramm zu beschreiben, das einen ganzheitlichen Ansatz zur Gesellschaftsgestaltung verfolgte. Eine andere Gruppe, die den Begriff der *daʿwa* für sich beansprucht, ist die *Ġamāʿat Tablīġi*, die primär die Rekrutierung von Predigergruppen zum Ziel hat. Innerhalb dieser Organisationen finden sich diverse Verständnisse von *daʿwa*; während alle unterschiedslos Aktionsprogramme zur Erlangung politischer Herrschaft verfolgen, reicht die Bandbreite unterschiedlicher Modelle des Aufrufs zum Islam vom zentralen Gedanken der Reinigung von unlauteren Motiven über Bildungsanstrengungen mit dem Ziel der Islamisierung von Sprache, Kultur und Zivilgesellschaft eines Landes bis zum Versuch, die *daʿwa* als einen muslimischen Beitrag zur pluralen Gesellschaft zu betrachten.

3 Sind *daʿwa* und Mission mit Dialog unvereinbar?

Wenngleich Christentum und Islam gerne als missionarische Religionen beschrieben werden, gehört der klassische Begriff der Mission, als theologisches Konzept wie auch bezogen auf die Praxis, zunächst in den Zusammenhang der *christlichen* Geschichte. Wie sieht es mit dem Begriff des interreligiösen Dialogs aus? Theologen beider Religionen stellen sich die Frage, ob interreligiöser Dialog im Grunde nicht eine euphemistische Umschreibung des Versuchs einer wechselseitigen Missionierung ist, des Versuchs, den anderen zur Konversion zu bewegen – kaschiert unter dem Deckmantel des Dialogs? Beide, Mission und *daʿwa*, sind Themen, die Skepsis und Misstrauen hervorrufen können, weil sie in ihrer Geschichte eine politische Konnotation erfahren haben und weil

²⁵ Vgl. ebd., 44.

u. U. Unsicherheit in Bezug auf die *wahren* Absichten des Dialogpartners herrscht. Niemand würde infrage stellen, dass der Dialog primär das Ziel hat, Einblicke in den eigenen Glauben zu gewähren und damit eine Verständigung und Annäherung zu erzielen, um ein Zusammenleben in gegenseitigem Respekt zu ermöglichen. Allerdings könnte der exklusivistische Wahrheitsanspruch beider Religionen dennoch die Frage aufwerfen, ob der Dialog nicht mit der Hoffnung betrieben wird, dass die Gesprächspartner tatsächlich für den *richtigen* Glauben gewonnen werden. Erwartungshaltungen in diese Richtung würden die Wahrnehmung des anderen und das Interesse an ihm beeinträchtigen und Verständigung und Annäherung direkt zum Scheitern verurteilen, weil der Gesprächspartner letztendlich nicht als gleichwertig angesehen wird. Deshalb werden die Begriffe Dialog und Mission als in Spannung zueinander stehend wahrgenommen. Der optimale Dialog ist ein *von seinem Wesen her herrschaftsfreier Diskurs*, der die absolute Gleichheit aller Gesprächspartner betont, die den Willen haben, in jedem Bereich etwas voneinander zu lernen. So kommt es zu der Auffassung, dass das Spannungsfeld, das durch den Wahrheitsanspruch entsteht, durch den Begriff des Dialogs beseitigt werden könne, weil dieser die Negierung eines exklusivistischen Wahrheitsanspruchs bedeute. Man müsse diesen Anspruch aufgeben, um frei von fundamentalistischen Tendenzen zu sein. Daraus wird gefolgert, der wahre interreligiöse Dialog und damit der Aufbau einer friedlichen und gerechten Gesellschaft seien nur möglich, wenn Missionsbemühungen und auch der jeweilige absolute Wahrheitsanspruch aufgegeben werden.²⁶

3.1 Exklusivistischer Wahrheitsanspruch: kein Hindernis für Dialog

Der deutsch-türkische Islamwissenschaftler und Religionspädagoge Bülent Uçar vertritt hingegen die Meinung, dass selbst ein absoluter Wahrheitsanspruch von etwaigen Gesprächspartnern eines interreligiösen Dialogs nicht unweigerlich zu einem gescheiterten Dialog führen müsse. Er weist darauf hin, dass ein Theologe, der einen exklusivistischen Wahrheitsanspruch vertrete und sogar für die eigene Religion werbe, trotzdem in der Lage sei, sich für die Religionsfreiheit eines Andersgläubigen starkzumachen. Denn ein exklusivistischer Wahrheitsanspruch führe nicht unweigerlich zu einem formellen Bekenntniszwang, sondern zu innerer Ruhe und Tiefe, welche wiederum das interreligiöse Gespräch nähren. Es sollte das gesunde *Wetteifern im Guten* anvisiert werden. Niemand dürfe seinen Glauben verwässern, sich – vor lauter Nachgiebigkeit – der Kraft seines Glaubens berauben und sich vor lauter Verstehenwollen seiner Verantwortung entziehen.

²⁶ Vgl. Troll 2012, 92.

Obwohl Juden und Christen im Koran zu den *ahl al-kitāb* gezählt werden, darf ein Muslim sie – wenn auch nicht wegen ihres Glaubens zur Rechenschaft ziehen – doch durchaus zur Gottesfurcht ermahnen. Der Koran gehe von einer Pluralität der Religionen aus, die sich alle auf Abraham beziehen und eigene Schriftwerke besitzen. Indessen dürfe aber nicht verschwiegen werden, dass der Koran mit Christen und Juden kritisch umgehe, vor allem im Kontext ihrer Diffamierung des Islam.²⁷ Allgemein empfehle der Koran allerdings die Betonung von Gemeinsamkeiten und zurückhaltende Diskussionen. Bülent Uçar macht für die fehlende Öffnung dem anderen gegenüber primär die Angst, die eigene Identität zu verlieren, verantwortlich. Deshalb müsse zuallererst die Andersartigkeit anerkannt werden, woraufhin man diese kennenlernen und daraus Erkenntnisse gewinnen könne. Denn nur eine starke Identität gestatte einen ehrlichen Dialog.²⁸ Abschließend verweist Uçar auf den libanesischen katholischen Theologen Adel Theodor Khoury:

„Wir dürfen nicht nur nebeneinander wie Feinde leben und uns gegenseitig als Konkurrenten betrachten. Wir müssen miteinander wirken und Partner sein. Und wir sollten es schaffen, füreinander da zu sein und Freunde zu werden.“²⁹

3.2 Mission und *da‘wa* – und der Wahrheitsanspruch

Der Wahrheitsanspruch beider Religionen provoziert die Frage, ob mit dem Dialog nicht doch die Hoffnung verbunden ist, die anderen zu überzeugen und für den „richtigen“ Glauben zu gewinnen. Eine solche Hoffnung und Erwartungshaltung beeinträchtigen die Wahrnehmung und das Interesse für die anderen. Damit ist die Frage verbunden, ob in diesen Fall Verständigungen und Annäherungen nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt sind, weil die anderen nicht als gleichwertig angesehen werden.

Christen begründen die Mission im interreligiösen Dialog mit der Notwendigkeit des „Rechenschaftablegens über den eigenen Glauben“. Die Theologin Hamideh Mohagheghi trägt dieses Missionsverständnis mit, weil sie der Meinung ist, dass Beständigkeit im eigenen Glauben die Voraussetzung dafür ist, ohne Bedenken und Angst Menschen aus anderen Religionen und Weltanschauungen zu begegnen. Die Hingabe an Gott – der Kern des islamischen Glaubens – bedeutet die Freiheit von allen weltlichen Abhängigkeiten und folglich die Bereitschaft, mit Achtung und offenem Herzen und Ohr den Menschen in Gelassenheit und Weisheit zu begegnen.³⁰

²⁷ Vgl. Bülent Uçar: Dialektik von Mission und Dialog. Theologische und aktuelle Perspektiven, in: Schmid u. a. (Hg.) 2011, 259.

²⁸ Vgl. ebd., 261.

²⁹ Zit. ebd.

³⁰ Vgl. Schmid u. a. (Hg.) 2011, 83.

Begegnung und Dialog ermöglichen es, kritische Fragen zu stellen und im Idealfall auch selbstkritisch den eigenen Glauben zu betrachten. Die Schattenseiten von Religion gibt es neben positiven und fördernden Aspekten in allen Religionen. Das Rechenschaft ablegen muss kritische Fragen aushalten. Das bedeutet auch, die Schattenseiten des eigenen Glaubens zur Diskussion zu stellen und ernst zu nehmen, anstatt sie in apologetischer Haltung zu ignorieren.³¹

Hamideh Mohagheghi versteht Rechenschaft nicht als Apologie im Sinne von Verteidigung, weil dabei die „kritische Selbstprüfung“ ausgeblendet werden könne. Dialoge, die sich zu apologetischen Monologen entwickeln, zeigen in der Regel, dass es dem Dialogpartner bzw. der Dialogpartnerin nur darum geht, den eigenen Glauben zu präsentieren, ohne sich um das Verstehen der anderen zu bemühen. So entwickelt sich der Dialog zu einem Wettkampf um die Wahrheitsfrage und um die Demonstration der positiven Aspekte und Erscheinungsformen der eigenen Religion. In dieser Haltung werden erfahrungsgemäß die Ideale des eigenen Glaubens mit den Realitäten des anderen Glaubens verglichen, um daraus die eigene Überlegenheit zu folgern.³²

Muslime und Christen können gemeinsam für eine Mission im Sinne eines Rechenschaft ablegens, eines öffentlichen Zeugnisses für den Glauben und eines Lebens aus dem Glauben heraus eintreten. Der Glaube hat einen würdigen Platz in der Öffentlichkeit einzunehmen und darf gerade in den säkularen Gesellschaften nicht in den privaten Raum verbannt werden. In Gesellschaften, in denen verschiedene Religionen und Weltanschauungen nebeneinander leben, sorgt die Sichtbarkeit der Glaubenspraxis einer Religion in der Öffentlichkeit für Unsicherheit bis hin zur Ablehnung, wenn die Erscheinungsformen nicht den gewohnten Lebensweisen entsprechen. Gerade in diesen Gesellschaften ist es notwendig, für den Glauben einzustehen. Das Rede-und-Antwort-Stehen und die Standhaftigkeit im Glauben bedingen einander und machen aus dem Glauben eine dynamische Kraft, die selbstkritisch und reflektiert die Gestaltung des Lebens entsprechend den wahren Bedürfnissen ermöglicht.

Der Verheißung, dass auf dem ganzen Erdreich alle Nationen zu einem Zeugnis kommen werden und dann das Ende kommen wird (Mt 24,14), entspricht auch eine Verheißung im Islam von einer Zukunft in Frieden auf dieser Welt, bevor sie in ihrer jetzigen Daseinsform zu Ende geht. Dieses Versprechen kann zum einen eine gemeinsame Hoffnung auf ein besseres Zusammenleben begründen und zum anderen ein Auftrag sein, miteinander auf dieses Ziel hinzuwirken. Die Frucht kann eine christlich-islamische aktive und konstruktive Friedensarbeit sein.

Mission nach innen im Sinne der Erinnerung an die Verantwortung vor Gott steht ebenfalls einer islamischen Auffassung nahe, nämlich der Aufforderung, sich für das „Gute und das Rechte (das Wohlbekannte, Anerkannte)“ einzusetzen und das „Verworfenen“

³¹ Vgl. ebd.

