

DAS GANZE EVANGELIUM FÜR EINE HEILSBEDÜRFTIGE WELT:
ZUR MISSIONSTHEOLOGIE DER RADIKALEN EVANGELIKALEN

by

ROLAND HARDMEIER

submitted in accordance with the requirements

for the degree of

DOCTOR OF THEOLOGY

in the subject

MISSIONOLOGY

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

PROMOTOR: PROF J REIMER

JUNE 2008

DANK

Das Schreiben dieser Arbeit hat mein Leben verändert. Es war weit mehr als eine akademische Übung. Der radikale Evangelikalismus hat mir die Augen dafür geöffnet, dass es die Aufgabe der Kirche ist, einer geteilten Welt den ganzen Christus zu bringen. In den Jahren, in denen ich mich durch Berge von Literatur arbeitete, hat sich im Leben von mir und meiner Frau eine Wandlung hin zu einem radikalen Standpunkt vollzogen. Daraus ist eine ethische Lebensweise entstanden, die in direktem Zusammenhang mit den Nöten der Welt steht. Die radikalen Theologen haben mein Herz gewonnen. Ich gestehe freimütig: Ich bin einer von ihnen geworden.

Mein Dank gilt in erster Linie meinem Herrn, Jesus Christus, an den ich glaube und dem ich täglich nachfolge. Ich bin dankbar, dass mir das Vorrecht gewährt wurde, mich so intensiv mit diesem wichtigen Thema auseinander zu setzen. Mein zweiter Dank gilt meinem Promotor, Professor Johannes Reimer, der mir wertvolle Impulse zum Schreiben dieser Arbeit gab und ein persönliches Interesse daran hat, dass die Theologie des radikalen Evangelikalismus aufgearbeitet wird. Mein herzlichster Dank gilt meiner Frau Elisabeth, die mich in all den Jahren treu unterstützt hat und mit der ich die Vision einer gerechten Welt teile.

DEUTSCHE ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Arbeit behandelt die geschichtlichen und theologischen Grundlinien des radikalen Evangelikalismus und stellt ihn in den Kontext ähnlicher und ihn beeinflussender Theologien. Der radikale Evangelikalismus integriert Erkenntnisse verschiedener theologischer Ansätze in eine evangelikale Grundkonzeption. Die radikale Theologie vermag durch ihre kontextuelle Prägung die Einseitigkeiten der europäischen evangelikalen Theologie zu überwinden, bleibt aber genuin evangelikal. Sie ist in der Lage, die Sterilität der akademischen Theologie und die dualistische Geschichtsschau, die weiten Teilen der evangelikalen Bewegung eigen ist, durch eine konsequente Weltzugewandtheit zu durchbrechen. Damit erweist sie sich als eine höchst relevante Theologie für die Nöte einer geteilten Welt. Die Arbeit entfaltet sich in drei wesentlichen Schritten. Zunächst wird vom Weltevangelisationskongress in Lausanne 1974 her der geschichtliche Werdegang des radikalen Evangelikalismus nachgezeichnet. Dann erfolgt in einem ausführlichen Teil eine Darstellung der Theologie des radikalen Evangelikalismus an Hand ausgewählter Themen. Schliesslich wird die soziale Aktion der radikalen Evangelikalen dargestellt und aufgezeigt, dass die energische Theologie der Radikalen im Grunde genommen zur Tat drängende Spiritualität ist.

TITEL DER ARBEIT:

DAS GANZE EVANGELIUM FÜR EINE HEILSBEDÜRFTIGE WELT: ZUR MISSIONSTHEOLOGIE DER RADIKALEN EVANGELIKALEN

Schlüsselbegriffe:

radikal, Evangelikale, Anabaptismus, Social Gospel, Befreiungstheologie, Ökumenischer Rat der Kirchen, kontextuelle Theologie, Transformation, Mission, soziale Aktion, strukturelle Veränderung, inkarnatorisch, holistisch

ENGLISH ABSTRACT

The present work deals with the historical and theological foundations of radical evangelicalism and places it within the context of theologies which influenced it and are similar to it. Radical evangelicalism integrates insights from various theological roots into a evangelical basal concept. Radical theology succeeded, through its contextual outworking, in overcoming the narrow focus of European evangelical theology and yet it remains genuinely evangelical. It is in the position of breaking through the sterility of academic theology and the dualistic worldview which is peculiar to wide parts of the evangelical movement by a world view that is turned towards the world. Thus it is proving itself to be a highly relevant theology for the needs of a divided world. The work develops in three steps. First of all the historical development of radical evangelicalism will be traced, from its beginning at the Congress for world evangelism in Lausanne in 1974 to the present day. Thus it will become clear that in the 30 years since Lausanne radical theology has entered the mainstream of evangelicalism. There follows in a detailed section a setting out of the theology of radical evangelicalism by means of several chosen themes. It will deal with radical hermeneutics, eschatology, salvation, the meaning of mission and evangelism and the relationship between Gospel and culture. Finally the social action of radical evangelicalism will be set out and it will be demonstrated that its energetic theology is at its basic level in fact a driving spirituality.

TITLE OF THE THESIS:

THE WHOLE GOSPEL FOR A WORLD IN NEED OF SALVATION: THE MISSIONS THEOLOGY OF RADICAL EVANGELICALISM

Key terms:

radical, evangelicalism, anabaptism, social gospel, liberation theology, ecumenicalism, contextual theology, transformation, mission, social action, structural change, incarnational, holistic

STATEMENT BY THE CANDIDATE

I declare that „Das ganze Evangelium für eine heilsbedürftige Welt. Zur Missionstheologie der radikalen Evangelikalen“ is my own work and all the sources that I have used or quoted have been indicated and acknowledged by means of complete references.

Roland Hardmeier

INHALTSVERZEICHNIS

1 EINFÜHRUNG.....	2
1.1 Ziel und Aufbau der Arbeit.....	2
1.1.1 Begründung für die Beschäftigung mit dem Thema und Stand der Forschung.....	3
1.1.2 Vorgehensweise und Gliederung der Untersuchung.....	7
1.2 Hauptquellen der radikalen Theologie.....	10
1.2.1 Der Anabaptismus.....	10
1.2.2 Der frühe Evangelikalismus.....	12
1.2.3 Die Theologie des Social Gospel.....	15
1.2.4 Die Theologie der Befreiung.....	16
1.2.5 Die Theologien im Umfeld des ÖRK.....	17
2 VON LAUSANNE I BIS LAUSANNE III: DIE ENTWICKLUNG EINER RADIKALEN AGENDA IN DER EVANGELIKALEN BEWEGUNG	19
2.1 Die Geburtsstunde des radikalen Evangelikalismus in Lausanne 1974	19
2.1.1 Wheaton und Berlin 1966.....	19
2.1.2 Zwischen Wheaton und Berlin.....	22
2.1.3 Der Lausanner Kongress 1974	25
2.2 Der radikale Evangelikalismus im Jahrzehnt nach Lausanne I.....	31
2.2.1 Lateinamerika	34
2.2.2 Asien.....	35
2.2.3 Afrika.....	38
2.2.4 Der Westen	42
2.2.5 Literarische Tätigkeit.....	43
2.3 Die Konfrontation mit der Gemeindegrowthsbewegung in Pattaya 1980	46
2.3.1 Die Sondererklärung der radikalen Evangelikalen	46
2.3.2 Die Zerrissenheit der Evangelikalen nach Pattaya	50
2.4 Der Versuch des Brückenschlags in Grand Rapids 1982	52
2.4.1 Der Bericht „Verkündigung und soziale Verantwortung“	53
2.4.2 Die Reaktion der radikalen Evangelikalen	55
2.5 Die Einführung des Transformationskonzepts in Wheaton 1983	57
2.5.1 Das Ergebnis der Teilkonsultationen.....	57
2.5.2 Der Beitrag der radikalen Evangelikalen in Wheaton	60
2.5.3 Das bekehrungsorientierte Missionsverständnis der Evangelikalen im Westen..	61
2.5.4 Das sozialpolitische Missionsverständnis der Concerned Evangelicals in Südafrika	63
2.6 Die Durchsetzung des inkarnatorischen Missionskonzepts in Manila 1989.....	68
2.6.1 Die aktive Rolle der radikalen Evangelikalen	68
2.6.2 Der Social Concern Track.....	70
2.6.3 Das Manila Manifest	72

2.6.4	<i>Zwiespalt und Vielfalt</i>	73
2.7	Die Konsolidierung der holistischen Mission zwischen Lausanne II und Pattaya II ...	74
2.7.1	<i>Die Oxford Konferenz</i>	76
2.7.2	<i>Die Iguassu Konsultation und die 11. Generalversammlung der WEA</i>	77
2.7.3	<i>Das Micah Network</i>	79
2.8	Die Umsetzung des Transformationskonzepts in Pattaya 2004	80
2.8.1	<i>Die Holistic Mission Issue Group</i>	81
2.8.2	<i>Der Einfluss der radikalen Evangelikalen seit Lausanne I</i>	83
2.9	Ergebnis und Ausblick im Vorfeld von Lausanne III.....	84
3	DAS GANZE EVANGELIUM FÜR EINE HEILSBEDÜRFTIGE WELT: DIE THEOLOGIE DES RADIKALEN EVANGELIKALISMUS	87
3.1	Bibel und Hermeneutik	87
3.1.1	<i>Der „paradigmatische“ Ansatz</i>	90
3.1.2	<i>Der kontextuelle Ansatz</i>	96
3.1.3	<i>Vergleich mit der Befreiungstheologie</i>	103
3.1.4	<i>Vergleich mit Peter Beyerhaus' Kritik an der kontextuellen Hermeneutik</i>	108
3.1.5	<i>Vergleich mit der Lokaltheologie bei Robert Schreiter</i>	112
3.1.6	<i>Die Radikalen und die Frage nach der zeitlosen Wahrheit</i>	116
3.1.7	<i>Ergebnis</i>	124
3.2	Reich Gottes und Eschatologie.....	126
3.2.1	<i>Das Reich-Gottes-Verständnis der radikalen Evangelikalen</i>	126
3.2.2	<i>Das Reich Gottes und die Kirche</i>	132
3.2.3	<i>Die Eschatologie der radikalen Evangelikalen</i>	136
3.2.4	<i>Kritik und Würdigung</i>	142
3.3	Heil und Bekehrung	149
3.3.1	<i>Verschiedene Dimensionen des Heils</i>	151
3.3.2	<i>Die Heilsdebatte zwischen Ronald Sider und Vinay Samuel/Chris Sugden</i>	157
3.3.3	<i>Vergleich mit anderen Heilsbegriffen</i>	163
3.3.4	<i>Der Sündenbegriff</i>	171
3.3.5	<i>Die Bekehrung</i>	176
3.3.6	<i>Ergebnis</i>	182
3.4	Mission und Evangelisation	185
3.4.1	<i>Inkarnatorische Mission</i>	185
3.4.2	<i>Kritik am inkarnatorischen Missionsverständnis</i>	190
3.4.3	<i>Holistische Mission</i>	196
3.4.4	<i>Kritik am holistischen Missionsverständnis</i>	205
3.5	Evangelium und Kultur.....	208
3.5.1	<i>Das Verhältnis von Evangelium und Kultur in der evangelikalen Theologie</i>	209
3.5.2	<i>Orlando Costas Theologie von der Peripherie</i>	214
3.5.3	<i>Kwame Bediakos Theologie der afrikanischen Identität</i>	222
3.5.4	<i>Vinay Samuels Theologie der Würde im Kontext Asiens</i>	229
3.5.5	<i>Jim Wallis als alternative Stimme im Westen</i>	235
3.6	Zusammenfassung	244