³² Vgl. ebd.

zu meiden (Sure 3,104). Diese Aufforderung gehört zu den Grundprinzipien der islamischen Lehre und ist ein Auftrag, der verpflichtet, stets achtsam zu sein und die eigene Haltung und Handlungsweise zu überprüfen. Diesem Auftrag liegt eine Anthropologie zugrunde, die den Menschen als freies Individuum betrachtet, das mit seiner Gabe der Vernunft und der Unterscheidungsfähigkeit herausgefordert ist, seiner Verantwortung auf dieser Welt gerecht zu werden. Der Glaube spielt eine entscheidende Rolle, gibt den Menschen Kraft, zieht ihn zugleich in die Verantwortung. Auf diesem Weg bestehen vielfältige Möglichkeiten für das Zusammenwirken von Christen und Muslimen, die verstärkt entdeckt und genutzt werden sollten.³³

3.3 Was beim Dialog zu beachten und was zu vermeiden ist

Letztendlich haben sich beide Parteien eines interreligiösen Dialogs im Idealfall an folgende Kriterien zu halten, basierend auf den Dialogkriterien, die Hans Küng bereits 1990 in seinem „Projekt Weltethos“ vorstellte. Dort wird ein Grundkonsens angestrebt, basierend auf Gemeinsamkeiten im Ethos des Menschen.³⁴

- Der angemessene Umgang mit der Wahrheit bedeutet die Ablehnung einer „Festungsstrategie“: Konkret sollen die Dialogpartner Standfestigkeit nicht mit intoleranter Absolutsetzung der eigenen Wahrheitskriterien verwechseln.
- Keine Verharmlosung: Im Umkehrschluss kann ebenso die Annahme, dass die Wahrheit nicht existiere, gefährliche Folgen haben. Die Auffassung, dass jede Religion auf ihre Weise wahr sei, bedeutet in der Konsequenz, dass man durch das Ignorieren der Unterschiede und Widersprüche der Religionen in einen ausgeprägten Indifferentismus verfällt.
- Eine weitere Möglichkeit, das Ziel eines interreligiösen Dialogs zu verfehlen, besteht darin, alle Religionen auf den kleinsten gemeinsamen Nenner zu bringen. Die eigene Religion schließe im Grunde die des Gesprächspartners sowieso mit ein. Diese Auffassung hat die Konsequenz, dass der anderen Religion ihr Daseinsrecht genommen wird, geht also mit einem Identitätsverlust der integrierten Religion einher.
- Zuletzt muss eine Kritikfähigkeit bei allen am Dialog teilnehmenden Partnern vorliegen, was aber nicht ausschließt, dass die Partner ihrer eigenen Sache treu bleiben dürfen. Treue muss sogar vorliegen, Treue zum eigenen maßgeblichen Ursprung, zu den grundlegenden Schriften und den wesentlichen Gestalten der eigenen Religion.

³³ Vgl. ebd.,84.

³⁴ Zu den Kriterien eines solchen ökumenischen Lernens vgl. Hans Küng, Projekt Weltethos, München/Zürich 1993, 123 – 135.

Zuletzt lässt sich zum Wahrheitsanspruch sagen, dass dieser nicht bedeuten darf, ein Monopol auf die Wahrheit zu beanspruchen, sondern er darf nur ein Bekenntnis zur eigenen Wahrheit sein. Die Wahrheit der anderen Religion wird damit zum Ursprung eines besseren Wahrheitsverständnisses in Bezug auf die eigene religiöse Sache.

4 Fazit

Summa summarum lässt sich festhalten, dass die *da'wa* dem rein theologischen Verständnis des Wortes nach keine Missionierung im Sinne einer Konversionsabsicht fordert und durchaus Bestandteil eines interreligiösen Dialogs sein darf. Schließlich lassen sich alle von Hans Küng geforderten Dialogkriterien mit der *da'wa* vereinbaren, wenn man diese als eine Einladung betrachtet, mit den Gesprächspartnern in einen reinen Dialog zu treten, ohne Erwartungshaltung im Blick auf eine Konversion. Dieser Dialog geschieht dann auf der Basis der anerkannten Gemeinsamkeiten, aber auch der Achtung aller vorhandenen Widersprüche und Unterschiede, sodass der erwähnte Indifferentismus vermieden wird und der von Uçar befürchtete Identitätsverlust nicht eintritt. Wenn man sich sowohl zum Konsens als auch zu den Differenzen bekennt, wird beim Dialog dem anderen weder sein Daseinsrecht aberkannt, noch tritt ein Identitätsverlust des Gesprächspartners ein. Die Treue zu den maßgeblichen Schriften des Islam und dem darin erwähnten Zusammenhang von *da'wa* und der Anerkennung der Leute des Buches durch Gott selbst manifestiert den Konsens, dass Gott der *eine* sei: Auf dieser Basis können sich dann beide Gesprächspartner mit Geduld und auf die beste Art (Sure 16,125) auf Augenhöhe begegnen und debattieren.

Der interreligiöse Dialog auf Augenhöhe ist nicht nur Sache der Experten, er muss unter Berücksichtigung der erwähnten Gesichtspunkte auch im Alltag stattfinden, weil unsere pluralistische Gesellschaft einen Reichtum darstellt und durch Dialog die Möglichkeit entsteht, voneinander zu lernen. Das höchste Ziel der interreligiösen Dialogbemühungen ist somit weder eine utopische neue Superreligion, die alle Menschen unter einem Schirm vereint, noch die Missionierung, sondern das gemeinsame Arbeiten für Frieden und Gerechtigkeit, um die göttliche Schöpfung zu erhalten.

Literatur

ʿAbdulbāqi, Muhammed Fuād: Al-Muʿğam al-mufahras li-alfāz al-Qurʿān al-Karīm, Dār al Fikr, Beirut 1997

ʿAli Abū s-Suʿūd: At-Takhtīt lid-daʿwa al-islāmiyya wa ahammiyatuhu, Dār at-Tawfīq an-Namūdağjiyya, Kairo 1992

Arnold, Thomas W.: The Preaching of Islam. A History of the Propagation of the Muslim Faith, London 1913
Die Bedeutung des Qurʿans, hg. von Fatima Grimm u. a., 5 Bde., München 2¹⁹⁹⁸

- Bulliet, Richard W.: *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Cambridge, MA, 1979
- Ibn Fāris, Abu al-Husayn ibn Fāris ibn Zakariyya: *Muʿğam Maqāyīs al-Luġa, Dār al-ġil* 1999
- Ibn Manzūr, Lisān al-ʿarab, Dār sādīr, Beirut 1994
- Krämer, Klaus/Vellguth, Klaus (Hg.): *Mission und Dialog. Ansätze für ein kommunikatives Missionsverständnis*, Freiburg i. Br. u. a. 2012
- Küng, Hans: *Projekt Weltethos*, München/Zürich 1993
- Namr al-Khatīb, Muhammad, Muṣīd ad-Duʿāt, Dār al-Maʿrifa, Beirut 1981
- Noth, Albrecht: *Heiliger Krieg und heiliger Kampf im Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge*, Bonn 1966
- Schmid, Hansjörg u. a. (Hg.): *Zeugnis, Einladung, Bekehrung. Mission in Christentum und Islam*, Regensburg 2011
- Schmid, Hansjörg u. a. (Hg.): *Kirche und Umma. Glaubensgemeinschaft in Christentum und Islam*, Regensburg 2014
- Schmid, Hansjörg/Renz, Andreas/Sperber, Jutta (Hg.): *Im Namen Gottes. Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam*, Regensburg 2006
- at-Tabarī, Muhammad ibn Ğarīr: *Ğāmiʿ al-Bayān fi taʿwīl al-Qurʿān, tahqīq Muhammad Šākīr, Muʿasasat arrisāla* 2000
- Troll, Christian W.: *Mission und Dialog im Kontext der christlich-muslimischen Begegnung*, in: Krämer, Klaus/Vellguth, Klaus (Hg.): *Mission und Dialog. Ansätze für ein kommunikatives Missionsverständnis*, Freiburg i. Br. u. a. 2012
- al-Wāʿī, Tawfīq: *ad-Daʿwa ila-Allāh: ar-Risāla, al-Wasīla, al-Hadaḡ, Maktabat al-falāh, Kuwait* 1986
- Watt, W. Montgomery: *Islamic Political Thought. The Basic Concepts*, Edinburgh 1968
- Wrogemann, Henning: *Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog. Eine Studie zur Begründung und Praxis des Aufrufs zum Islam*, Frankfurt a. M. 2006

Andreas Goetze und Sven Lager

„Die Wahrheit geht zu Fuß“

Ein Gespräch über Gottes Mission und unsere Mitarbeit¹

Das Gespräch führten Sven Lager, Buchautor und Projektentwickler des Gemeinschaftshauses mit Geflüchteten „Sharehaus Refugio“ der Berliner Stadtmission in Berlin-Neukölln, und Andreas Goetze, Landespfarrer für den interreligiösen Dialog in der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz (EKBO).

A. G.: Menschen aus unterschiedlichen Kulturen und Religionen kommen ins „Sharehaus Refugio“, eine interkulturell und interreligiös zusammengesetzte Wohn- und Arbeitsgemeinschaft mitten in der Stadt. Über 40 Menschen, die ihre Heimat verloren haben oder verlassen mussten oder die nach einem neuen Leben und neuen Gemeinschaften suchen, leben hier zusammen. Vielfalt ist da normal und sicher auch sehr spannend, konfliktreich und bereichernd zugleich. Wen hast du besonders im Blick, wenn du an die Menschen im Refugio denkst?

S. L.: Ich bin der Älteste im Haus, und der Jüngste von allen war Murtaza, ein 16-jähriger Afghane, ein Muslim, der auf dem Land aufgewachsen war, in einer Gegend, in der die Moschee zugleich die Schule war. Er hat einen tiefen Glauben und befürchtete, ich als christlicher Leiter vom „Sharehaus Refugio“ wolle ihn vielleicht missionieren. Einmal fragte er mich, ob ich interessiert sei an dem, was er glaube, und ob ich glauben würde, was er glaubt, wenn er mich begeistern könnte? Ich überlegte einen Moment und sagte dann: „Ja“. Weil ich merkte, ich muss selbst auch dafür ehrlich offen sein. Damit fing ein tiefer, ehrlicher Dialog an, und Murtaza konnte offen über seinen Glauben mit mir sprechen.

A. G.: Ein echter Dialog lebt vom Vertrauen und von wechselseitigem Respekt. Ich weiß am Anfang nicht, ob und wie er mich verändert. Glaube ist für mich wesentlich eine Lebenshaltung. Meine Prägung kommt aus dem jüdisch-christlichen Gespräch und aus dem Erschrecken über Jahrhunderte lange unchristliche Überheblichkeit: „Ich habe die Wahrheit und muss dir die Wahrheit bringen.“ Unter dieser Maßgabe wird der Andere, der anders glaubt, immer nur defizitär gesehen. Wahrheit im biblischen Sinn meint aber nicht einfach „richtig gegen falsch“, sondern „Verlässlichkeit“, „Treue“. Was

¹ Das Gespräch fand im „Sharehaus Refugio“ statt und wurde im November 2016 aufgezeichnet. Mehr zu der Einrichtung unter www.refugio.berlin.

trägt mich im Leben und Sterben und darüber hinaus? Davon möchte ich erzählen. Das heißt für mich dann auch Mission. Ich gebe Zeugnis von der wunderbaren, befreienden Botschaft von der Liebe Gottes, die ich in Jesus Christus erfahren habe. Ich möchte von dem reden, was ich schön finde, was ich liebe und was mich begeistert. Ich möchte den Anderen spüren lassen, was mich trägt, wofür ich stehe, was mir Hoffnung gibt. Und Zeuge sein heißt nicht Konvertiten machen. Deshalb verstehe ich Mission auch nicht als Strategie, sondern als Auftrag.