4 ZUR TAT DRÄNGENDE SPIRITUALITÄT: DIE SOZIALE AKTION DES RADIKALEN EVANGELIKALISMUS	246
4.1 Modelle der sozialen Aktion	246
4.1.1 <i>Evangelikale Vielfalt</i>	247
4.1.2 <i>Ronald Siders Modell der „untrennbaren Partnerschaft“</i>	250
4.2 Radikale Jüngerschaft und soziale Aktion	253
4.2.1 <i>Jesus, der Sieger</i>	255
4.2.2 <i>Jesus, der Lehrer</i>	256
4.2.3 <i>Jesus, der Prophet</i>	259
4.2.4 <i>Vinay Samuel und die Kosten der Jüngerschaft</i>	261
4.3 Themen der sozialen Aktion	265
4.3.1 <i>Armut und Reichtum</i>	265
4.3.2 <i>Strukturelle Ungerechtigkeit</i>	269
4.4 Kennzeichen der radikalen Spiritualität	272
4.4.1 <i>Radikale Spiritualität ist christuszentrisch</i>	272
4.4.2 <i>Radikale Spiritualität ist holistisch</i>	273
4.4.3 <i>Radikale Spiritualität ist handlungsorientiert</i>	274
4.4.4 <i>Radikale Spiritualität ist fordernd</i>	275
5 ERGEBNIS UND AUSBLICK.....	277
5.1 Eine bewegte Geschichte	277
5.2 Ein verändertes Missionsverständnis	279
5.3 Ein ergänzungsbedürftiger Vorstoss	283
5.4 Ein zu nutzendes Potenzial	285
6 BIBLIOGRAPHIE	289

ABKÜRZUNGEN

AE	Africa Enterprise
AEM	Arbeitsgemeinschaft evangelischer Missionen
CRESR Report	Consultation on the Relationship of Evangelism and Social Responsibility
EATWOT	Ecumenical Association of Third World Theologians
EWISA	Evangelikales Zeugnis in Südafrika
FE	Frankfurter Erklärung
HV	Hoddesdon-Verpflichtung
INFEMIT	International Fellowship of Evangelical Missions Theologians
LCWE	Lausanne Committee for World Evangelization
LKWE	Lausanner Komitee für Weltevangalisation
LV	Lausanner Verpflichtung
MM	Manila Manifest
ÖRK	Ökumenischer Rat der Kirchen
PACLA	Pan African Christian Leadership Assembly
RE	Radikale Evangelikale
SACEL	Südafrikanische Konferenz für christliche Führungskräfte
SACLA	South African Christian Leadership Assembly
TF	Transformation: The Church in Response to Human Need
TTW	Two Thirds World
VFG	Verband evangelischer Freikirchen und Gemeinden in der Schweiz
WEA	World Evangelical Alliance

Was braucht man, um diese Welt wirklich zum Besseren zu verändern? Die Antwort ist einfach: Wir benötigen nur einen kleinen Teil der heutigen Christen, die an das glauben, was Jesus gelehrt hat, und tatsächlich danach leben.

Ronald Sider

1 EINFÜHRUNG

Seit dem Lausanner Kongress für Weltevangelisation 1974 ist die evangelikale Bewegung¹ um einen Typus reicher: die radikalen Evangelikalen (=RE).² Im Zentrum ihrer Theologie steht die radikale Nachfolge Christi, der Einsatz für soziale Gerechtigkeit und die Veränderung gesellschaftlicher und politischer Strukturen. Die RE sind evangelikal, weil sie mit der weltweiten evangelikalen Bewegung den Glauben an die Bibel als Wort Gottes und an Jesus Christus als Erlöser und Herr teilen. Und sie sind radikal, weil sie nach einer kompromisslosen Umsetzung des Evangeliums sowohl im Leben des Einzelnen als auch auf gesellschaftlicher Ebene streben. Die RE haben sich seit Lausanne mit Nachdruck für die Ganzheitlichkeit des Evangeliums eingesetzt und den Evangelikalen eine heilsbedürftige Welt vor Augen gemalt. Unter dem Einfluss der RE hat sich die Missionstheologie der evangelikalen Bewegung im ausgehenden 20. Jahrhundert stark verändert. Diese Veränderung verdient es, geschichtlich nachgezeichnet und theologisch untersucht zu werden.

1.1 Ziel und Aufbau der Arbeit

Die vorliegende Arbeit stellt den Versuch dar, die geschichtlichen und theologischen Grundlinien des radikalen Evangelikalismus zu erfassen, kritisch zu würdigen und für die europäi-

¹ Der Begriff „evangelical“ tauchte erstmals in England als Bezeichnung der Anhänger der Reformation sowohl lutherischer als auch calvinistischer Prägung auf. In den folgenden zweihundert Jahren wurde er vom Ausdruck „protestant“ zurückgedrängt. Im 18. Jahrhundert trat der Begriff „evangelical“ in Zusammenhang mit der englischen Erweckungsbewegung wieder in Erscheinung. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts wurden mit dem Begriff „evangelical“ die Christen bezeichnet, die innerhalb der Kirche Englands die Erweckungsbewegung vertraten. Trotz denominationeller Zersplitterung nahmen die Evangelicals eine Verbundenheit unter sich wahr, die sich vor allem im Bibelbekenntnis ausdrückte. Im Jahre 1846 wurde in London die Evangelical Alliance gegründet. Damit traten die Evangelicals erstmals als transkonfessionelle Bewegung in Erscheinung. Zu den verschiedenen evangelikalen Typen des 19. Jahrhunderts siehe Jung 1992:12-13.

² Die evangelikale Bewegung ist ein vielschichtiges Phänomen und entsprechend gibt es keine einheitliche Definition der heutigen evangelikalen Typen. Tidball (1999:64-67) unterscheidet zwischen reformierter, pfingstlicher und radikaler Frömmigkeit, sowie der Heiligungsfrömmigkeit und der Erneuerungsfrömmigkeit. Damit ist aber nicht allen evangelikalen Typen Rechnung getragen. Der Begriff „radikal“ hat sich mit dem Lausanner Kongress für Weltevangelisation 1974 allgemein als Bezeichnung für die Evangelikalen durchgesetzt, die sich zum sozial-politischen Engagement bekennen.

sche Situation fruchtbar zu machen. Es wird in der Hauptsache darum gehen, die RE als Teil der weltweiten evangelikalen Bewegung darzustellen und anzuzeigen, welche theologischen Ansätze die radikale Theologie geformt haben. Mit meiner Untersuchung will ich einen Beitrag leisten, eine in Europa bisher wenig beachtete Entwicklung in der jüngeren Missionsgeschichte theologisch aufzuarbeiten – die Entstehung einer radikalen Agenda in der weltweiten evangelikalen Bewegung. Ich werde die Entstehung der radikalen Agenda skizzieren, ihre theologischen Grundlagen analysieren und ihre Auswirkungen auf die Glaubenspraxis aufzeigen. Wer sind diese Christen, die sich einer evangelikalen Glaubenshaltung verpflichtet wissen und gleichzeitig für soziale Verantwortung, die Bewahrung der Schöpfung und das gesellschaftliche und politische Engagement eintreten? Die vorliegende Arbeit will diese Frage beantworten.

1.1.1 Begründung für die Beschäftigung mit dem Thema und Stand der Forschung

Ich erachte es als eine Notwendigkeit, durch die theologische Aufarbeitung des radikalen Evangelikalismus eine wichtige Lücke in der evangelikalen Theologie europäischen Zuschnitts³ zu schliessen. Dafür können die folgenden Gründe geltend gemacht werden:

Erstens ist mir im deutschen Sprachraum keine kritische Würdigung des radikalen Evangelikalismus bekannt. Dies ist durchaus nicht zu rechtfertigen, haben die RE das Gesicht der weltweiten evangelikalen Bewegung in den letzten dreissig Jahren doch entscheidend geprägt. Nicht nur ist die radikale evangelikale Theologie über weite Strecken unerforscht, sondern dort, wo dies punktuell geschehen ist, stehen Verdächtigungen im Vordergrund und die Beschäftigung mit ihr bleibt oberflächlich. Die von den RE geforderte Beachtung der sozialen Verantwortung wird im Westen nicht selten als Verwässerung des Evangeliums wahrgenommen. Diese Wahrnehmung hat eine unvoreingenommene Beschäftigung mit dem Phänomen des radikalen Evangelikalismus über weite Strecken verhindert. Um die evangelikale Theologie im deutschsprachigen Raum in einen Dialog mit ihrer radikalen Variante zu führen, wird die Rezeption der radikalen Theologie bei Peter Beyerhaus, Erhard Berneburg

³ Ich werde die Begriffe „europäisch“ bzw. „westlich“ verwenden, um den theologischen Ansatz in der westlichen Welt zu bezeichnen, wie er bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein vorherrschend war. Kennzeichen dieses Ansatzes sind unter anderem seine akademische Prägung, die in der Theologie vorwiegend die Vermittlung von Wissen sieht, und seine deduktive Vorgehensweise. Ich werde diesen Ansatz sowie das damit verbundene Missionsverständnis auch als „herkömmlich“ bzw. „klassisch“ bezeichnen, da diese Begriffe allgemein verwendet werden.

und Eckhard Schnabel untersucht. Da bisher im deutschsprachigen Raum aus evangelikaler Feder keine systematische Untersuchung des radikalen Evangelikalismus vorliegt, wird der Dialog punktuell bleiben. Einzig Erhard Berneburg mit seiner Tübinger Dissertation *Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie* (1997) hat sich wissenschaftlich mit der Entwicklung einer radikalen Agenda in der Lausanner Bewegung befasst. Berneburg, der zu einem kritischen Urteil über den radikalen Evangelikalismus kommt, werde ich Valdir Steuernagels Dissertation *The Theology of Mission in its Relation to Social Responsibility within the Lausanne Movement* (1988) gegenüberstellen, der ein typischer Vertreter der radikalen Theologie ist.