S. L.: Ich bin jetzt fünfzig Jahre alt und war bis zu meinem vierzigsten Lebensjahr Atheist. Erst als ich in Südafrika war und einen Glauben kennengelernt habe, der mich begeistert hat, wurde ich Christ. Weil Menschen diesen Glauben gelebt haben und weil sie mir als Suchendem zugehört haben. Ich wurde nicht belehrt.

A. G.: Das ist ja das Spannende bei einer wirklichen Begegnung: Wir sind beide Lernende, gemeinsam unterwegs, in einem Klärungsprozess, in dem jeder und jede zum Ausdruck bringt, was ihn oder sie trägt. Die Wahrheit geht zu Fuß. Sie zeigt sich im Vorübergehen. Sie ist kein Standpunkt, auf dem man beharren kann, sondern eine Bewegung. Im Allgemeinen gilt als religiös, wer fest steht, wen nichts umhaut, wer unverrückbar ist. Dabei waren viele große Religionsstifter wie Mose, Abraham, Buddha, Jesus Wanderer: Ihre Worte und Taten, ihre Lehren wurden im Gehen entwickelt, im Gespräch weitergegeben.

S. L.: Als in Berlin im Herbst 2015 gerade angekommene Geflüchtete auf der Straße schliefen, halfen sehr viele Berliner. Viele geflohene Muslime waren verwundert darüber, dass diese Menschen nicht über Gott reden wollten oder konnten. Ich bin in Afrika zum Glauben gekommen, weil ich Christen traf, die sehr klar waren in ihrem Glauben. Sehr deutlich. Das hat mich überzeugt.

A. G.: In Deutschland haben wir eine Religion entwickelt, die den Glauben sehr privatisiert hat. Die Religion wird oft mehr als eine kleine sittliche Lehranstalt verstanden denn als eine öffentliche, auch politische Kraft. Die Realität, so wie sie ist, entspricht nicht dem, was Inhalt und Auftrag Gottes für seine Welt ist, nicht der biblischen Vision, die die Propheten und Jesus uns vor Augen malen. Ich denke, daher muss die heilende, versöhnende, friedensstiftende Botschaft Gottes in die Öffentlichkeit, sodass die Welt verwandelt wird. Sie ist nicht bloß etwas für mein inneres Seelenheil.

S. L.: Viele Geflüchtete sehen uns als ein christliches Land, was wir selbst so gar nicht sagen würden. Aber es stimmt, wir sind ein zutiefst christlich geprägtes Land, das das große Herz hat, Menschen in Not aufzunehmen, während andere die Türen verschließen. Das ist gelebter Glaube – mit allen Fragen und ehrlichen Zweifeln. Das zu erleben,

ist für viele Geflüchtete neu. Auch die Nächstenliebe: Denn bei vielen hält zwar die Familie zusammen, hier aber helfen ihnen Fremde, als wären sie Familie. Darum sehen sie oft auch ihre atheistischen Helfer als christlich an. Wenn das keine gute Grundlage für anregende Gespräche über den Glauben ist ...

A. G.: Ein Freund schrieb: „Wir beten immer: ‚Dein Reich komme‘. Und gekommen sind die Geflüchteten.“ Glaube ist zwar etwas zutiefst Persönliches. Aber wenn ich etwas liebe, wenn ich an etwas glaube, dann liegt es im Wesen der Liebe und dieses Glaubens, dass ich ihn öffentlich zeige in Wort und Tat. So hat es Fulbert Steffensky einmal formuliert. Wir haben dagegen den Glauben zu sehr privatisiert. Ich glaube, das ist etwas, was wir durchaus von der weltweiten Christenheit und auch vom Islam wieder neu lernen können, dass Glaube eine öffentliche Bedeutung hat.

S. L.: Mir ist noch wichtig: Ich kann wirklich nur mit Liebe Zeugnis ablegen, wenn ich Gottes Wege auch im Anderen sehen kann. Ich sage: „Ich begegne Gott in dir.“ Das bricht das Eis. „Ich sehe etwas in dir, wo Gott zu mir spricht, und das ist mir ganz wichtig, ich danke dir dafür.“ Das ist immer sehr wichtig: echte Wertschätzung der Person. Denn oft erlebe ich, dass für die Geflüchteten ihre Religion hier bei uns eine viel stärkere Bedeutung gewinnt als in ihrer Heimat. Es hilft ihnen, ihre Identität zu wahren und vor allem mit ihren traumatischen Erlebnissen umzugehen.

A. G.: Ich war mit einem Hindu-Freund in einem Tempel zu einem Fest und war von der Art zu feiern, von den bunten und vielfältigen Ritualen tief beeindruckt. Der Freund sagte dann, nächste Woche komme er mit zu mir in den Gottesdienst. Ich war erst unsicher, ob er unseren Gottesdienst gut finden würde. Aber als er da war und den evangelischen Gottesdienst mit seiner Liturgie miterlebte, war er wiederum tief beeindruckt. Für ihn waren die Ruhe, die Struktur, die Klarheit so stark und beeindruckend. Durch ihn, durch seinen wertschätzenden Blick von außen, habe ich diese Art von liturgischem Gottesdienst wieder schätzen gelernt, so wie man einen Schatz entdeckt.

S. L.: Die Muslime fordern uns in einer ganz positiven Art heraus, auf die Frage zu antworten: „Was glaubt ihr eigentlich?“ Muslime, die hier im Haus leben, sagen oft, sie seien schockiert, dass Menschen, die ihnen geholfen haben und die sie sehr schätzen, von sich selbst sagen, sie hätten keinen Glauben. Und manche Muslime fragen die Christen: „Hey, ihr habt einen Glauben, aber wieso ist der so ‚wisch-waschi‘? Habt ihr keinen klaren Glauben?“ Dieser Dialog im Haus ist sehr spannend und hat mich und viele wieder gelehrt, klarer Jesus Christus zu bekennen. Oftmals merke ich in den Begegnungen mit Muslimen: Mit ihnen kann ich ganz toll beten. Ich spüre, wie ehrfürchtig vor Gott sie sind, wie klar und präsent.

A. G.: Oft bin ich angerührt von dem, was mich mit Anderen verbindet, die anders glauben. Ich spüre: Wir sind gemeinsam Pilger auf dem Weg hin zu Gott. Das bedeutet keine Gleichmacherei. Christ sein heißt für mich, Zeuge zu sein. Zu sagen, ich verlasse mich darauf, dass ich in Gott geborgen bin und mich durch ihn getragen weiß. Das ist ja die geistliche Herausforderung, dass mein Glaube von zweierlei bestimmt ist: Zum einen ist er bestimmt von der unbedingten Geltung des Eigenen, das mich beseelt und trägt, mir Hoffnung und Lebenssinn gibt und mich befähigt, mein Leben mit „Herz und Verstand“ zu gestalten. Zum anderen von der unbedingten Achtung gegenüber den Anderen, die anders glauben, hoffen, ihr Leben gestalten.

S. L.: Alles, was im „Sharehaus Refugio“ als Prinzipien gelebt werden soll mit Menschen verschiedenster Religion und Kultur, ist christlich, darum nennen wir uns Stadtkloster nach Bonhoeffers Vision, das Klösterliche im Alltag zu leben. In unseren Ethik-Workshops haben wir das übersetzt in Werte und Ethik, und hier können alle erzählen, was für sie Frieden bedeutet, Respekt, Wertschätzung und Liebe. Diese Sprachfähigkeit ist sehr wichtig, weil viele sie früher durch ihre Kultur oft gar nicht hatten. Und etwas hinterfragen zu dürfen, das war vielfach nicht erlaubt. Das ist eine kostbare Freiheit für die Menschen, die zu uns fliehen, dass sie etwas hinterfragen dürfen. Das müssen viele erst lernen.

A. G.: Wenn ich in einer Gemeinschaft bzw. in einer Gemeinde bin, ist das Entlastende: Ich muss nicht alles wissen, ich kann mich auf einen Weg begeben und auch der Fragende sein, andere unterstützen und begleiten mich. Deshalb sind für mich Orte wie das „Refugio“ so wichtig, Orte, an denen man miteinander lebt und sich im Dialog mit den Anderen übt. Das bietet die Möglichkeit, dass ich mich nicht verkrämpfe in einer Haltung des Besitzes, sondern mich öffnen kann zu einer Haltung des Hörens, Wahrnehmens und Erzählens. Und alles Weitere überlassen wir getrost dem Heiligen Geist.

S. L.: Wir sagen es allen immer wieder: Das „Refugio“ ist ein ganzheitliches Wohnprojekt, in dem man einen Beruf findet, Freunde gewinnt, die deutsche Sprache lernt und Wertschätzung erfährt. Und diese basiert immer auf der Wertschätzung, die wir von Gott erfahren und ohne die wir dieses Projekt nicht machen könnten. Das wissen auch alle: Das Fundament von „Refugio“ ist unser Glaube. Unser Glaube wirkt so politisch und gesellschaftlich und dadurch, dass wir immer mit allen im Gespräch bleiben.

A. G.: Ich möchte aufhören, Religionen grundsätzlich unter Generalverdacht zu stellen, also zu sagen: „Alle Muslime sind so oder so“. Das gehört für mich zum respektvollen Umgang in einem Gespräch. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in dem Punkt wirklich eine Vorreiterrolle gespielt. Bis in die 1960er Jahre war das klassische Modell vorherrschend: Andere Religionen als die christliche wurden „als gegen Gott selbst

gerichtet“ verstanden. „Hier bei uns ist die Wahrheit, bei den anderen, da ist nichts.“ Singgemäß hat man im Zweiten Vaticanum gesagt: „Ja, wir glauben, dass Jesus Christus für uns Weg, Wahrheit und das Leben ist, aber wir nehmen auch wahr, dass Gott in seiner unendlichen Größe auch in anderen Religionen wirken kann und selber dort mit seiner Liebe tätig ist, als Teil des Schöpfungshandelns Gottes.“ Dadurch hat sich die Möglichkeit für einen Dialog eröffnet, auf den dann auch die muslimische Seite in den 1970er Jahren reagiert hat.

S. L.: Der andere merkt ja im Gespräch ganz schnell, ob ich ihn nur auf meine Seite ziehen will. Da ist dann immer so eine unangenehme Rechthaberei. Man kann wirklich nur mit Liebe Zeugnis ablegen und Gottes Wege auch im Anderen sehen lernen. Diese Wertschätzung zu vermitteln, gerade gegenüber denen, die auf der Flucht vor Extremisten zu uns gekommen sind, das ist mir sehr wichtig.