Zweitens besteht unter den Evangelikalen in Europa ein neues Interesse an der Gesellschaftsrelevanz des Glaubens und der sozialetischen Aufgabe der Kirche. Dieses Interesse begegnet mir in meinem Umfeld als Pastor im Bund der Freien Evangelischen Gemeinden der Schweiz, in der Begleitung von Missionaren und in meiner Tätigkeit als theologischer Dozent. In der Schweiz zeigt sich dieses Interesse beispielsweise an der StopArmut Initiative 2015,⁴ den politischen Positionspapieren des Verbandes evangelischer Freikirchen und Gemeinden in der Schweiz⁵ sowie der Eidgenössischen Demokratischen Union⁶ und der Do-

⁴ In Deutschland: Micha Initiative, die von der Deutschen Evangelischen Allianz getragen wird (www.micha-initiative.de). In der Schweiz wird StopArmut von der Arbeitsgemeinschaft Nord-Süd der Schweizerischen Evangelischen Allianz getragen. Die beiden Initiativen sind die lokale Umsetzung der weltweiten Micah Challenge (www.micahchallenge.org), welche ein gemeinsames Projekt des Micah-Netzwerks und der WEA zur Durchsetzung der Millenniumsziele der Vereinten Nationen ist. Ziel ist es, durch verschiedene Massnahmen die weltweite Armut bis zum Jahr 2015 zu halbieren. Dies will StopArmut durch die Motivation von Christen, die Beeinflussung von Entscheidungsträgern, die Auszeichnung von Modellen zur Armutsbekämpfung und Gebet erreichen. Die deutsche Micha Initiative weist auf ihrer Homepage darauf hin, dass seit der Gründung der WEA Evangelisation und gesellschaftliche Verantwortung eng zusammen gehören und dass auch die LV diesen Punkt herausstreicht.

⁵ Das Positionspapier des Verbandes evangelischer Freikirchen und Gemeinden in der Schweiz (=VFG) dokumentiert ein neues Interesse an der politischen Verantwortung des Christen. Es richtet sich an die eidgenössische Politik und will einzelne Christen zur politischen Verantwortung ermutigen. Eine Einmischung der Kirchen in die Politik wird abgelehnt (Suchet das Wohl 2006:5): „Die Kirche kann und soll nicht unmittelbar politisch handeln. Sie soll der Gewissensbildung dienen und hat eine Verkündigungs- und Wächteraufgabe.“ Luthers „zwei Regimente“ (:3) sowie die universelle Herrschaft Christi von Kol 1,16-18 her, werden als Grundlage für die christliche politische Verantwortung verstanden. Das Positionspapier äussert sich konkret zu aktuellen politischen Sachfragen. Bei den Umwelt- und Sozialthemen werden moderate Forderungen eingebracht.

kumentation der Schweizerischen Evangelischen Allianz zum Klimawandel.⁷ Diese Initiativen und Verlautbarungen zeugen von einem Ringen der Evangelikalen mit der Gesellschaftsrelevanz des Glaubens in einer globalisierten Welt. Die Hoffnung, die der Afrikaner Kwame Bediako in den 1990er Jahren ausdrückte, scheint sich zu erfüllen (Bekiako 1995:146): „One must hope that the Western church, with large sections of it in moral and spiritual decline, will experience a profound conversion to the essential wholeness of the Gospel and to the wholeness of mission which goes beyond evangelism and becomes involved in the struggle for justice to the poor both locally and around the world.“

Drittens erheben die RE den Anspruch, biblische Antworten auf die drängenden gesellschaftlichen Fragen unserer globalisierten Welt zu geben, die eine theologische Grundlage für eine auf Transformation⁸ ausgerichtete Handlungsweise liefern. Die verstärkte Suche der Evangelikalen nach biblischen Antworten auf die globalen Herausforderungen, erfolgte reichlich spät. Die Bedeutung der radikalen evangelikalen Theologie liegt darin, dass sie den Evangelikalen des Westens in der Suche nach diesen Antworten eine Generation voraus ist. Radikale Theologen haben bereits in den 1960er Jahren begonnen, Antworten auf die Fragen zu suchen, die unter den Evangelikalen im Westen erst mit dem Anbruch des 21. Jahrhunderts in den Vordergrund rückten. Diesen Vorsprung gilt es zu nützen. Der radikale Ansatz

⁶ Diese Schrift will in Form von fünfzig Fragen und Antworten deutlich machen, „dass es viele gute Gründe für ein überzeugtes christlich-politisches Engagement gibt“ (Christ und Politik 2005:3). Die Verfasser Thomas Schirmacher, Daniel Suter, Markus Wäfler und Stéphane Derron, sind politisch engagierte Christen, die gegenüber der politischen Betätigung kritisch eingestellten Christen, biblisch-theologische Gründe für ein politisches Engagement liefern.

⁷ Die Stellungnahme bietet in neun Abschnitten ein biblisch-theologisches Argumentarium zum Schutz der Umwelt und will den einzelnen Christen in die Pflicht nehmen, sich für den Erhalt der Schöpfung einzusetzen: 1) Mut zur Wahrheit: Christen haben eine Pflicht zur Wahrheit. 2) Mut zum Hinschauen: „Der Klimawandel findet statt und ist von Menschen verursacht“ (Herausforderung Klimawandel 2007:4), wobei die Ärmsten am stärksten betroffen sind. 3) Mut zur Zwischenbilanz: Die Fakten über den Klimawandel sind zu akzeptieren. 4) Mut zur Einsicht: „Ein schrankenloser Konsumismus ist nicht haltbar“ (:6). 5) Mut zur Umkehr: Der römisch-rechtliche Eigentumsbegriff ist durch das Prinzip der biblischen Haushalterschaft zu ersetzen. 6) Mut zur Verwaltung: Die Schöpfung muss in ökologischer Verantwortung verwaltet werden. 7) Mut zur Genügsamkeit: Nur ein „radikaler Wandel im Lebensstil“ (:9) kann die Umweltproblematik lösen. 8) Mut zum Handeln: Ein verantwortlicher, einfacherer Lebensstil muss umgesetzt werden. 9) Mut zur Wachsamkeit: Wir sind verpflichtet zu handeln, bis unser Herr kommt.

⁸ Der Begriff „Transformation“ bzw. „transformatorisch“ wird zur Bezeichnung eines Missionsverständnisses benutzt, das auf die Umwandlung der Welt einschliesslich ihrer Strukturen abzielt.

bietet die Möglichkeit, die Sterilität der akademischen Theologie des Westens zu überwinden und relevant für die Gegenwart zu sein, ohne eine evangelikale Grundkonzeption aufzugeben.

Viertens muss die europäische evangelikale Theologie in einen Dialog mit den kontextuellen evangelikalen Theologien der Zwei-Drittel-Welt eintreten, wenn sie nicht zunehmend provinziell werden will. Das Gesicht der evangelikalen Bewegung hat sich in den zurückliegenden drei Jahrzehnten stark verändert. Der weitaus grösste Teil der Evangelikalen, einschliesslich der Pfingstkirchen, befindet sich auf der südlichen Halbkugel in den Ländern der Zwei-Drittel-Welt. Dieser Umstand hat die evangelikale Theologie wesentlich verändert. Sie hat sich aus der westlichen Bevormundung gelöst und im Kontext der Zwei-Drittel-Welt inkarniert. Gemeinsam sind den vielfältigen Ausdrucksformen dieser „neuen“ evangelikalen Theologie der Gegenwartsbezug, die kulturelle Relevanz, die Praxisorientierung und die soziale Verantwortung. Die theologischen Ansätze aus der Zwei-Drittel-Welt mit ihrer radikalen Tendenz sind am Ende des 20. Jahrhunderts zum evangelikalen Mainstream geworden, wie in dieser Arbeit noch nachgewiesen wird. Die Evangelikalen in Europa müssen sich dieser Tatsache stellen, wenn sie in Zukunft noch gehört werden wollen. Dabei bietet sich der radikale Ansatz als geradezu ideal an, denn er bildet ein Bindeglied zwischen den evangelikalen Theologien der Zwei-Drittel-Welt und der europäischen evangelikalen Theologie.

Fünftens ist die Theologie der RE im deutschen Sprachraum unter Theologen und Pastoren kaum und an der evangelikalen Gemeindebasis völlig unbekannt. Dies ist nicht hinzunehmen, denn die Zukunft der weltweiten evangelikalen Bewegung ist radikal. Während in der Zeit des Kolonialismus ein von der westlichen Kultur dominiertes Christentum in die Zwei-Drittel-Welt exportiert wurde, ist seit dem ausgehenden 20. Jahrhundert eine rückläufige Bewegung auszumachen.⁹ Die radikal geprägte Theologie der Zwei-Drittel-Welt wird zu-

⁹ Ein Beispiel dafür ist die Erklärung des Vorstandes der AEM Schweiz zur integralen Mission, die am 17.11.2006 von den Mitgliedern angenommen wurde und das Jahresthema der AEM Schweiz 2006 war. In ihr spricht der AEM Vorstand ein überraschend und für die evangelikalen Missionen im deutschsprachigen Raum bisher einmalig deutliches Bekenntnis zur integralen Mission aus. Wesentlich angeregt wurde die Erklärung durch einen Vortrag von Miguel Angel Palomino an der Jahrestagung vom 17.-18. März 2006 mit der Thematik „Verständnis des Evangeliums im Süden“. Die Erklärung begründet integrales Handeln zunächst von der Trinität her (INTEGRALE MISSION 2006: Keine Seitenangaben vorhanden): „Der dreieinige Gott als Schöpfer und Erhalter unserer Erde, als Lenker und Vollender der Geschichte, als Herr über den persönlichen und den gesellschaftlichen Bereich der Menschen, nimmt uns in sein umfassendes Heilshandeln hinein, das unsere per-

nehmend auch im Westen heimisch. Die vorliegende Arbeit ist mit dem Ziel geschrieben worden, die Grundlinien radikalen Denkens und seine Verknüpfung mit anderen theologischen Ansätzen aufzuzeigen. Meine Hoffnung ist, dass diese Darstellung dem europäischen Evangelikalismus Herausforderung und Ansporn zu einer gesellschaftsrelevanten Theologie und Praxis wird. Die Zeit der westlichen Dominanz in Theologie und Mission ist zu Ende. Europa und die Vereinigten Staaten sind nur noch ein Player unter anderen. Es ist Zeit, auf unsere Brüder und Schwestern im Süden zu hören und in Partnerschaft und gegenseitigem Respekt eine für die Probleme des 21. Jahrhunderts relevante Theologie zu entwickeln.

1.1.2 Vorgehensweise und Gliederung der Untersuchung

Diese Untersuchung gliedert sich in fünf Teile, wobei dem theologischen Teil die grösste Aufmerksamkeit gewidmet ist.

Der erste Teil führt in die Thematik ein und nennt die hauptsächlichsten theologischen Quellen, aus denen der radikale Evangelikalismus gespiesen wird. Zu diesen gehören namentlich der Anabaptismus, der Evangelikalismus des 18. und 19. Jahrhunderts, die Theologie des

sönliche Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft genau so betrifft wie unsere leibliche, geistig-geistliche, emotionale, individuelle und gesellschaftliche Existenz. Dieses umfassende (ganzheitliche/integrale) Heilsverständnis soll unser persönliches Leben und unsere Missionsarbeit prägen.“ Das Heilsverständnis wird vom alttestamentlichen Begriff des „Schalom“ her definiert (INTEGRALE MISSION): „Integrale Mission zielt auf ‚heile Welt‘ (Shalom) im Bewusstsein, dass dieser Shalom erst im umfassenden Eingreifen Gottes durch die Wiederkunft seines Sohnes Jesus Christus verwirklicht werden wird. Wo Menschen Gott kennen lernen und wo sie menschenwürdigere Lebensbedingungen erhalten, wird bereits etwas von der anbrechenden Herrschaft Gottes, dem Shalom, sichtbar.“ Zugleich wird festgehalten, dass die persönliche Evangelisation vorrangig bleiben muss (INTEGRALE MISSION): „In der Vielfalt von Bemühungen um eine ‚gerechtere Welt‘ bleibt die auf Ewigkeit angelegte persönliche Beziehung zu Gott Grundlage und Ziel aller Aktivität. Der Mensch findet letztlich erst durch die Versöhnung mit seinem Schöpfer zu seiner ursprünglichen Würde. Jesus Christus hat diese Versöhnung durch seinen Tod am Kreuz möglich gemacht und der Mensch kann sie durch Glauben annehmen.“

Schliesslich wird ausgeführt, dass dies praktisch bedeutet, dass alle Tätigkeiten der AEM von einem integralen Verständnis getragen sein sollen, dass die AEM auch eine prophetische Rolle hat, welche die Entscheidungsträger in die Pflicht nimmt und dass die AEM bereit ist, für bestimmte Aktionen humanitärer und politischer Art mit Menschen und Organisationen zusammen zu arbeiten, die dem „zentralen Heilsverständnis“ der AEM „kritisch oder ablehnend gegenüberstehen“, ohne dass dabei eine Verleugnung der christlichen Identität in Frage kommt. Nach Angaben des Exekutiv Sekretärs der AEM Schweiz, Martin Vögelin, in einem Gespräch mit mir vom 23. Mai 2007 ist die Erklärung des AEM Vorstandes „definitiv mehr als ein Jahresthema“, sondern deutet eine Erweiterung des evangelikalen Missionsverständnisses an. Während „konservative“ Evangelikale von der Erklärung überrascht gewesen seien, hätte die AEM viel Zustimmung erhalten.

Social Gospel, die Theologie der Befreiung und die Theologien im Umfeld des Ökumenischen Rates der Kirchen (=ÖRK). Die Verbindungen dieser theologischen Denkansätze zur radikalen evangelikalen Theologie werden in der Auseinandersetzung mit einzelnen theologischen Themen im dritten Teil näher erläutert. Dabei sind vom Umfang der Arbeit her Grenzen gesetzt. Es ist mir nicht möglich, auf die Wirkung der radikalen evangelikalen Theologie auf die ökumenische Missionstheologie, auf das Verhältnis der radikalen Theologie zur römisch-katholischen Kirche oder die Ähnlichkeit mit der Theologie der Pfingstkirchen einzugehen.¹⁰

Der zweite Teil befasst sich mit dem geschichtlichen Werdegang des radikalen Evangelikalismus und der Entwicklung einer radikalen Agenda in der evangelikalen Bewegung. Um den radikalen Evangelikalismus geschichtlich zu erfassen, eignet sich der Blick in die neuere evangelikale Missionsgeschichte. Ich werde anhand der evangelikalen Missionskonferenzen von Wheaton 1966 bis Pattaya 2004 die theologischen Hauptanliegen des radikalen Evangelikalismus und sein Einfluss auf die evangelikale Bewegung nachzeichnen. Hauptquellen in diesem Teil sind die offiziellen Konferenzbände und innerhalb dieser die Beiträge der RE.

Der dritte Teil besteht in einer theologischen Grundlagenklärung des radikalen Evangelikalismus und bildet den Hauptteil der Untersuchung. Das Bibel-, Reich-Gottes-, Heils- und Missionsverständnis der RE sowie das Verhältnis zwischen Evangelium und Kultur wird dargestellt und kritisch gewürdigt. Hauptquellen sind Essays, Konferenzbeiträge und Zeitschriftenartikel aus radikaler Feder. Dabei habe ich versucht, die vier grossen kulturellen bzw. geografischen Regionen, die zur radikalen Theologie beigetragen haben, ausgewogen zu berücksichtigen und die jeweiligen Repräsentanten zu Wort kommen zu lassen. Für die westliche Welt sind die Nordamerikaner Ronald Sider und Jim Wallis die prominentesten Figuren. Auch der Brite John Stott wird zu Wort kommen, da er wesentlich dazu beigetragen hat, dass die radikale Missionstheologie sich in der evangelikalen Bewegung durchsetzen konnte, obschon er selbst nicht den Radikalen zuzurechnen ist. Im lateinamerikanischen Raum treten René Padilla, Orlando Costas, Samuel Escobar und Valdir Steuernagel hervor, die mit der Ausnahme von Steuernagel zu den Radikalen der ersten Stunde zählen. Durch diese Gruppe von Lateinamerikanern und durch Ronald Sider ist die radikale Theologie im

¹⁰ Zur Gemeinsamkeit der radikalen evangelikalen Theologie mit der Theologie der Pfingstkirchen siehe Dempsters Beitrag „A Theology of the Kingdom – A Pentecostal Contribution“ (1999) und „Pentecostal Mission and Social Concern“ (1999) im Sammelband *Mission as Transformation*.

Wesentlichen geformt und in den evangelikalen Mainstream eingebracht worden. In Asien sind die beiden Hauptvertreter einer radikalen Theologie der Inder Vinay Samuel und sein britischer Kollege Chris Sugden, die eng miteinander zusammen arbeiten. Ihre Stimme kann als repräsentativ für die radikale Theologie asiatischer Prägung gelten. Während bei den Nordamerikanern Sider und Wallis der Umgang mit Macht und Reichtum im Vordergrund steht und bei den Lateinamerikanern die Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie sowie Armut und Abhängigkeit hervortritt, befassen sich Samuel und Sugden stark mit dem Verhältnis des Evangeliums zur asiatischen Kultur. Für Afrika ist die Quellenlage dürftiger. Einen guten Einblick in die afrikanische radikale Theologie geben die Veröffentlichungen von Kwame Bediako. Aus Mangel an geeigneten schriftlichen Quellen von einzelnen Exponenten widme ich bereits im zweiten Teil einen Abschnitt einer ganzen Gruppe – den südafrikanischen „Concerned Evangelicals“ –, um zu demonstrieren, dass wesentliche Teile der afrikanischen evangelikalen Theologie radikaler Prägung sind. Abschliessend wird mittels biografisch-theologischer Skizzierungen von Orlando Costas, Kwame Bediako, Vinay Samuel und Jim Wallis dem Verhältnis von Evangelium und Kultur im radikalen Evangelikalismus Schärfe verliehen.

Der vierte Teil untersucht die Spiritualität und die soziale Aktion¹¹ der RE. Dabei wird deutlich werden, dass die soziale Aktion des radikalen Evangelikalismus nichts anderes ist als Spiritualität in Aktion. Radikale Theologie ist auf rechtes Handeln angelegt. Radikal zu denken macht nicht ruhig, sondern über den Nöten der Welt unruhig und drängt zur Tat. Die Grundzüge der sozialen Aktion der RE werden dargelegt und mittels im radikalen Evangelikalismus prominent auftretenden Themen aufgezeigt, wie sich radikales Denken in der Praxis auswirkt.

Der fünfte Teil hält das Ergebnis der Untersuchung fest und versucht, Folgerungen für die europäische evangelikale Theologie zu formulieren. Ein Blick in die Zukunft soll abschliessend anzeigen, in welche Richtung sich die europäische evangelikale Theologie entwickeln sollte, um in einer globalen Welt relevant zu sein.

¹¹ Ich verwende den Begriff „soziale Aktion“, um die Aktivitäten zu beschreiben, welche mittels persönlicher Hilfeleistung, kirchlicher sozialer Betätigung und politischem Engagement darauf abzielen, Lebensumstände zu verbessern.

1.2 Hauptquellen der radikalen Theologie

Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts war die evangelikale Bewegung theologisch relativ homogen. Hauptgrund für diesen Umstand war die Dominanz des Westens. Die Durchsetzung einer radikalen Agenda in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat diese Homogenität durch Vielfalt ersetzt. Der Grund dafür liegt darin, dass der radikale Evangelikalismus ein breiter Strom ist, der vielfältige theologische Ansätze in eine evangelikale Grundkonzeption zusammenführt. Der radikale Strom nährt sich aus den folgenden fünf Hauptquellen (vgl. Schnabel 1993:28-30):¹²

1.2.1 Der Anabaptismus

Erstens wurzelt der radikale Evangelikalismus im Anabaptismus.¹³ Im Zentrum beider theologischer Ansätze steht die radikale Nachfolge Christi. Es geht sowohl im Anabaptismus als auch im radikalen Evangelikalismus nicht nur darum, Jesus zu glauben, sondern auch darum, sein Leben durch radikale Hingabe nachzuahmen. Sider (1979:164) hält fest, dass die RE „have learned a great deal from Mennonite authors about costly discipleship, concern for the poor, and the church as a counter-community living by a set of values different from the rest of society“. Insbesondere die Arbeit des mennonitischen Theologen John Howard Yoder (1927-1997) hatte massgebenden Einfluss auf die radikale Frömmigkeit.¹⁴ Yoders Buch *The*

¹² Die folgenden Überschriften sind nicht nach theologischer, sondern nach zeitlicher Priorität geordnet.

¹³ Einer der Zweige der so genannten „radikalen Reformation“, deren Vertreter ursprünglich die Kindertaufe verweigerten und die Glaubenstaufe übten (deutsch: Täufer). Zur Gründung der ersten Täufergemeinde in Zürich siehe Blanke 2003. Zur Geschichte des Täuferturns siehe Windhorst 1994:1966-1968. Zur Theologie der Anabaptisten siehe Longmead 2004:61-92. Zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen dem Anabaptismus und dem radikalen Evangelikalismus siehe Longmead 2004:98-105. Zum Einfluss des Anabaptismus auf den radikalen Evangelikalismus siehe Michaelson 2001:68-70. Zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen dem Anabaptismus und dem Evangelikalismus im Allgemeinen siehe Sider 1979:150-168; Kraus 1979:196-182.