A. G.: Du hast am Anfang gesagt, dass du erst als Erwachsener zum Glauben gekommen bist?

S. L.: Ja, mir hat früher nie jemand wirklich Jesus erklären können und was es bedeutet, ihm zu vertrauen. Vielleicht habe ich auch nicht richtig gefragt, denn wie viele Menschen hatte ich seltsame Vorurteile. Heute weiß ich, dass das Geschichtenerzählen sehr wichtig ist, zu erzählen, wie ich Jesus erfahre, wie ich ihm begegne, was es bedeutet, dass Gott Mensch wurde, warum er diesen Weg geht. Oft leuchten die Gesichter auf, wenn ich aus meiner Erfahrung heraus von Jesus neu erzähle. Die guten Nachrichten müssen gut sein, voller Freude und Frieden, den die Welt nicht hat. Es ist unsere spannende Herausforderung, dass wir spielerischer erzählen müssen, persönlicher.

A. G.: „Spielerisch“ ist ein schönes Stichwort. Es wird dieses Zwanghafte weggenommen. Ich muss keine Erfolgsgeschichte schreiben. Das macht Gott selbst auf seine Weise. Das ist entlastend. Nicht ich muss groß herauskommen, sondern ich überlasse alles Gott. Und seine Art, die Welt zu verwandeln, geht über den Weg des Kreuzes. Das ist ja christlicherseits die Entdeckung: Echte Verwandlung geht nur durch die Verwundbarkeit hindurch. Und sie bleibt dabei bescheiden – wie jede echte Liebe.

Das Evangelium bezeugen – auch vor Muslimen¹

1 Persönlicher Hintergrund

Wir sind geprägt von den Erfahrungen, die wir in der Kindheit und im weiteren Verlauf unseres Lebens gemacht haben. Es gibt dabei nur wenig, was unsere Weltsicht und unsere Lebensweise mehr beeinflusst als Glaubensüberzeugungen oder die Religion. Das gilt auch für extreme Einstellungen wie Atheismus und Agnostizismus und erst recht für einen starken, gelebten Glauben an Gott. Unsere Beziehungen zu Menschen anderen Glaubens werden ebenfalls nicht nur sehr stark von dem geprägt, was uns über sie gesagt wurde, sondern auch von den eigenen Erfahrungen mit ihnen.

Ich wurde in Tansania geboren und als Kind getauft. Mein Wissen über den christlichen Glauben bezog ich vor allem aus der Sonntagsschule, da meine Eltern eher Kirchgänger als Gläubige waren. In Tansania und besonders in der Gegend, in der ich aufwuchs – westlich des Victoriasees – sah man nur das Christentum und den Islam als Religionen an. Es hieß, dass diejenigen, die keiner von diesen beiden Religionen angehörten und an ihrer traditionellen afrikanischen Religion festhielten – die durchaus monotheistisch ist – keine Religion hätten. Als ich älter wurde, wurde mir klar, dass meine Großmutter mütterlicherseits Muslimin war, ebenso mehrere Onkel und ihre Familien. In der Nachbarschaft lebten mehrere muslimische Familien, und wir erlebten, wie sie ihre Feste feierten und ihre Rituale begingen, und manchmal machten wir auch dabei mit – aus Neugierde oder um der guten Nachbarschaft willen. Zu Beerdigungen oder Hochzeiten in der Nachbarschaft gingen Muslime und Christen, auch wenn sie dabei nicht an jedem einzelnen Ritual der jeweils anderen Religion teilnehmen konnten. Niemand fühlte sich diskriminiert oder ausgeschlossen. Respekt und Höflichkeit geboten es, dabei zu sein, aber nichts zu tun, was man nicht tun sollte. Wenn zum Beispiel Muslime an christlichen Beerdigungen teilnahmen, trugen die muslimischen Männer einen Hut und die Frauen ihr Kopftuch. Es gab einige Christen, die wollten, dass die Männer den Hut während des Gebets absetzten, weil Christen es als respektlos betrachten, wenn man mit Hut betet. Viele meiner Freunde und Klassenkameraden aus der Mittelschule waren Muslime. Ich weiß noch, dass wir uns bemüht haben, sie im Ramadan und bei solchen Anlässen nicht zu beleidigen.

¹ Der englische Originaltext ist abrufbar unter www.ezw-berlin.de, Rubrik Publikationen/EZW-Texte/EZW-Texte 248/Inhalt. Übersetzung: Ulrike Liebau.

Mit 17 Jahren war ich Internatsschüler und leitete die christliche Schülervereinigung. Ich war stark von einer erwecklichen Frömmigkeit geprägt, wollte das Evangelium klar und freimütig bekennen und hatte den Wunsch, jeden zu Christus zu bekehren. Ich war dafür bekannt, dass ich offen Zeugnis ablegte und versuchte, meine Mitschüler davon zu überzeugen, Christus als ihren Erlöser anzunehmen, denn er ist der Weg und die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater, denn durch ihn. Man fing an, mich als Prediger einzuladen, denn in unserer Gegend musste man nicht Pastor sein, um predigen zu dürfen.

Dann kam der Moment, an dem ich herausgefordert war, mit Muslimen in einen Dialog zu treten. Der Anlass war das Fest des Fastenbrechens zum Abschluss des Ramadan. Die muslimische Schülervereinigung lud mich ein, als Repräsentant der christlichen Vereinigung daran teilzunehmen. Man stellte extra für mich einen Stuhl bereit, während die Muslime auf dem Boden saßen. Ich hätte die Schuhe anbehalten dürfen, während die anderen sie ausgezogen hatten. Ich konnte beide Angebote nicht annehmen, weil ich mich unwohl dabei fühlte, anders zu sein. Ich zog die Schuhe aus und setzte mich zu den anderen auf den Boden. Dann wurde ich gebeten, als Vertreter der christlichen Schülervereinigung ein Grußwort zu sprechen. Die muslimischen Schüler waren meine Klassenkameraden, meine Freunde. Wir spielten gemeinsam Fußball, gingen zusammen einkaufen und schliefen im selben Schlafsaal. Mir war sofort ziemlich klar, dass das radikale Bekenntnis, das ich vor meinen Mitchristen und in Einzelgesprächen außerhalb der Gruppe ablegte, hier nicht möglich sein würde. Ich konnte vor ihnen einfach nicht sagen, dass sie alle verloren gehen, wenn sie sich nicht zu Christus bekehren (obwohl ich genau das glaubte). Ich dankte ihnen, nahm an ihren Gebeten teil und aß mit ihnen auf dem Boden, obwohl sie so höflich gewesen waren, für die wenigen Nichtmuslime einen Tisch bereitzustellen. Trotzdem dachte ich und denke es immer noch, dass sie der guten Nachricht von Jesus Christus bedurften und zum Glauben kommen mussten, um aus freier Gnade gerettet zu werden. Ich habe ihnen diese gute Botschaft bei vielen anderen Anlässen bezeugt – es ist mir in den vier Jahren, die wir friedlich und fröhlich zusammen waren, nicht gelungen, auch nur einen Einzigen von ihnen zu bekehren. Ich möchte mit diesem Beispiel aus meiner eigenen Erfahrung zwei Punkte klarmachen.

- Das gesellschaftliche Zusammenleben von Menschen unterschiedlichen Glaubens erfordert den Dialog. Bei Dialog ist nicht nur an Veranstaltungen, Komitees, Gesprächsrunden, Resolutionen und das Unterzeichnen von Vereinbarungen gedacht. Auch wenn diese gut und wichtig sind, sind sie doch nicht sehr effektiv, da zweifelhaft ist, ob sie repräsentativ sind. Wer wird zur Teilnahme aufgefordert – und für wen spricht er? Wer wird die Abmachungen als bindend ansehen? Es ist doch eher so, dass der effektivste Dialog in einer Art und Weise des Zusammenseins besteht, die man in Deutschland als Konvivenz bezeichnet.

- Ein solcher Dialog bedeutet nicht, den anderen gegenüber weniger engagiert über den eigenen Glauben zu erzählen und sie dazu einzuladen. Evangelisation und Dialog schließen sich nicht aus. Vielmehr ist der Dialog die angemessene Weise der Evangelisation im Blick auf alle, sogar auf jene, die keine religiösen Überzeugungen haben, oder auf Christen, die ihren Glauben irgendwie verloren haben.

Ich habe einige Jahre in Deutschland gelebt und gearbeitet und in Kirchen und Missionsgesellschaften an Diskussionen teilgenommen, in denen es um die mit der steigenden Zahl von Muslimen verbundenen Herausforderungen ging. Meine Gedanken zu den Herausforderungen und Chancen im Dialog mit Muslimen möchte ich im Folgenden darlegen.

2 Herausforderungen und Hindernisse im Dialog mit Muslimen

2.1 Die Volkskirchenmentalität

Die erste große Herausforderung, der sich die Kirche in Deutschland stellen muss, ist meines Erachtens ihr Selbstverständnis als Volkskirche. Ich habe dieses Thema oft angesprochen, sogar im Zusammenhang mit der Beobachtung, dass Christen aus anderen Ländern nach ihrer Sprache „gruppiert“ und von den deutschen Kirchen „bemuttert“, aber doch auf Distanz gehalten werden – als die „anderen“. In der Tat muss jede Kirche eine Volkskirche sein. Das Problem ist nur, wie sich das Volk neuerdings zusammensetzt. Das ist die entscheidende Frage, weil sie auch mit dem Thema Mission zu tun hat. Angesichts des dramatischen demografischen Wandels steht man vor der neuen Herausforderung, die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden zu definieren, welche die Wirklichkeit der Gesellschaft auch widerspiegelt. Das deutsche Volk bildet keine ethnische Einheit mehr. Wenn man durch die größeren Städte geht, sieht man das *wirkliche* Volk. Es setzt sich aus Menschen ganz unterschiedlicher Herkunft zusammen – und diese Entwicklung ist unumkehrbar.

Warum ist das wichtig? Muslime gehören in Deutschland – anders als in meinem kulturellen Kontext in Tansania – ethnisch gesehen nicht zum „Volk“. Sie gehören zu den „anderen“. Anders als in Ländern wie Tansania sind Muslime hier in Deutschland Migranten, Fremde. Sie sprechen kein Deutsch. Sie sehen nicht deutsch aus. Sie sind nicht kulturell assimiliert. Sie haben ihre eigene Kultur, die manchmal nur schwer von ihrem Glauben zu unterscheiden ist. Während es schon in Bezug auf die deutsche Kultur nicht leicht ist, zwischen dem zu unterscheiden, was Kultur ist und was Religion ist, so gilt dies für Muslime erst recht, denn Kultur und Glaube sind miteinander verflochten. Wenn also Christen in Deutschland von Begegnungen mit Muslimen sprechen, dann geht es – wie ich festgestellt habe – um mehr als nur um den Glauben. Es geht um In-

tegration, kulturelle Sensibilität etc. Folglich geht es – wenn auf Muslime zugegangen wird – nicht um reine Glaubensfragen, sondern um viel mehr. Sollten sie eingeladen werden, der „Volkskirche“ beizutreten, obwohl noch nicht einmal die *Christen*, die aus denselben Ländern kommen wie die Muslime, wirklich in die Volkskirche integriert sind? Meines Erachtens ist das eine große Herausforderung.