¹⁴ John Howard Yoder wurde am 29. Dezember 1927 in Smithville, Ohio geboren und wuchs in der dortigen amischen Oak Grove Mennonite Church auf. Von 1945-1947 erhielt er seine Ausbildung am mennonitischen Goshen College, deren Präsident er später war und wo er als Professor wirkte. Nach dem Zweiten Weltkrieg kam er als Freiwilliger und dann als Ersatzdienstleistender mit dem Mennonite Central Committee nach Europa. Von 1949-1957 widmete er sich dem akademischen Studium der Theologie. Seine Basler Doktoralthese über die Disputationen mit den Wiedertäufern schloss er 1962 ab. Zu seinen Lehrern gehörte der Neutestamentler Oscar Cullmann. 1977 nahm er eine Professur an der katholischen Universität Notre Dame an. Mit seinen zahlreichen Arbeiten zum Anabaptismus, zur Sozialethik und insbesondere zum Pazifismus gehört Yo-

*Politics of Jesus*¹⁵ (1972) gilt als eines der einflussreichsten christlichen Bücher des 20. Jahrhunderts und beeindruckte namentlich die RE. Yoder entwickelt in *The Politics of Jesus* die These, dass Jesus ein Modell für politisches Handeln darstellt. Jesus müsse als Urheber eines radikalen sozialen Wandels betrachtet werden (Yoder 1981:25-26). Sein Handeln sei normativ für eine zeitgenössische christliche Sozialethik (:21). Einer der ersten Radikalen, der sich positiv auf Yoder bezog, war Samuel Escobar (1974a:415). Yoder hatte Verbindungen mit der Gemeinschaft der Sojourners von Jim Wallis und war in den Jahren 1973-1988 Mitherausgeber des Sojourner-Magazins. Jim Wallis schrieb in einem Artikel nach Yoders Tod: „Yoder inspired a whole generation of Christians to follow the way of Jesus into social action and peacemaking“ (Nation 2006:26).

Der Brückenschlag vom Anabaptismus zum radikalen Evangelikalismus erfolgte in der Hauptsache durch Sider, der sich mehrfach positiv auf Yoder bezieht (1982a:15;41;49; vgl. Sider 1995:37-38), sich aber auch kritisch mit ihm auseinandersetzt.¹⁶ Die RE beziehen sich

der zu den bedeutenden Theologen der jüngeren Geschichte. Zur Theologie und zum Einfluss Yoders siehe den Symposiumsband von Jecker (Hg.) 2001. Für eine ausführliche Untersuchung von Yoders Theologie siehe Nation 2006. Obwohl Yoder zuweilen betonte, sein theologischer Ansatz sei nicht speziell mennonitisch, kommt Nation in seiner gründlichen Untersuchung zum Schluss, dass Yoders Theologie tiefe mennonitische Wurzeln hatte und dass in amerikanischen akademischen Kreisen der Name Yoder synonym mit dem Begriff Mennonit sei (Nation 2006:xix-xx). Insofern lässt sich am Einfluss Yoders auf die Theologie der RE eine anabaptistische Wurzel nachweisen.

¹⁵ Deutsch 1981: Die Politik Jesu – der Weg des Kreuzes.

¹⁶ Sider (2001:157-158) bemängelt, Yoder schmälere in *The Politics of Jesus* die soteriologische Bedeutung der Rechtfertigung in der paulinischen Theologie. Sider will aber nicht so weit gehen und Yoder der Häresie bezichtigen (:186): „I do *not* mean that I consider his [Yoders] chapter on the Pauline doctrine of justification heretical! I treasure Yoder as one of my foremost teachers and consider his *Politics* one of the most important evangelical publications of the last decade. But I do think Chapter 11 displays an unnecessary tendency to stress the ethical and social at the expense of the vertical aspects of Christian faith“ (Hervorhebungen im Original). Sider bezieht sich damit auf Passagen wie die folgende (Yoder 1981:201-202): „Der Ausdruck ‚Rechtfertigung‘ ... sollte in seiner Wurzelbedeutung gesehen werden, als verbales Substantiv, als Handlung, ‚die Dinge zurechtrücken‘, statt als abstrakter Begriff, der den quasi-juristischen Status eines Menschen als Ergebnis eines Richterspruchs definiert. Rechtfertigung durch Gott heisst verkündigen, dass Gott die Dinge zurechtrückt ... Mit der Zustimmung des Lesers wollen wir in der Gesellschaft Stendahls, Barths, Bartschs und Minears das paulinische Rechtfertigungsdenken als soziales Phänomen ansehen, das seinen Schwerpunkt in der Versöhnung von Menschen verschiedenartiger Herkunft hat.“ Yoder will damit die persönliche Rechtfertigung nicht in Abrede stellen, sondern dafür argumentieren, dass die Rechtfertigung eine ethische und soziale Dimension hat (:192).

fast durchwegs positiv auf Yoder (Samuel 1981:19; Bediako 1995:245; Samuel und Sugden 1981:49; Wallis 1983:55; 77; Escobar 2002:124). Besonderen Einfluss auf die radikale Theologie hatten Yoders Ausführungen über das mosaische Jubeljahr (Yoder 1981:59-69). Yoder argumentiert, dass Jesus in seinem Dienst das Jubeljahr praktizierte: „Jesus proklamierte im Jahre 26 tatsächlich ein Jubeljahr nach den mosaischen Sabbatvorschriften: ein Jubeljahr, das in der Lage war, die sozialen Probleme Israels durch Schuldenerlass und durch die Befreiung von Schuldnern, deren Zahlungsunfähigkeit sie zur Sklaverei erniedrigt hatte, hätte lösen können“ (:67). Yoders Position wurde von den RE aufgenommen und stellt eines ihrer Argumente für den Einsatz zur Veränderung der Strukturen dar (Costas 1979:70; Samuel und Sugden 1982:48-49; Sider 1982:15-20).

1.2.2 Der frühe Evangelikalismus

Zweitens steht der radikale Evangelikalismus in Kontinuität mit dem sozialetischen Erbe der evangelikalen Bewegung des 18. und 19. Jahrhunderts. In diese Zeit fällt, zusammen mit grossen evangelistischen Bemühungen, eine intensive soziale Betätigung der Evangelikalen (Tidball 1999:261-267).¹⁷ Evangelisation und soziale Aktion gingen Hand in Hand. In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts zerbrach mit dem Aufkommen des nordamerikanischen Fundamentalismus in der so genannten „grossen Wende“ das Miteinander von Evangelisation und sozialer Aktion. Die Gründe dafür sind vielfältig (vgl. Stott 1987a:15-20; Berneburg 1997:34-37; Tidball 1999:270-272). Eine Hauptursache für den Rückzug von der sozialen Betätigung liegt darin, dass die Evangelikalen sich gegen den aufkommenden Liberalismus zur Wehr setzten und sich auf die Verkündigung und die Verteidigung des Evangeliums konzentrierten. Alle Kräfte wurden für die Selbsterhaltung mobilisiert. Eine weitere Ursache liegt in der allgemeinen pessimistischen Weltsicht des frühen 20. Jahrhunderts, die sich als Folge des Ersten Weltkriegs einstellte. Die pessimistische Weltsicht wurde durch das Aufkommen des Dispensationalismus verstärkt, welcher negiert, dass die Kirche zur Veränderung der Welt gerufen ist (Tidball 1999:272; Hardmeier 2007:45-48). Ein weiterer Grund

¹⁷ Zur sozialen Tätigkeit von John Wesley siehe Lean 1969 und Berneburg 1997:27-28. Zu William Wilberforce siehe Lean 1974; Hochschild 2007 und Tidball 1999:259-261. Zu Charles G. Finney siehe Tidball 1999:262 und Stott 1987a:15-16. Zu Johnathan Edwards siehe Berneburg 1997:30-31. Zur Entwicklung einer sozialen Agenda in der Evangelischen Allianz siehe Randall und Hilborn 2001:45-70; Hilborn 2004:9-35. Hille hat recht, wenn er darauf hinweist, dass bei Jesus, den Aposteln und der frühen Kirche Wohl und Heil, Wort und Tat, Evangelisation und Diakonie zusammengehörten und dass die weltweite evangelische Allianz sich seit ihrer Gründung sozial und politisch engagierte (Hille 2006:17).

liegt im Umstand, dass viele Evangelikale reicher wurden und als Folge dessen eine gesellschaftspolitisch konservative Haltung einnahmen. So wurden etwa die Interessen reicher Geldgeber für die Evangelisationsbewegung dadurch gewahrt, dass man sich nicht in die Politik einmischte (Tidball 1999:271). Die Uneinigkeit der Evangelikalen in der amerikanischen Sklavenfrage ist ein weiterer Grund für das Zurückgehen am Interesse für soziale Fragen. Die Evangelikalen im Süden übernahmen weit gehend den Standpunkt ihres jeweiligen Staates und begründeten dies zum Teil mit einer stark konservativen Theologie. Ein letzter Grund liegt im Aufkommen der Heiligungsbewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.¹⁸ Die persönliche, innere Heiligkeit wurde an Stelle der sozialen Dimension in den Mittelpunkt des Gott gefälligen Lebens gerückt.¹⁹

Wie ich in Teil 2 zeigen werde, gelang es den Evangelikalen erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die soziale Aktion wieder stärker in den Fokus ihres theologischen Schaffens zu rücken. Dazu beigetragen hat Charles F. Henry (1913-2003), der den Boden für die radikale Theologie zumindest vorbereitete. Henry ist „der eigentliche Pionier für ein neues Nachdenken über die soziale Verantwortung in der evangelikalen Theologie“ (Berneburg 1997:45; vgl. Sider 1974:13). Sein Buch *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism* (1947) wirkte wie ein Fanfarenstoss (Tidball 1999:274). Henry plädierte für eine Reform des christlichen Fundamentalismus, die dazu führen sollte, dass die Kirche eine Antwort auf die neuen sozialen Fragen der Zeit geben kann, und forderte (Henry 1947:27;65):

¹⁸ Zur Geschichte der Heiligungsbewegung siehe die ausführliche Arbeit von Holthaus 2005. Zur Darlegung des Keswick-Standpunkts, der prägend für die Heiligungsbewegung wurde, siehe McQuilkin 1987:149-183.