2.2 Missionshindernisse

Seit einer Reihe von Jahren bemüht sich die Kirche in Deutschland, eine missionarische Kirche zu sein. Auf diversen Synoden verschiedener evangelischer Landeskirchen und mindestens dreimal auf EKD-Ebene (Leipzig 1999 und Magdeburg 2011 sowie 2016) ging es um Fragen rund um die Mission. Es gibt ein klares Interesse und eine klare Verpflichtung, eine missionarische Kirche zu sein. Aber ich möchte mehrere Hindernisse aufzeigen, die sich auf die Art und Weise auswirken, wie in Deutschland auf Muslime zugegangen wird.

Das erste Hindernis spiegelt sich in dem Titel eines Impulspapiers der Evangelischen Kirche im Rheinland wider: „Wachsen und Weniger-werden“. Dieser Slogan ist für mich Zeichen einer Resignation, die die ganze Kirche ergriffen hat. Ich weiß nicht, wie oft ich schon Erklärungen gehört habe, warum die Landeskirchen immer weniger Mitglieder haben. Der Hauptgrund ist der demografische Wandel: Wenn die Deutschen ohne Migrationshintergrund in Deutschland weniger werden, dann muss man akzeptieren, dass auch die Zahl der Kirchenmitglieder weniger wird. Die Mitgliedszahlen werden kontinuierlich sinken, weil das „Volk“ eben insgesamt kleiner wird.

Das Problem bei dieser Argumentation ist nur, dass die Bevölkerungszahl in Deutschland ja gar nicht sinkt. Aber das Bevölkerungswachstum wird offensichtlich nicht durch die gebürtigen Deutschen generiert, sondern durch Migranten und ihre Nachkommen. Ich habe viele getroffen, die diese Entwicklung als gute Erklärung für den erwarteten Niedergang der Kirchen akzeptieren. Ich frage mich: Warum muss das so sein? Warum richtet man seine Bemühungen nicht darauf zu erreichen, dass die wachsende Bevölkerung auch der Kirche beiträgt – als Teil des tatsächlich vorhandenen „Volks“, das nicht mehr nach ethnischen Gesichtspunkten definiert ist?

Das zweite Hindernis ist die Annahme, dass das Christentum eine westliche Religion sei. Aus dieser Sicht ist Evangelisation, die Menschen zum Glauben an Jesus Christus einlädt, eine imperialistische, kolonialistische Zumutung. Aus einer solchen Einstellung heraus wurde die Mission, die die Botschaft des Evangeliums in den vergangenen Jahrhunderten weitergetragen hat, von Menschenrechtlern in Europa kritisiert: Der westliche Glaube sei den anderen Völkern in kolonialistischer Manier aufgezwungen worden, um ihre Kulturen und Religionen zu zerstören. Diese Sichtweise ist falsch. Das Christentum bzw. der christliche Glaube ist mitnichten ein westlicher. Es gab in Afrika schon viele

Christen, als das Christentum in weiten Teilen Europas noch gar nicht verbreitet war. Zu meinen, das Weitersagen des christlichen Glaubens würde eine westliche Kultur und einen westlichen Glauben aufoktrozieren, das ist eine sehr ignorante und arrogante Einstellung. Und sie ist einfach falsch.

Das dritte Hindernis ist die verbreitete negative Einstellung gegenüber Mission. Tatsächlich gibt es viele Vorbehalte gegenüber der Mission, besonders weil sie außerhalb Europas tatsächlich mit dem Kolonialismus Hand in Hand arbeitete. Es ist in der Tat eine historische Tatsache, dass Mission und Kolonialisierung in den meisten Fällen simultan erfolgten. Es ist bewiesen, dass Missionare von den Vertretern der Kolonialherrschaft unterstützt wurden, und viele hatten auch selbst eine koloniale Mentalität. Andere sahen die Kolonialisierung als Chance, die dem Evangelium Türen öffnete. Unbeschadet aller falschen Motive: Ich bin immer der Meinung gewesen, dass die Missionare keine Kolonisatoren waren. Sie machten sich – als Kinder ihrer Zeit – die Kolonialisierung zunutze, als eine gottgegebene Möglichkeit, um das Evangelium denen zu verkünden, die es noch nicht gehört hatten. Aber es ist auch unbestreitbar, dass die Missionare sich in ihrer Arbeit deutlich von den Kolonialherren unterschieden. Sie engagierten sich mit Leidenschaft für die Menschen, sie wollten, dass sie von der Sünde und den sie versklavenden Traditionen befreit werden sollten. Dafür sind viele Menschen in den Ländern der südlichen Halbkugel noch heute dankbar. Die Missionare verschafften sich niemals selbst Besitztümer. Sie lebten in den ländlichen Gegenden, in Gegenden, an die keiner der Kolonialherren auch nur einen Gedanken verschwendete. Sie dienten den Menschen, sie brachten ihnen Bildung und moderne Medizin. Sie griffen in Stammeskämpfe ein und schlichteten Streitigkeiten. Das ist übrigens der Grund, warum die Menschen im Süden – und nicht nur die Christen – bis heute den Tag der Ankunft des ersten Missionars in ihrer Gegend feiern. Niemand feiert irgendeinen Tag, an dem die Missionare die Gegend *verließen*. Aber niemand feiert den Tag, an dem die Kolonialherren ankamen, sondern den, an dem sie gehen mussten. Es ist falsch, Mission genauso zu kritisieren wie den Kolonialismus – es sei denn, man ist arrogant genug zu denken, dass die Menschen auf der südlichen Halbkugel so naiv sind, dass sie bis heute noch nicht erkannt haben, wie „schlecht“ die Missionare waren. Gab es schlimme Taten aufseiten der Missionare? Viele! Aber deshalb sollten sich die Menschen auf der nördlichen Halbkugel nicht immer noch wegen der Mission schuldig fühlen und deshalb fragen, ob es überhaupt gut ist, anderen das Evangelium zu verkündigen. Wenn man sich die Kirchengeschichte anschaut, sieht man, wie viele dumme Fehler die Kirchen sogar hier in Deutschland gemacht haben. Man denke nur an den Dreißigjährigen Krieg! Und auf wie viele Dinge blicken die Kirchen sogar in diesem Land mit einem Gefühl der Scham zurück? Die Verbindung mit dem Kolonialismus ist eines dieser beschämenden Dinge. Doch wenn man nur das Negative sieht, negiert man die befreiende Gegenwart des Evangeliums, wo auch immer es die Menschen erreichte.

Das vierte Hindernis ist ein falsches Verständnis von Religionsfreiheit. Das Dokument „Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt“² führt sehr gut aus:

„Religionsfreiheit beinhaltet das Recht, seine Religion öffentlich zu bekennen, auszuüben, zu verbreiten und zu wechseln. Diese Freiheit entspringt unmittelbar aus der Würde des Menschen, die ihre Grundlage in der Erschaffung aller Menschen als Ebenbild Gottes hat (vgl. Genesis 1,26). Deswegen haben alle Menschen gleiche Rechte und Pflichten. Überall dort, wo irgendeine Religion für politische Zwecke instrumentalisiert wird oder wo religiöse Verfolgung stattfindet, haben Christen den Auftrag, als prophetische Zeugen solche Handlungsweisen anzuprangern“ (Prinzip 7).

Es ist richtig, Religionsfreiheit wertzuschätzen und dafür zu kämpfen. Die Kirchen setzen sich für dieses Gut ein, das zu den wichtigen Werten unserer gegenwärtigen Gesellschaft gehört. Alle Menschen müssen die Freiheit haben zu glauben, was sie wollen. Unglücklicherweise wird dieser Gedanke als eine Entschuldigung dafür benutzt, dass man das Evangelium nicht verkündigt. Aber hier handelt es sich um ein schwerwiegendes Missverständnis. Die Religionsfreiheit sollte auch die Freiheit umfassen, seinen Glauben frei zu verkünden. Sie umfasst auch die Freiheit zu konvertieren. Ich finde es beunruhigend, dass sich um der Freiheit willen Eltern noch nicht einmal verpflichtet fühlen, ihren Glauben an ihre Kinder weiterzugeben. Kinder sollen später selbst entscheiden, ob sie an Christus glauben wollen, ob sie überhaupt glauben wollen oder nicht. Das führt – wie ich gehört habe – zu einem alarmierenden Ausmaß an Unkenntnis in religiösen Dingen. Was wir wertvoll finden, wollen wir doch an unsere Kinder weitergeben. Wir bringen ihnen Tischmanieren bei. Wir bringen ihnen bei, wie man sich im Privaten und in der Öffentlichkeit benimmt. Wir lassen sie nicht wählen, ob sie zur Schule gehen wollen oder nicht. Wir sorgen dafür, dass sie die Dinge lernen, die sie brauchen, um im Leben zurechtzukommen. Das heißt doch: Wenn wir finden, dass der Glaube wichtig für unser Leben ist, dann gibt es keinen Grund, diesen einen Aspekt als einzigen auszuwählen, um darüber später selbst zu entscheiden. Diese mit der Religionsfreiheit begründete Abneigung, das Evangelium weiterzusagen, dient auch als Entschuldigung dafür, es nicht an Muslime weiterzugeben. Lasst jeden seine eigene Religion behalten oder sich gegen Religion überhaupt entscheiden. Es ist katastrophal, wenn diese Ansicht von einer Kirche vertreten wird. Wir sollten daher nicht erstaunt sein, dass die Kirche weiter schrumpft – sie schrumpft nicht nur aus demografischen Gründen.

² Der Text wurde vom Ökumenischen Rat der Kirchen, dem Päpstlichen Rat für Interreligiösen Dialog des Vatikan und der Weltweiten Evangelischen Allianz im Jahr 2011 verabschiedet.

3 Warum wir auch Muslimen in Deutschland das Evangelium verkündigen sollten

Ich war von Anfang an der Meinung, dass es wichtig, gut und unsere Pflicht ist, auch Muslimen in Deutschland das Evangelium zu verkündigen. Warum sollte die Kirche Mission betreiben? Warum sollten wir das Evangelium verkündigen? Ich stimme vollkommen mit dem Dokument „Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt“ überein. Es soll Kirchen und Missionsgesellschaften dabei helfen, ihre Missionspraxis, das Kernstück kirchlichen Selbstverständnisses und kirchlicher Existenz, zu überprüfen. Das Schriftstück beinhaltet zwölf „Prinzipien“ und sechs „Empfehlungen“, auf die sich die drei großen Zweige des gegenwärtigen Christentums geeinigt haben (katholische Kirche, ökumenische Bewegung, Evangelikale).³

3.1 Eine Frage des Gehorsams

Einer der Gründe für Mission ist der, dass der Herr der Kirche sie uns befohlen hat. Ich nenne absichtlich als ersten von vier Punkten denjenigen, von dem ich annehme, dass er für den postmodernen Menschen am schwersten zu akzeptieren ist: dass uns etwas befohlen wurde und wir gehorchen müssen. Heutzutage wird Gott vorwiegend als ein Gott der Liebe verstanden und auch meistens entsprechend verkündigt, und es passt uns sehr gut, nur selektiv zu hören und dabei die Aspekte Gottes auszublenden, die nicht in unsere Zeit zu passen scheinen.

Christen waren von Beginn an überzeugt, dass der Herr der Gemeinde seinen Jüngern befohlen habe, in die Welt hinauszugehen und die Menschen dazu einzuladen, Jünger Christi zu werden.

„Und Jesus trat zu ihnen, redete mit ihnen und sprach: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker, taufet sie auf den 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“ (Mt 28,18-20).