¹⁹ Es gab vereinzelt auch Stimmen, die an die soziale Verantwortung der Gläubigen erinnerten. Ein Beispiel dafür ist Charles Erdmans Artikel „The Church and Socialism“ in den *Fundamentals*. Erdmans arbeitet zuerst die Charakteristiken und Schwächen sowie die Unvereinbarkeit des Sozialismus mit der Kirche heraus (1993:97-104). Dann beschreibt Erdmans den Sozialismus als ernst zu nehmenden Protest gegen die sozialen Ungerechtigkeiten des frühen 20. Jahrhunderts. Er zieht daraus drei Folgerungen für die Kirche (:105-109): Erstens ist der Protest des Sozialismus eine Herausforderung an die Kirche, mit grösserer Klarheit die sozialen Prinzipien, die bei Jesus Christus gefunden werden können, zu proklamieren. Gleichzeitig hält er fest: „This does not mean the adoption of a so-called ‚social gospel‘ which discards the fundamental doctrines of Christianity and substitutes religion for good works; but a true Gospel of grace is inseparable from a Gospel of good works“ (:105). Zweitens verlangt der aufkeimende Sozialismus nach einer mit den sozialen Prinzipien Christi übereinstimmenden Lebensführung ihrer Mitglieder, denn „to live for Christ means to live for Him in every sphere and relationship of life“ (:107). Drittens ist der Sozialismus ein Ruf an die Kirche, ihre Funktion neu zu definieren und die biblischen Prophetien erneut zu interpretieren.

For the first protracted period in its history, evangelical Christianity stands divorced from the great social reform movements ... If historic Christianity is again to compete as a vital world ideology, evangelicalism must project a solution for the most pressing world problems. It must offer a formula for a new world mind with spiritual ends, involving evangelical affirmations in political, economic, sociological, and educational realms, local and international. The redemptive message has implications for all of life; a truncated life results from a truncated message.

Henrys Wirkung zeigt sich darin, dass in den 1960er Jahren eine Reihe evangelikaler Aufsätze zu sozialem Themen entstanden, die darauf schliessen liessen, dass das soziale Gewissen der Evangelikalen wieder erwacht war (Tidball 1999:274). Aber erst am Lausanner Kongress für Weltevangelisation 1974 wurde durch den Beitrag der RE die soziale Verantwortung zu einem unüberhörbaren Anliegen in der evangelikalen Bewegung. Die RE möchten die aus ihrer Sicht unbiblische Trennung zwischen Heil und sozialer Verantwortung überwinden und zur ganzheitlichen Theologie der evangelikalen Frühzeit zurückkehren (Michaelson 2001:66). So ist Sider (1974:40-41) zuversichtlich,

that the Lord of history may repeat in our day what he accomplished through British and American evangelicals in the eighteenth and nineteenth centuries. Wilberforce and his fellow evangelicals ended the slave trade and then slavery throughout the British Empire. By obtaining important new social legislation apropos slavery, child labor, prison reform, etc., they significantly reshaped British society. In the United States, evangelicals such as Finney and Theodore Weld played a crucial role in the development of the abolitionist movement. We should proceed with the joyous expectation that evangelicals will transcend their one-sidedness of recent decades and use their present power to demand greater justice for the poor and oppressed.

Tidballs Urteil darf zugestimmt werden, dass es den Evangelikalen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gelang, teilweise an ihr sozialem Erbe anzuknüpfen (1999:259-393). Dieser Umstand darf zu einem beträchtlichen Teil den Bemühungen der RE zugeschrieben werden. Allerdings sehen sie sich dabei dem Vorwurf ausgesetzt, sie gingen über die Theologie ihrer Vorgänger hinaus, da Letztere ein engeres Reich-Gottes-Verständnis gehabt und der Evangelisation Priorität über der sozialen Aktion eingeräumt hätten (Tinker 2001:147-157).²⁰

²⁰ Inwiefern die von den RE ausgelöste soziale Aktion eine Wiederaufnahme des sozialen Erbes des frühen Evangelikalismus darstellt, ist meines Wissens noch nicht ausführlich erforscht worden. Die Sozialdiakonie des frühen angelsächsischen Evangelikalismus war weithin ein Handeln aufgrund von Mitleid. Man drang nicht zu den eigentlichen Ursachen von sozialen Missständen vor und machte keine eigentliche Gesellschaftspolitik

1.2.3 Die Theologie des Social Gospel

Eine dritte Quelle radikaler Frömmigkeit ist die Theologie des Social Gospel. Sie entstand in den 1870er Jahren in den Vereinigten Staaten und hatte in Walter Rauschenbusch (1861-1918) ihren einflussreichsten theologischen Vertreter. Sein Buch *A Theology for the Social Gospel* (1917) wurde zum Hauptwerk der Social-Gospel-Theologie. Im Social Gospel wird das Evangelium in seiner sozialen Dimension erkannt und zentrale Lehren des Evangeliums radikal neu interpretiert. Sünde ist vor allem struktureller Natur, Erlösung ereignet sich in der Hinwendung zum Nächsten und das Reich Gottes ist die Verwirklichung einer gerechten sozialen Ordnung. Obschon es zwischen den fundamentalistischen Evangelikalen und dem Social Gospel Parallelen gab, wandten sich die Fundamentalisten wegen der Politisierung des Reiches Gottes durch das Social Gospel von dieser neuen Theologie und ihrem Anliegen ab. Dadurch entfremdeten die Evangelikalen bzw. die Fundamentalisten sich von ihrer ursprünglichen Weltzugewandtheit und wandten sich ganz der Rettung von Seelen und der Separation von der Welt zu. Ein integrativer Bestandteil des Evangeliums wurde preisgegeben und die Treue zum Evangelium durch geistliche und jenseitige Standpunkte definiert. Diese Engführung, die in der westlichen evangelikalen Theologie bis heute beinahe ungebrochen anhält, möchten die RE durch ihre ganzheitliche Theologie überwinden. Sie versuchen, Erkenntnisse des Social Gospel, die sich mit einer evangelikalen Grundhaltung verbinden lassen, in ihre Theologie zu integrieren. Mit der Theologie des Social Gospel teilen die RE das Anliegen, dass sich das Evangelium in der Liebe zum Nächsten und in der Veränderung der Strukturen als Gute Nachricht erweist. Allerdings werden im radikalen Evangelikalismus die Strukturen nicht als Objekte der Erlösung betrachtet wie im Social Gospel (Costas 1974b:69; Fernando 2000a:198; Sugden 1975:4). Im Vorwort zu *Denn sie tun nicht, was sie wissen* (1995)²¹ hält Sider fest, dass das Social Gospel eine notwendige Korrektur von einem zu individualistisch verstandenen Evangelium brachte (2001:9): „In significant

(Tidball 1999:267). Dasselbe lässt sich für die Sozialdiakonie der Heiligungsbewegung sowohl im angelsächsischen als auch im deutschen Sprachraum sagen (vgl. Holthaus 2005:424-466). Die RE gehen über Hilfeleistungen hinaus und versuchen, durch gesellschafts-politisches Engagement zu den strukturellen Ursachen sozialer Missstände vorzudringen. Auch im Bekehrungsverständnis zeigen sich Unterschiede. Während im frühen Evangelikalismus die Reform der Gesellschaft vor allem durch Erweckung und Bekehrungen erwartet wurde, betont der radikale Evangelikalismus stärker die Bedeutung struktureller Veränderung.

²¹ Der zitierte Text ist nur im englischen Original *Good News and Good Works: A Theology for the Whole Gospel* (2001) enthalten. Ursprünglich erschienen unter dem Titel *One-sided Christianity. Uniting the Church to Heal a Lost and Broken World* (1993).

ways, Rauschenbusch's famous book ... offered much needed correctives. He rightly insisted that the church too often has understood both sin and salvation in one-sided individualistic ways, neglected social justice, and ignored Jesus' ethical teaching.“ Gleichzeitig kritisiert Sider die einseitige Konzentration auf die sozialetischen Aspekte im Social Gospel (:9). Sider klagt, die Einseitigkeiten sowohl der fundamentalistischen Evangelikalen als auch der Theologie Rauschenbuschs hätten zu einer tragischen Trennung in der Christenheit geführt. Das Anliegen, das Sider mit seinem Buch verfolgt, ist typisch für den radikalen Evangelikalismus (:9-10): „To transcend that division, we need a full-blown biblical theology that affirms both personal und social sin, both personal conversion and structural change, both evangelism und social action, both personal und social salvation, both Jesus as moral example und Jesus as vicarious substitute, both orthodox theology and ethical obedience.“

1.2.4 Die Theologie der Befreiung

Eine vierte Quelle für radikales evangelikales Denken ist die Theologie der Befreiung. Die Befreiungstheologie geht davon aus, dass Menschen unter gesellschaftlichen Zwängen leben, von denen sie befreit werden müssen, und dass das Evangelium sie befähigt, ihre Freiheit zu erringen (Schlichting 1992:196). Der Einfluss der Befreiungstheologie auf das radikale Denken ist unbestritten. Das soziale Anliegen der Befreiungstheologie und die Sorge um die Armen werden begrüßt. Die Befreiungstheologie „stellt Gottes besondere Liebe zu den Armen und Jesu soziales Engagement neu in unser Blickfeld“ (Sugden 1983:15). Dadurch wird sie zu einer notwendigen Herausforderung für die Theologie: „Haben die anderen Theologen nicht die praktische Wahrheit vergeistigt, die Bibel für die Reichen annehmbar gemacht und die Armen ihres Beschützers beraubt?“ (:15). Die Beschäftigung mit der Bibel als einem Dokument der Befreiung wird willkommen geheißen (Scott 1997:63). Obwohl die radikalen Theologen der Befreiungstheologie auch kritisch gegenüberstehen, insbesondere was die Soteriologie betrifft (Escobar 2002:15), behandeln sie sie zustimmender als die Evangelikalen im Allgemeinen (Nunez 1974:1450; Hesselgrave und Rommen 1989:89).

Insbesondere Orlando Costas setzte sich ausführlich mit der Befreiungstheologie auseinander, in der er positive und negative Aspekte erblickte. In *Christ Outside the Gate* (1982) charakterisiert er die Befreiungstheologie und leitet aus ihr die Forderung ab (1982:127): „For a long time theology has been done from the perspective of the powerful und mighty; it is time that it be done from the side of the weak und downtrodden. For far too long the poor have been hidden from the eyes of theology; it is time that they be rescued as a fundamental category of the gospel and as a place from which to reflect on the faith.“ Costas (:131) erblickt in

der Befreiungstheologie wichtige Herausforderungen für die evangelikale Bewegung: Die Theologie der Befreiung ist eine Herausforderung an die, welche die Priorität der Schrift im theologischen Prozess betonen, gleichzeitig aber die persönliche und soziale Transformation vernachlässigen. Sie ist ein Protest gegen die Sterilität der akademischen Theologie und eine Herausforderung an die ethische Hilflosigkeit der Kirche. Costas möchte die evangelikale Theologie durch den Einbezug befreiungstheologischer Erkenntnis erneuern, steht ihr aber nicht unkritisch gegenüber (:128-130). Von den Befreiungstheologen haben die RE insbesondere gelernt, die Armen in den Mittelpunkt des missionarischen (Sugden 1983:15; Wallis 1983:73) und theologischen Interesses zu stellen (Scott 1997:241) und der Orthopraxis grosses Gewicht beizumessen (Costas 1989:6-9).