Über viele Generationen wurde die Missionsarbeit davon geprägt und inspiriert, nicht nur im Blick auf ferne Länder, vielmehr fing die Mission schon zu Hause an. In der Postmoderne ist es sehr schwierig, Begriffe wie Befehl und Gehorsam zu kommunizieren. Auch Paulus sagt:

³ Vgl. Fußnote 2. Zur Rezeption des Dokuments in Deutschland s. www.missionrespekt.de.

„Denn dass ich das Evangelium predige, darf ich mich nicht rühmen; denn ich muss es tun. Und wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht predigte“ (1. Kor 9,16).

Die Frage ist, ob die Kirche in Deutschland diese Überzeugungen noch teilen kann. Glaubt die Kirche noch, dass sie verpflichtet ist, das Evangelium all denen zu verkündigen, die nicht an Christus glauben? Fühlen sich Eltern verpflichtet, ihren Glauben und ihre Überzeugungen an ihre Kinder weiterzugeben? Fühlen sich die Christen verpflichtet weiterzugeben, was sie empfangen haben? Wenn das nicht der Fall ist, dann hat die Kirche ein ernstes Problem. Alle Kirchen, die wachsen, haben diese Überzeugung, und sie fühlen sich schuldig, wenn sie das Evangelium nicht an die weitergeben, die noch nicht an Christus glauben.

3.2 Eine Frage von Liebe und Mitgefühl

Missionsarbeit geschieht nie einfach nur als Akt des Gehorsams gegenüber dem Befehl Gottes. Sie geschieht vor allem aus tiefer Liebe. Es ist doch einfach so, dass wir das, was wir haben, mit denen teilen wollen, die wir lieben. Die Frage ist, wie wir das Geschenk der Befreiung durch Christus verstehen. Glauben wir, dass Jesus Christus die gute Nachricht für die Welt ist? Erkennen wir die Befreiung durch das Evangelium in unserem eigenen Leben? Wenn das der Fall ist, können wir das verstecken und für uns behalten? Wir als Christen sind überzeugt, dass uns die gute Botschaft anvertraut wurde. Diese gute Botschaft ist einzigartig: dass Gott Mensch geworden ist, von unserem Fleisch und Blut, und alles dafür getan hat, uns von der Sünde und fremder Herrschaft zu befreien. Allein im Glauben empfangen wir dieses Geschenk der Barmherzigkeit Gottes, und wir werden gerecht vor Gott – gerechtfertigt. Es gibt nichts, was wir tun können oder tun müssen, um dieses Geschenk zu empfangen. Es ist so wertvoll. Gott war in Christus, am Kreuz, und hat die Welt gerecht gemacht vor Gott. Die Rechtfertigung gibt es umsonst für den, der glaubt – nicht weil sie billig ist, sondern weil sie so wertvoll ist, dass sie für uns unbezahlbar ist. Außerdem wurde sie schon vollständig bezahlt.

Wir haben gesehen, wie diese Befreiungsbotschaft tatsächlich Menschen von der Last der Sünde, der Tradition und von sich selbst befreit – zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Diese Botschaft zu kennen und sie nicht weiterzusagen, wäre grausam und lieblos. Wenn wir überzeugt sind, dass der Glaube an Christus wirklich von Bedeutung ist, können wir es nicht unterlassen, ihn weiterzusagen. Wenn dieser Glaube uns nichts bedeutet und wir ihn nicht wichtig finden, dann fehlt uns natürlich die Leidenschaft, ihn mit denen zu teilen, die wir lieben.

2015 nahm ich am Jubiläum „150 Jahre Evangelium in West-Papua (Indonesien)“ teil. Bei den Feierlichkeiten zum 150. Jahrestag des Eintreffens zweier deutscher Missionare – der Jubiläumstag wurde übrigens zum staatlichen Feiertag erklärt – war ich tief

beeindruckt von einem Theaterstück, das von einer Gruppe Papua aufgeführt wurde. In dem Stück wurde gezeigt, wie die Menschen in Angst, Hass, Gewalt, Gier etc. gefangen waren und wie das Evangelium eine wirkliche Veränderung brachte. Sie waren ausschließlich dankbar. Und ich habe ähnliche Geschichten von Menschen auf der ganzen Welt gehört, die davon erzählen, wie der Glaube und das Bekenntnis zu Jesus Christus ihr Leben verändert haben – vom Familienleben über die Erziehung und das Arbeitsleben bis hin zum Tod.

Die Deutschen sind erfüllt von Liebe und Mitgefühl für ihre Mitmenschen. Das zeigt sich am Engagement Deutschlands für die Menschenrechte und am humanitären Einsatz für Flüchtlinge und alle Bedürftigen durch die Regierung und die diakonischen Einrichtungen der Kirchen. Die Kirchen sind bekannt für ihre Gastfreundschaft und dafür, Bedürftige aufzunehmen. Christen teilen ihre Häuser, ihr Essen, ihre Kleidung, ihre Haushaltsgegenstände, ihre Zeit etc. Es ist ziemlich seltsam, wenn sie denken, dass das Evangelium nicht gut genug für die Fremden sei oder dass es keine Bedeutung habe. Es war dieser Geist der Liebe, der Bereitschaft zum Teilen, der Missionare über die Jahrhunderte angetrieben hat.

3.3 Eine Frage des Überlebens

Die heutige Mission wurde hauptsächlich als etwas angesehen, das sich in fremden Ländern abspielte. Es war für die Menschen in Europa selbstverständlich, dass es die Kirche gibt. Die Menschen wurden in die Kirche hineingeboren. Die Frage, wie man mehr Menschen in die Kirche bringt, stellte sich gar nicht. Taufe und Konfirmation wurden zu kulturellen Passageriten, sie gehörten zum Aufwachsen dazu. Es war nicht immer eine Frage der persönlichen Entscheidung, ob man dazugehören wollte oder nicht. Aber das hat sich geändert. Wegen der Abneigung, den Glauben weiterzugeben, werden immer weniger Kinder von Christen getauft, und immer weniger nehmen an den anderen kirchlichen Passageriten teil (Konfirmation, Trauung, kirchliche Bestattung). Aber wie ich höre, schrumpft die Kirche hauptsächlich wegen des demografischen Wandels. Das ist eine Tatsache und hat mit dem zu tun, was ich bereits über die ethnische Zusammensetzung der Kirche gesagt habe. Wenn die Kirche überleben und wachsen will, hat sie keine Wahl: Sie muss sich an die Menschen wenden, die immer noch als „anders“ wahrgenommen werden, und sie in die Kirche einladen. Und viele davon sind heute in Deutschland Muslime. Da der muslimische Bevölkerungsanteil in den Städten immer stärker ansteigt, muss die Kirche auch Muslime einladen, wenn sie überlebensfähig sein will. Wenn es richtig ist, Muslime in die Gesellschaft, in die Arbeitswelt, in die Sozialsysteme zu integrieren, warum sollte es dann falsch sein, sie auch in den Glauben ihrer neuen Heimat zu integrieren?

4 Wie sollte die Kirche Muslime zu erreichen versuchen?

4.1 Mission sollte Muslime nicht ausschließen

Deutschland muss mit den Menschen in Kontakt kommen, die das Evangelium noch nicht erreicht hat. Kürzlich war ich in Äthiopien und habe eine der am schnellsten wachsenden protestantischen Kirchen der Welt besucht, die „Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus“. Ich wollte unbedingt wissen, warum diese Kirche so schnell wächst. Am Anfang, 1959, war sie eine nationale Kirche mit 20 000 Mitgliedern. Inzwischen sind es 8,3 Millionen. Bei ihrer Generalversammlung wurde entschieden, dass es vier neue Kirchenprovinzen an verschiedenen Orten geben soll. Aus den Diskussionen wurde für mich klar, dass das Wachstum ein Ergebnis ihres Selbstverständnisses als missionarische Kirche ist. Es gibt zahlreiche Programme mit dem Ziel, gesellschaftliche Gruppen zu erreichen, die bisher noch nicht erreicht wurden – im eigenen Land und im Ausland: Bibelleseprogramme, Radioprogramme oder Musik. Es wurde entschieden, mit einem Satelliten-Fernsehprogramm zu beginnen, um landesweit senden zu können und darüber hinaus. Ich dachte daran, dass es in Europa viele Gruppen gibt, die noch nicht erreicht wurden. Sie sind gebildet, sie sind „modern“, sie leiden keine materielle Not, aber sie wissen nichts oder nur sehr wenig über Gott. Manchmal interessieren sie sich noch nicht einmal dafür, sie glauben nicht, dass sie Gott in ihrem Leben brauchen. Andere interessieren sich für Gott, aber sie wissen nichts oder nur sehr wenig über Jesus Christus. In den allgemeinen Diskussionen darüber, wie die Kirche unkirchliche, aber spirituell suchende Menschen erreichen kann, sollten die Menschen, die einen anderen Glauben haben, ebenfalls berücksichtigt werden.

Es wäre falsch, sich bei der Mission speziell auf die Muslime zu konzentrieren, aber es wäre genauso falsch, sie von vornherein auszuschließen. Niemand sollte übergangen werden, wenn wir ihn lieben und Mitgefühl für ihn empfinden.

Ich habe von einer katastrophalen Ansicht gehört, die ein Theologe, der in einer deutschen Landeskirche für Mission und Ökumene zuständig ist, geäußert haben soll: „Die muslimischen Flüchtlinge haben durch Krieg und Flucht alles verloren, wir sollten ihnen nicht das Einzige nehmen, das ihnen geblieben ist, und das ist ihr Islam.“ Ich finde diese Aussage katastrophal, weil sie sich auf Flüchtlinge bezog, die sich, als sie sahen, was die Christen in Deutschland für sie taten, ohne ihren Glauben auch nur zu erwähnen, für diesen Glauben interessierten und in die Kirche eintreten wollten. Sie stellten Fragen zum christlichen Glauben und wollten sich taufen lassen, manchmal sehr schnell. Und dieser Kirchenvertreter meint nun, man sollte ihnen sagen: Behaltet euren Glauben, es ist das Einzige, was ihr noch habt. Schließt euch nicht „unserem“ Glauben an.

4.2 Dialog ist entscheidend – aus Respekt

Unsere Welt – auch Deutschland – ist multireligiös geprägt. Und in dieser multireligiösen Welt sind wir aufgerufen, wirklich Zeugnis abzulegen vom Evangelium von Jesus Christus. Im Hinblick darauf legt das erwähnte Dokument „Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt“ Prinzipien dar. Letztlich laufen sie auf Dialog hinaus und auf Respekt für alle Menschen.

Bei der Mission hat Respektlosigkeit keinen Platz. Dialog ist unverzichtbar. Wie ich schon gesagt habe, wird Dialog normalerweise mit Gespräch und Diskussion verwechselt. Gespräche und offizielle Zusammenkünfte sowie schließlich die Veröffentlichung der Verhandlungen und Übereinkünfte zwischen den Repräsentanten verschiedener Religionen sind wichtig, aber ein Dialog geht weit darüber hinaus. Der Dialog im wirklichen Leben ist wirkungsvoller. Offizielle Gespräche sind in unserer postmodernen Welt in der Tat wichtig, aber dabei geht es vor allem um allgemeine Haltungen anderen Menschen gegenüber. Situationen im wirklichen Leben haben eine größere Wirkung: gemeinsam zu arbeiten, spazieren zu gehen, zu reisen, zu spielen, zu feiern und zu trauern. Dialog bedeutet: Ich respektiere den anderen und verschließe meine Ohren nicht, wenn andere ihren Glauben bekennen. Dialog bedeutet, den anderen bei der Ausübung seines Glaubens nicht zu behindern: Meines Erachtens sind sämtliche Vorschriften, die Muslimen bei ihrer Religionsausübung Steine in den Weg legen, nicht mit der Liebe vereinbar. Dialog bedeutet, dass wir sie ihre Religion praktizieren lassen, innerhalb der Regeln, die für alle Bürger gelten. Aber Dialog bedeutet nicht, dass die Gastgeber ihre eigene Lebensweise verändern.