1.2.5 Die Theologien im Umfeld des ÖRK

Eine fünfte Quelle radikalen Denkens und Schaffens sind die sozialpolitisch orientierten Theologien im Umfeld des ÖRK der 1960er und 1970er Jahre, nach denen Heil in politischer und gesellschaftlicher Befreiung besteht. Einige Schwerpunkte radikalen Denkens gehen auf den Einfluss der ökumenischen Diskussion in der frühen zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zurück. Hier ist insbesondere an die vom ÖRK geförderten kontextuellen Theologien zu denken. Die RE versuchen, die Stärken der ökumenischen missionstheologischen Diskussion in die evangelikale Missionstheorie einzubringen und zu einer Konzeption zu vereinen, welche sich an der Heiligen Schrift orientiert. Als repräsentatives Werk dieser Art kann Orlando Costas *Liberating News: A Theology of Contextual Evangelization* (1989) gelten. Er geht davon aus, dass christliche Theologie ihrem Wesen nach kontextuell ist (Costas 1989:8). Die christliche Theologie nährt sich aus drei Quellen: Zuerst aus der Schrift, welche die Hauptquelle ist und an deren Inspiration festzuhalten ist (:3-4). Dann aus der Tradition, welche die expliziten Lehren der Schrift auf die gegenwärtige Situation anwendet und ihre Bedeutung unter Umständen erweitert (:4-5). Und schliesslich aus der Erfahrung, durch welche der Glaube in die eigene Geschichte integriert wird. Die aus der Erfahrung gewonnene Erkenntnis darf der Schrift und der Tradition nicht widersprechen (:5-6). Von diesen Parameter aus entwickelt Costas seine kontextuelle Theologie einerseits vom Alten Testament her. Aus ihm leitet er die Überzeugung ab, dass das Heil eine diesseitige Komponente hat und politische Befreiung einschliesst (:33ff). Vom Neuen Testament her, insbesondere dem Markusevangelium, begründet Costas im Weiteren, dass Theologie von der Peripherie aus betrieben werden muss (:49ff).

Zwischen den sozialpolitisch orientierten Theologien im ÖRK und der Theologie der RE besteht als verbindendes Element die Theologie vom Reich Gottes. Die RE möchten das Reich Gottes nicht auf die Christus bekennende Kirche beschränken. In Anlehnung an die ökumenische Missionstheologie erachten die RE soziale Verbesserungen als eine Manifestation des Reiches Gottes: „Wo immer Dinge nach den Massstäben des Reiches Gottes geschehen – ganz gleich, wer sie tut und wie unbedeutend sie erscheinen mögen –, wird Gottes Herrschaft verwirklicht“ (Sugden 1983:65-66).

Der radikale Evangelikalismus weist ein hohes Integrationspotenzial auf. Radikale Theologie will das Beste unterschiedlicher theologischer Ansätze für eine Missionstheologie fruchtbar machen, die dem Evangelium treu und für die Probleme der Gegenwart relevant ist. Mit anderen Worten: Der radikale Evangelikalismus erweitert eine evangelikale Grundkonzeption durch Aspekte verschiedener theologischer Ansätze und versucht dadurch, eine Theologie zu formulieren, welche den Graben zwischen Evangelisation und sozialer Aktion überbrückt.²² Ihr Ziel ist es, dass die weltweite evangelikale Bewegung die Ganzheitlichkeit des Evangeliums neu entdeckt und es im Angesicht der brennenden Probleme unserer Zeit als Heilsbotschaft im umfassenden Sinn erkennt. Im folgenden Teil werde ich die Entwicklung der evangelikalen Missionstheologie der letzten 30 Jahre skizzieren und darlegen, dass genau dies geschehen ist.

²² Es kann hier nicht weiter ausgeführt werden, dass die RE in den Vereinigten Staaten ausserdem von der katholischen Linken und den Charismatikern beeinflusst wurden und auch durch den Vietnamkrieg starke Impulse für die Suche nach einer alternativen evangelikalen Theologie erhielten (Michaelson 2001:69-74).

2 VON LAUSANNE I BIS LAUSANNE III: DIE ENTWICKLUNG EINER RADIKALEN AGENDA IN DER EVANGELIKALEN BEWEGUNG

Keine Theologie entsteht in einem geschichtlichen Vakuum und ohne ihren geschichtlichen Werdegang kann keine Theologie verstanden werden. Das gilt auch für die Theologie des radikalen Evangelikalismus. Er ist das Resultat eines drei Jahrzehnte langen Ringens, in dessen Brennpunkt die Frage nach der theologischen Einordnung der sozialen Verantwortung steht. In diesem Teil unternehme ich den Versuch, den radikalen Evangelikalismus unter Berücksichtigung seiner theologischen Entwicklung geschichtlich zu erfassen. Als historische Eckpunkte bieten sich die evangelikalen Missionskongresse von Wheaton 1966 bis Pattaya 2004 an. An den Beiträgen und Verlautbarungen dieser Kongresse lässt sich der Werdegang des radikalen Evangelikalismus einschliesslich seiner Einordnung in die evangelikale Bewegung am besten aufzeigen. Besondere Aufmerksamkeit gilt dem Verhältnis von Evangelisation und sozialer Verantwortung, denn die RE sind hauptsächlich durch ihre Beiträge zu diesem Verhältnis in Erscheinung getreten.

2.1 Die Geburtsstunde des radikalen Evangelikalismus in Lausanne 1974

In den 1960er und 70er Jahren sahen sich die Evangelikalen durch das Aufkommen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und die verstärkt politisch orientierte Theologie im ÖRK vermehrt mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen Evangelisation und sozialer Verantwortung konfrontiert. Die Auseinandersetzung mit der sozialen Frage wirkte vorbereitend auf den Lausanner Kongress für Weltevangelisation 1974 und widerspiegelt sich in den Missionskongressen von Wheaton und Berlin 1966.

2.1.1 Wheaton und Berlin 1966

In Wheaton und Berlin begann die evangelikale Bewegung sich erneut mit sozialen Fragen zu beschäftigen, nachdem diese seit der „grossen Wende“ lange vernachlässigt worden waren. Die Ergebnisse dieser Kongresse wirkten vorbereitend auf den Internationalen Kongress für Weltevangelisation in Lausanne, der den radikalen Evangelikalismus als historisch fassbares Phänomen aus der Taufe heben sollte.

Vom 9.-16. April 1966 versammelten sich 938 Delegierte aus 71 Nationen in Wheaton, Illinois, um über die evangelistische Aufgabe nachzudenken. In Wheaton wurde der Evangelisation Vorrang vor der sozialen Verantwortung eingeräumt. Gleichzeitig wurde bedauert, dass sich die Evangelikalen zu wenig um soziale Fragen gekümmert hatten. In der Wheaton-Erklärung heisst es: (WHEATON DECLARATION 1966):

We have sinned grievously. We are guilty of an unscriptural isolation from the world that too often keeps us from honestly facing and coping with its concerns ... Whereas evangelicals in the eighteenth and nineteenth centuries led in social concern, in the twentieth century many have lost the biblical perspective and limited themselves *only* to preaching a gospel of individual salvation without sufficient involvement in their social and community responsibilities. When theological liberalism and humanism invaded historic Protestant churches and proclaimed a ‚social gospel,‘ the conviction grew among evangelicals that an antithesis existed between social involvement and gospel witness. Today, however, evangelicals are increasingly convinced that they must involve themselves in the great social problems men are facing. They are concerned for the needs of the whole man, because of their Lord’s example, His constraining love, their identity with human race, and the challenge of their evangelical heritage. Evangelicals look to Scripture for guidance as to what they should do and how far they should go in expressing this social concern, without minimizing the priority of preaching the gospel of individual salvation.²³

Die Wheaton-Erklärung macht deutlich, dass das soziale Gewissen der Evangelikalen wieder erwachte. Nicht zuletzt durch den Einfluss evangelikaler Theologen aus der Zwei-Drittel-Welt, begann sich eine neue Einstellung zur sozialen Verantwortung bemerkbar zu machen (Padilla 1985a:5):

A new attitude with regard to Christian social responsibility was finding its way into evangelical circles at the time of the 1966 Wheaton Congress. The new concern for social problems shown in *The Wheaton Declaration*, however, was by no means unrelated to the presence of a good number of participants from the Two-Thirds World. These delegates from outside the United States read papers and delivered inspirational addresses. According to a conservative observer, ‚their recommendations weighed heavily in determining the final shape of the Declaration’.²⁴

In Wheaton wurde ein bescheidener Anfang in der Aufnahme der sozialen Frage gemacht, doch „eine theologische Integration der sozialen Verpflichtung in den Missionsauftrag war

²³ Hervorhebung im Original

²⁴ Hervorhebung im Original. Das Zitat stammt von Harold Lindsell in *Christianity Today* 10 (29. April 1966:795). Der Einfluss der Teilnehmer aus der Zwei-Drittel-Welt ist erstaunlich, waren doch nur 8 Teilnehmer aus Afrika, 28 aus Lateinamerika und 19 aus Asien vertreten.

in Wheaton noch nicht in Sicht“ (Berneburg 1997:56). Aus radikaler Sicht war Wheaton mit Vorbehalten ein positives Ereignis (Steuernagel 1988:90;92-93):

The Wheaton conference was a positive event that contributed to the development of a theology of mission that wanted to reaffirm its faithfulness to Scriptures, and at the same time, reintegrate some of the lost emphases of the past, such as social concern, and cautiously contextualize its agenda to a modern, technological, post World War II, and post colonial society ... Wheaton did not overcome, either, the dichotomy between soul and body, the spiritual and the material, the present and the future, the individual and the society, not reaching the point of offering an integrated mission theology that addressed life in all of its dimensions.

Nur wenige Monate nach dem Kongress in Wheaton versammelten sich vom 25. Oktober bis 4. November 1200 Teilnehmer aus über 100 Ländern zum Weltkongress für Evangelisation in Berlin. Das Hauptanliegen von Berlin war, die Evangelikalen zur evangelistischen Aufgabe auszurüsten. Es gelang den Evangelikalen, sich aus ihrer fundamentalistischen Getto-mentalität zu lösen (Johnston 1984:215). Wegbereitend für die spätere Entwicklung der evangelikalen Bewegung war die Tatsache, dass die Teilnehmer aus der Zwei-Drittel-Welt, darunter der radikale Samuel Escobar, Kritik am Westen zu üben begannen und der Westen hinhörte (Steuernagel 1988:99). Die veränderte Weltlage begann sich in Berlin auf das Verhältnis der Evangelikalen zwischen Nord und Süd auszuwirken (Johnston 1984:158):

Der überall in der Welt aufkommende Nationalismus verlieh den früheren Kolonien des Westens allmählich ein neues Selbst- und Zielbewusstsein. Evangelikale der Dritten Welt nahmen an dem Kongress in Berlin mit den Delegierten aus anderen Ländern als gleichberechtigte Partner teil. Die Rassendiskriminierung wurde auf der ganzen Welt diskutiert. Berlin 1966 half der aufstrebenden evangelikalen Führung der Dritten Welt, eine eigenständige Stimme in der evangelikalen Welt zu erheben und zu erkennen, wie wichtig ihr Beitrag für die Weltevangalisation ist.