Ich höre eine Menge darüber, wie stark ein Land sich verändern muss, um Neuankömmlinge gut aufzunehmen. Hier bin ich ganz anderer Ansicht. Wenn ich jemanden zu Hause besuche und die Leute mich bewirten, dann ist es doch ganz normal, dass man nicht von ihnen verlangen kann, dass sie den Tisch so decken, wie es bei mir zu Hause Brauch ist. Als ich zum ersten Mal nach Europa kam und nicht mit Messer und Gabel essen konnte, wäre es arrogant von mir gewesen, wenn ich die Gastgeberfamilie gebeten hätte, um der Gastfreundschaft willen mit den Händen zu essen, wie ich es gewöhnt war. Umgekehrt erwarteten wir, wenn wir Europäer in unserem Land empfangen, von ihnen, dass sie wie wir mit den Händen aßen, was ihnen in der Regel nicht gerade leichtfiel. Mit dem Ruf nach Veränderungen der eigenen Kultur und Lebensweise, damit sich Neuankömmlinge bequem in Deutschland eingliedern können, geht das Land meines Erachtens in die falsche Richtung. Es ist normal, bis zu einem gewissen Grad Rücksicht zu nehmen, aber es wäre arrogant von den Neuankömmlingen, das zu verlangen. Ich frage immer, wie weit man bereit ist zu gehen, damit Neuankömmlinge sich hier einrichten können. Es ist gut und richtig, Muslimen zu erlauben, ihre Moscheen zu bauen. Aber was ist mit dem Muezzin, dem Ruf zum Gebet, den die Muslime normalerweise über Lautsprecher – zeitlich abhängig vom Sonnenaufgang – erschallen lassen wollen?

Würden Sie so weit gehen, in Ihrer kleinen Stadt die Lärmschutzbestimmungen zu lockern, damit sie im Sommer jeden um vier Uhr morgens per Lautsprecher zum Gebet wecken? Meines Erachtens ist es kein Mangel an Höflichkeit, von anderen zu erwarten, dass sie die angetroffene Lebensweise – wie bei Sonnenaufgang weiterzuschlafen und sich nicht zum Gebet wecken zu lassen – respektieren und sich einpassen.

4.3 Niemand kann einen anderen bekehren

Als Christen wissen wir, dass niemand die Macht hat, irgendjemanden zu bekehren. Oft wünschte ich, ich hätte diese Macht. Aber wir sind aufgerufen, Zeugnis abzulegen, Christus bekannt zu machen, das zu verkündigen und weiterzugeben, was uns geschenkt wurde – die Botschaft von der Versöhnung Gottes mit seiner Welt. Das können wir tun. Aber wir haben keine Möglichkeit, Glauben zu wecken. Wir können niemanden dazu zwingen, an Christus zu glauben. Unsere Aufgabe beschränkt sich auf die Verkündigung des Evangeliums. Alles Übrige liegt bei Gott. Darum glaube ich, dass diejenigen, die meinen, andere bekehren zu können, keinen Erfolg haben werden. Wir können ja noch nicht einmal unseren eigenen Kindern oder Freunden Glauben einflößen. Ob Menschen zum Glauben kommen oder nicht, liegt nicht in unserer Verantwortung.

4.4 Wenn Muslime nach dem christlichen Glauben fragen

Es gibt Anlässe, bei denen es nötig ist, selbst aktiv zu werden, und andere, bei denen man reagieren muss. Vor kurzem nahm ich an einer Konferenz in Finnland teil. Ein Mitarbeiter einer christlichen Organisation erzählte mir, manche Gemeinden befänden sich in einem Dilemma: Sie kümmerten sich um muslimische Flüchtlinge aus Afghanistan und Syrien und leisteten ihnen diakonische Hilfe. Sie versorgten sie mit Essen und Kleidung, stellten ihnen ihre Kirchen zur Benutzung zur Verfügung und verschafften ihnen anwaltliche Unterstützung bei ihren Asylverfahren. Irgendwann kamen einige der Flüchtlinge und sagten, sie hätten die Liebe und Fürsorge der Gemeinde erfahren und hätten nun gerne arabische Bibeln. Einige wollten getauft werden und der Kirche beitreten.

Ich war erstaunt zu hören, dass sich einige Gemeinden nicht in der Lage sahen zu reagieren. Sie wissen nicht, ob es, wenn sie Muslimen Bibeln in arabischer Sprache geben, nicht Proselytenmacherei ist, Verletzung ihrer religiösen Integrität, Eindringen in ihre Privatsphäre. Sie haben sich sogar gefragt, ob ihre Hilfe womöglich als Trick missverstanden wurde, um die Muslime für den christlichen Glauben zu ködern. Sie sind nicht sicher, ob es angemessen ist, sie zu taufen, oder ob man sie ermutigen sollte, sich weiter an den Islam zu halten. Es ist sehr merkwürdig.

Aber ich weiß auch, dass es dort und sogar in Deutschland Gemeinden gibt, die gern darauf eingehen, wenn Muslime nach dem christlichen Glauben fragen, und sie in ihrer Gemeinde willkommen heißen, wenn ein entsprechender Wunsch geäußert wird. Natürlich können wir die gute Nachricht aktiv weitersagen, weil wir wissen, dass sie gut ist, aber es ist doch erst recht angebracht, darauf einzugehen, wenn man uns nach unserem Glauben *fragt*. Und wenn dann irgendwann jemand zu dem Punkt kommt, an dem er Christ werden möchte, sollten wir ihn mit Freude aufnehmen. Ich fand es sehr ermutigend, als ich im Juni 2016 mit Vertretern des Lutherischen Weltbunds, der sich in Wittenberg traf, eine Gemeinde der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland besuchte und dabei war, als mehrere Mitglieder aus verschiedenen Familien, die sich für den christlichen Glauben entschieden hatten, getauft wurden. Keine Vorbehalte. Kein Zögern.

4.5 Taufe und lehre – oder umgekehrt?

Jesus hat befohlen, das Evangelium zu verkündigen, und diejenigen, die zum Glauben kommen, sollten dann getauft und unterrichtet werden. Irgendwann hat die Kirche die Reihenfolge geändert. Statt zuerst zu taufen und lebenslang zu lehren, hat die Kirche verlangt, dass das Verstehen (Lehren) vor der Taufe kommen müsse. Wäre es nicht der richtige Zeitpunkt, um zur ursprünglichen Reihenfolge zurückzukehren? Dass wir, wenn jemand glaubt und getauft werden will, nicht verlangen, dass er vorher unterrichtet wird? Denn so ist die Kirche weltweit gewachsen. Statt dass sich die Menschen, die getauft werden wollen, vorher einem zermürenden Lehrplan unterwerfen müssen, sollte die Kirche dazu ermutigen, dass zuerst getauft wird – und auf die Taufe folgt dann ein lebenslanges Lernen.

Mir ist bekannt, dass manche sogar denken, bei einigen der Muslime, die nach der Taufe verlangen, sei dies ein Asyltrick: dass sie hoffen, in Europa bleiben zu können, weil sie bei einer Rückkehr in ihre Heimatländer als Christen möglicherweise religiöser Verfolgung ausgesetzt sind. Oder dass sie denken, in ihrer neuen Umgebung in Deutschland eher akzeptiert zu werden, wenn sie getauft sind. Ich kann nicht sagen, ob da etwas dran ist. Aber sollten wir uns von solchen Befürchtungen davon abhalten lassen, Menschen zu taufen, die getauft werden wollen – und das Risiko eingehen, dass wir dann vielleicht echten Gläubigen die Taufe verweigern? Wenn wir die Taufe aus solchen Gründen verweigern, dann wäre es auch konsequent, wenn wir all jene aus der Kirche rauswerfen wollten, die aus sehr seltsamen Gründen noch in der Kirche sind, z. B. mit Rücksicht auf die Familie, die Freunde oder aus gesellschaftlichen Gründen, aber ohne jeglichen persönlichen Glauben an Jesus Christus.

5 Fazit

Die Kirche ist von ihrem Grundverständnis her eine missionarische Kirche. Sie hat die Pflicht, Christus zu bezeugen und alle Menschen zum Glauben einzuladen, die noch nicht oder nicht mehr an Gott durch Jesus Christus glauben. Wir haben diese Verpflichtung, und wir lieben andere Menschen so sehr, dass wir ihnen die gute Nachricht von der Freiheit nicht vorenthalten können, die zu verkündigen wir gesandt sind. Wir sollten sie mit Liebe verkündigen und dabei von der verändernden Kraft des Evangeliums überzeugt sein. Wir bezeugen den Muslimen das Evangelium nicht, weil wir sie oder ihre Religion verachten oder weil wir uns ihnen überlegen fühlen. Der Grund ist unsere Überzeugung, dass das Evangelium für sie wichtig ist. Wir sollten unseren Glauben in der Form des Dialogs bezeugen, sie dabei voll und ganz respektieren, sorgfältig auf sie hören und sie nicht behindern, wenn sie ihren Glauben weiter praktizieren wollen. Aber wir sollten bereit sein, von der Hoffnung Rechenschaft abzulegen, die in uns ist und von der wir überzeugt sind (1. Petr 3,15f). Und wenn Gott in einem Menschen Glauben bewirkt – sei dieser ein Muslim oder jemand, der einer anderen nichtchristlichen Religion angehört –, dann sollten wir seine Taufe und seinen Eintritt in die Gemeinschaft der Gläubigen (die Kirche) dankbar feiern.

Friedmann Eißler

Dialog und Mission

Zehn Thesen

1. Nicht alles ist Mission und Mission ist nicht alles. Mission gehört zum „Herzschlag der Kirche“ (Eberhard Jüngel auf der EKD-Synode in Leipzig 1999). Der Ursprung der Mission liegt in Gott selbst: *missio Dei* (Weltmissionskonferenz Willingen, 1952).

2. Die gnädige Zuwendung Gottes in Liebe ist Anrede des Menschen, die auf Antwort seinerseits angelegt ist. Solche Rede und Antwort weisen auf das kommunikative Beziehungsgeschehen hin, das der Glaube ist.

3. Die Anrede in Liebe setzt einerseits die Freiheit des Angeredeten voraus. Ist der Glaube durch die Liebe (Gottes) als kommunikatives Beziehungsgeschehen *geweckt* – ein Widerfahrnis, ein Geschenk –, so wird darin andererseits der Charakter der Unverfügbarkeit des Glaubens sichtbar.

4. Das kommunikative Beziehungsgeschehen des Glaubens bleibt nicht bei sich selbst. Mission ist die in der Mission der Menschen sich Ausdruck verschaffende und fortsetzende *missio Dei* (Joh 20,21).

Theo Sundermeier: „Der christliche Glaube kann nicht anders als missionarisch zu sein. Die christliche Religion ist essentiell missionarische Religion“ (ThLZ 127/12 [2002], 1246).

5. Der Glaube geht aufs Ganze: Insofern Gott, Welt und Mensch im Lichte des Beziehungsgeschehens des Glaubens gedeutet werden, handelt es sich dabei um eine Totalperspektive. Die Botschaft überwindet die Grenzen von Abstammungsgemeinschaften, sie hat universale Bedeutung. Mission heißt: einander Leben mitteilen und Leben miteinander teilen; sie stiftet Gemeinschaft.

6. Die Universalität der Botschaft steht der Freiheit des Glaubens nicht entgegen. Gerade die *universale Perspektive* unterläuft ethnische Fixierungen und sperrt sich gegen Absolutheitsbehauptungen.

7. Was vom christlichen Glauben als Totalperspektive zu sagen war, gilt *mutatis mutandis* für andere Glaubensweisen entsprechend. Christentum und Islam sind missionarische Religionen. Auch der Islam hat universale Bedeutung und Reichweite.

8. Die konstitutive Freiheit und die konstitutive Konkurrenz unterschiedlicher Totalperspektiven bedingen notwendig Dialog. Die Begegnung im Respekt vor der Freiheit des Anderen vollzieht sich wesentlich dialogisch („Augenhöhe“). Mission und Dialog schließen einander nicht aus, sondern bedingen sich geradezu gegenseitig – ohne dass sie ineinander aufgingen.

Jede Vorbedingung und jede künstliche Reduktion und Selbstrelativierung schränken nur die Basis des Dialogs ein. Sie führen zu einem rein „konservativen“ (so Moltmanns Kritik), letztlich belanglosen Dialog.

Parolen wie Mission sei nicht (mehr?) zeitgemäß, Mission und Dialog schließen sich aus, Mission verweigere dem Anderen die Anerkennung weisen *logisch*, *theologisch* und *dialogisch* – wo sie nicht ohnehin haltlos sind – in eine falsche Richtung, da sie im Zuge der *vermeintlichen Anerkennung* sowohl dem eigenen als auch dem anderen Glauben die tatsächliche und notwendige Anerkennung gerade *versagen*.

Negativerfahrungen, Verfehlungen und Instrumentalisierungen müssen angemessen thematisiert werden. Dialog und Mission schließen Druck, Zwang, Nötigung aus! Die Herausforderung für Dialog und Mission besteht jedoch nicht in der Bezähmung und Harmonisierung des Widerständigen, sondern in der Realität konkurrierender Totalperspektiven – deren Widerstreit durchaus auch schmerzlich ist.

9. Dialog bedingt Multiperspektivität. Indem ich dem Anderen mit Offenheit begegne, nähere ich mich dem Selbstverständnis des Anderen und lerne auch mich selbst (annäherungsweise) aus der Außenperspektive wahrnehmen.

10. Für eine Ethik der Mission (Grundlegung) ergibt sich von hier aus die doppelte Unterscheidung:

a) Totalperspektive bedeutet nicht Totalvereinnahmung. Die konstitutive Freiheit des Glaubens respektiert die Freiheit des Anderen – gerade aus der Mitte seiner „Mission“ heraus. Insofern die Totalperspektive des christlichen Glaubens auf Freiheit angelegt ist, schließt sie nicht nur Vereinnahmungsstrategien aus, sondern bejaht grundsätzlich Vielfalt und Pluralität.

b) Pluralität bedeutet nicht Wahrheitspluralismus. Die Positionalität des Bekenntnisses zur Wahrheit, die mich „absolut angeht“, ist im Kontext der Pluralität anderer Wahrheitsbekenntnisse zu reflektieren, die daneben und in gleicher Weise als Totalperspektiven bestehen. Es ist für eine konstruktive gemeinsame Zukunft unabdingbar, in dieser Hinsicht die aktive Reflexion der religiös-weltanschaulich pluralen Situation einzuüben, in der sich die eigene gesellschaftliche Partizipation inklusive ihrer missionarischen Aspekte vollzieht.

Literaturhinweise

- Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive. Ein Grundlagentext des Rates der EKD, Gütersloh 2015
- Dialogratgeber zur Förderung der Begegnung zwischen Christen und Muslimen in Deutschland, Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und Koordinationsrat der Muslime (KRM), 2015
- Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt. Empfehlungen für einen Verhaltenskodex (Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog, Ökumenischer Rat der Kirchen, Weltweite Evangelische Allianz), 2011, www.oikoumene.org/de/resources/documents/programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/christian-identity-in-pluralistic-societies/christian-witness-in-a-multi-religious-world
- Christen und Juden I-III. Die Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975 – 2000, Denkschrift der EKD 152, Hannover 2002, www.ekd.de/download/christen_und_juden_I-III.pdf
- Kundgebung „... der Treue hält ewiglich.“ (Psalm 146,6) Eine Erklärung zu Christen und Juden als Zeugen der Treue Gottes, Synode der EKD, Magdeburg 9. November 2016, www.ekd.de/synode2016/beschluesse/s16_05_6_kundgebung_erklaerung_zu_christen_und_juden.html
- Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen, Arbeitshilfe der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf 2015
- „Kasseler Erklärung“: Kommuniké Mission und Religionsfreiheit in einem säkularen Staat (Kommuniké Mission – Da‘wa), vom 20.8.2008, unterzeichnet von Peter Steinacker, Martin Hein, Ramazan Kuruyüz und Galip Akin
- „Missionserklärung Baden“: Erklärung zum Thema Mission in Christentum und Islam, beschlossen vom Forum Religionen und Weltverantwortung am 26.4.2008
- Crone, Patricia: „Es gibt keinen Zwang in der Religion“: Islam und Religionsfreiheit, Festvortrag DOT 2007, in: CIBEDO 1/2008, 4 – 9
- Eißler, Friedmann: Gott, Gottesbilder, interreligiöse Ökumene im Namen Abrahams. Wider die Konfessionalisierung der Religionen im Zeichen einer „abrahamischen Ökumene“, in: Thema Abraham, Glaube und Lernen 28/1 (2013), 49 – 67
- Feldtkeller, Andreas/Sundermeier, Theo (Hg.): Mission in pluralistischer Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1999
- Feldtkeller, Andreas: Verlangt der gesellschaftliche Pluralismus nach einer „pluralistischen“ Religions-theologie?, in: Evangelische Theologie 58/6 (1998), 445 – 460
- Hauschildt, Eberhardt: Mission und Werbung – eine Basissoziation, in: ThLZ 134/12 (2009), 1289 – 1302
- Sundermeier, Theo: Missio Dei heute, in: ThLZ 127/12 (2002), 1243 – 1262
- Troll, Christian/Schirmmacher, Thomas: Der innerchristliche Ethikkodex für Mission. Eine Einführung, in: Materialdienst der EZW 74/8 (2011), 293 – 295
- Weinrich, Michael: Glauben Christen und Muslime an denselben Gott? Systematisch-theologische Annäherungen an eine unzugängliche Frage, in: Evangelische Theologie 67/4 (2007), 246 – 263

Die Autoren

Bischof Geevarghese Mor Coorilos, geb. 1965, Metropolit der Niranam Diözese der Malankara Jacobite Syrian Christian Church in Indien und Vorsitzender der Kommission für Weltmission und Evangelisation (CWME) des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK).

Prof. Dr. theol. Ulrich Eibach, geb. 1942, apl. Professor für Systematische Theologie und Ethik an der Evang.-Theol. Fakultät der Universität Bonn.

Dr. theol. Friedmann Eißler, geb. 1964, Pfarrer, EZW-Referent für Islam und andere nichtchristliche Religionen, neue religiöse Bewegungen, östliche Spiritualität, interreligiösen Dialog.

Dr. theol. Kai M. Funkschmidt, geb. 1963, Pfarrer, EZW-Referent für Esoterik, Okkultismus, Mormonen und apostolische Gemeinschaften im europäischen Kontext.

Dr. theol. Andreas Goetze, geb. 1964, Landespfarrer für den interreligiösen Dialog in der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz (EKBO).

Jun.-Prof. Dr. Abdelmalek Hibaoui, geb. 1967, Studium der Islamwissenschaften, Theologie und Arabistik in Marokko, Gymnasiallehrer und Imam in Marokko, 2008 bis 2012 Projektleiter in der Abteilung Integration der Stadt Stuttgart, 2011 Promotion an der Universität Rabat mit einer Arbeit über Annemarie Schimmel und das Islambild in Deutschland, seit 2012 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Islamische Theologie der Universität Tübingen, seit 2016/17 dort Juniorprofessor für Praktische Theologie mit dem Schwerpunkt Islamische Seelsorge und Soziale Arbeit, Mitglied der Deutschen Islamkonferenz.

Sven Lager, geb. 1965, hat zehn Jahre in Südafrika gelebt, Autor mehrerer Romane und Sachbücher, Gründer des Sharehauses in Berlin (zusammen mit seiner Frau). Das Sharehaus Refugio wurde nach über zwei Jahren Aufbau im Mai 2017 vollständig der Berliner Stadtmission übergeben. Folgehäuser sind in Planung.

Dr. theol. Fidon R. Mwombeki, geb. 1960 in Tansania, Pfarrer, betreute Gemeinden in Tansania und Schweden, 2006 bis 2015 Generalsekretär der Vereinten Evangelischen Mission (Wuppertal), 2009 bis 2015 Mitglied des Rates der EKD, seit 2016 Direktor der Abteilung für Mission und Entwicklung des Lutherischen Weltbunds in Genf.

Dr. rer. pol. Lothar Weiß, geb. 1957, Diplom-Volkswirt, Historiker, ordiniertes Prädikant, Zertifikat für Konfessionskunde, Veröffentlichungen zu Migrantengemeinden und Freikirchen.

Prof. Dr. theol. Johannes Zimmermann, geb. 1965, apl. Professor für Praktische Theologie an der Universität Greifswald und Gemeindepfarrer in Balingen-Endingen (Württemberg).

Dieser EZW-Text kann in Studienkreisen, bei Seminaren, Tagungen und dergleichen verwendet werden. Die EZW-Texte können einzeln oder in größerer Menge bei der EZW, Auguststraße 80 in 10117 Berlin, angefordert werden. Ein Verzeichnis lieferbarer Titel mit Online-Bestellmöglichkeit finden Sie auf der Internetseite www.ezw-berlin.de. Es besteht auch die Möglichkeit, die EZW-Texte im Abonnement zu beziehen. Auf Wunsch wird gern ein Prospekt zugesandt.

EZW-Spendenkonto:
Evangelische Bank eG
IBAN DE37 5206 0410 0106 4028 10
BIC GENODEF1EK1

IMPRESSUM

Friedmann Eißler/Kai Funkschmidt (Hg.)
Missionsverzicht?
Mission, interreligiöser Dialog
und gesellschaftlicher Frieden
EZW-Texte 248

Zweite, durchgesehene Auflage

Berlin 2017

Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen
Auguststraße 80, 10117 Berlin
Telefon (030) 2 83 95-211, Fax (030) 2 83 95-212
Internet: www.ezw-berlin.de
E-Mail: info@ezw-berlin.de

Gesamtherstellung:
verbum GmbH, verbum-berlin.de