Dieser Umstand wurde entscheidend wichtig für den aufkeimenden radikalen Trend in der evangelikalen Bewegung. Geschichtlich gesehen ist der radikale Evangelikalismus die theologische Folge des nachkolonialen Zeitalters. Obschon sich mit Ronald Sider und Jim Wallis auch im Westen früh radikale Stimmen zu Wort meldeten, gingen die entscheidenden Impulse für die radikale Theologie doch von der Zwei-Drittel-Welt aus.

In Berlin beschäftigte man sich hauptsächlich mit dem Evangelisationsauftrag. Billy Graham bekannte sich zur Priorität der Evangelisation gegenüber der sozialen Verantwortung (Johnston 1984:57-58). Den sozialen Problemen der 1960er Jahre widmete der Kongress nur geringe Aufmerksamkeit (:61). Der sozialen Aufgabe wurde im Grundsatz zwar Wichtigkeit

beigemessen, aber die Evangelisation wurde ihr übergeordnet. In den Worten Billy Grahams (in Johnston 1984:162-163):

So hat die Evangelisation also eine soziale Verantwortung. Die sozialen, psychologischen, moralischen und geistlichen Nöte und Bedürfnisse der Menschen werden zu einer brennenden Motivation für die Evangelisation. Ich bin jedoch davon überzeugt, dass die Kirche einen viel grösseren Einfluss auf die sozialen, moralischen und psychologischen Bedürfnisse der Menschen haben würde, wenn sie zu ihrer Hauptaufgabe zurückkehrte, das Evangelium zu verkündigen und Menschen zu Jesus Christus zu bekehren. Einige der grossartigsten sozialen Bewegungen der Geschichte waren das Ergebnis davon, dass Menschen sich zu Jesus Christus bekehrt hatten.

Billy Grahams Worte widerspiegeln die Haltung der Evangelikalen jener Zeit, wonach die soziale Verantwortung eine Brücke zur Evangelisation bildet oder als Folge von ihr betrachtet wird. Doch schon bald sollte sich die Stimmung zugunsten der Vertreter eines verstärkten sozialen Bewusstseins verändern und die soziale Verantwortung unabhängig ihres evangelistischen Potenzials eine eigenständige Bedeutung bekommen.

2.1.2 Zwischen Wheaton und Berlin

Nach Wheaton und Berlin begann man auf verschiedenen evangelikalen Kongressen die soziale Dimension der Evangelisation wieder zu entdecken (Escobar 1974:389).²⁵ Von diesen regionalen Konferenzen, die vorbereitend auf Lausanne wirkten, greife ich zwei exemplarisch heraus.

Einer der wegweisenden Kongresse war der Latin American Congress on Evangelism (CLADE II) vom 21.-29. November 1969 in Bogotá, Kolumbien, unter dem Motto: „Aktion in Christus für einen Kontinent in der Krise.“ Bogotá war von Berlin inspiriert, von aussen organisiert, aber dennoch ein echt lateinamerikanischer Kongress. Samuel Escobar hielt das am stärksten beachtete Referat. Er rief die Evangelikalen dazu auf, die soziale Verantwortung ernst zu nehmen (Johnston 1984:251). In seinem Positionspapier „Die soziale Verantwortung der Kirche“ führte er aus (Johnston 1984:249-250):

²⁵ Für eine Übersicht über diese Entwicklung aus radikaler Perspektive siehe Steuernagel 1988:111-131. Für eine Übersicht aus westlicher Perspektive siehe Johnston 1984:221-267. Während Steuernagel zu einer positiven Wertung der Entwicklung des evangelikalen Missionsverständnisses zwischen Wheaton 1966 und Lausanne 1974 kommt, stellt Johnston die Ergebnisse der regionalen evangelikalen Kongresse in dieser Zeit unter das Thema: „Kristallisierung eines anderen Evangeliums“ (Johnston 1984:221).

Jede Evangelisation, die den sozialen Problemen keine Beachtung schenkt und die das Heil und die Herrschaft Christi nicht in dem Kontext verkündigt, in dem die Zuhörer leben, ist eine mangelhafte Evangelisation; sie verrät die biblische Lehre und folgt nicht dem Beispiel, das Jesus Christus, der uns als seine Botschafter hinausendet, uns gegeben hat.

Im Gegensatz zu Billy Graham, erachtete Escobar die soziale Verantwortung nicht als bloße Brücke zur Evangelisation. In der Evangelisation, so Escobar, muss die Kirche sich auch den sozialen Problemen annehmen, weil nur eine für den Kontext relevante Heilsverkündigung dem Evangelium selbst entspricht. Bezeichnend ist, dass Escobar die Forderung nach der Beachtung der sozialen Probleme nicht erhebt, um verbesserte Ergebnisse in der Evangelisation zu generieren, sondern weil die für den Kontext relevante Zuwendung zu den Menschen dem Beispiel Christi entspricht. Die soziale Verantwortung wird aufgewertet, indem sie christologisch begründet wird und nicht blosses Mittel zur Evangelisation ist. Damit haben die RE früh dafür optiert, dass die Rede von der Priorität der Evangelisation weg fällt – dies sollte ein langer und bis heute nicht gelöster Konflikt in der evangelikalen Bewegung werden –, und Verkündigung und soziale Verantwortung zu Partnern mit einer je eigenen Existenzberechtigung werden.

Die Schlusserklärung des Kongresses trägt die klaren Züge radikalen Denkens und macht deutlich, dass die radikale Jüngerschaft, die in Lausanne 1974 in Erscheinung treten sollte, wesentlich von der Krise des lateinamerikanischen Kontinents und der Antwort seiner Evangelikalen genährt wurde (Johnston 1984:250-251):

Wir haben zusammen die Notwendigkeit erkannt, das christliche Leben in seiner ganzen Fülle zu führen und dem lateinamerikanischen Menschen das ganze Evangelium im Kontext seiner zahlreichen Bedürfnisse zu verkündigen ... Der Prozess der Evangelisierung muss in konkreten menschlichen Situationen stattfinden. Soziale Strukturen beeinflussen die Kirche und diejenigen, die das Evangelium empfangen. Wo diese Tatsache nicht erkannt wird, wird das Evangelium verraten, und das christliche Leben verarmt. Für uns Evangelikale ist die Zeit gekommen, unsere soziale Verantwortung ernst zu nehmen. Dabei müssen wir auf ein biblisches Fundament bauen, zu welchem eine evangelikale Lehre sowie das konsequent weitergedachte und verwirklichte Beispiel Christi gehören. Das Vorbild Jesu Christi muss in der gefährlichen Situation Lateinamerikas, die von Unterentwicklung, Ungerechtigkeit, Hunger, Gewalt und Verzweiflung gekennzeichnet ist, inkarniert werden. Der Mensch ist nicht in der Lage, das Reich Gottes auf Erden zu bauen. Aber das Handeln der Evangelikalen wird zur Schaffung einer besseren Welt beitragen, die das Reich vorausahnen lässt, für dessen Kommen wir täglich beten.

Die Schlusserklärung macht deutlich, dass der radikale Evangelikalismus nicht einem blinden Aktivismus entsprang, sondern durch soziale, christologische und eschatologische Überlegungen geformt wurde. Der Kongress in Bogotá führte 1970 zur Entstehung der *Fraternidad Teologica Latinoamericana*, zu deren Gründungsmitgliedern unter anderem René Padilla, Orlando Costas und Samuel Escobar gehörten. Damit hatten sich die Vertreter eines evangelikalischen, sozial orientierten Evangeliums im lateinamerikanischen Raum zu sammeln begonnen.

Auch in Nordamerika verschafften sich die später in Lausanne als RE bekannt gewordenen Theologen Gehör. Ein wichtiges Treffen war der *Thanksgiving Workshop on Evangelicals and Social Concern* in Chicago 1973, der von Ronald Sider koordiniert wurde (Sider 1974:11-42). In der aus dem Kongress hervorgegangenen „Chicago Declaration of Evangelical Social Concern“ wurde Busse über die Vernachlässigung sozialer Verantwortung getan. Die Evangelikalen in den USA wurden, nicht zuletzt unter dem Eindruck des Vietnamkriegs und des Watergateskandals, zu einem gerechten und prophetischen Lebensstil aufgerufen (Padilla und Sugden 1985:4-5; Sider 1974:12;18). Die Chicago Declaration war etwas Neues in der evangelikalen Bewegung. „noch nie war der Ruf nach sozialem Engagement in so scharfen Worten laut geworden“ (Berneburg 1997:69). Zu den Erstunterzeichnern der Chicago Declaration aus den sich füllenden Reihen der RE gehörten Ronald Sider, Samuel Escobar und Jim Wallis. Das Dokument fand breite Zustimmung bei Evangelikalen wie Carl F. Henry und Billy Graham.²⁶ Steuernagel (1988:68-70) schreibt über die Bedeutung des Workshops und seiner Erklärung:

The group of forty or so participants was small, but the diversity, intensity and impact of the workshop was significant. It was a microcosm of a new kind of evangelicalism that, while being radically evangelical, wanted to be in tune with the challenges that the times presented to the Gospel, and the Gospel to the times. While representatives of the mainstream evangelicalism, such as Carl Henry, were present at the event, the language spoken at Chicago was mostly the language of those who in the seventies began to be called ‚radical evangelicals‘ ... Although considered too radical by most of the mainstream evangelicals, the organizers of the workshop wanted to be in touch with them and considered themselves part of the family ... While the Thanksgiving Workshop cannot be understood as generally representative of evangelicals’ awakening to social responsibility, it spoke for a minority group that felt it was time not only to read the Bible and the newspaper but to read the newspaper with the eyes of God’s com-

²⁶ Graham sagte in einem Interview mit *Christianity Today* vom Januar 1974: „I could identify with most of the recent Chicago Declaration ... I think we have to identify with the changing of structures in society and try to do our part.“

mitment to justice. The ‚Chicago Declaration‘ reflects a serious effort of a group of evangelicals who, in a spirit of repentance, wanted to commit themselves to a radical type of Christian discipleship.

Die RE zeigten sich erfreut darüber, dass die Botschaft der radikalen Jüngerschaft gehört wurde (Wallis 1974:141) und das erwachte soziale Gewissen der Evangelikalen einen Ausdruck bekommen hatte (Wallis 1996:18-19). Sider sah den Tag kommen, an dem die Evangelikalen die Dichotomie zwischen Evangelisation und sozialer Verantwortung überwinden werden (Sider 1974:12-13). Im Urteil Padillas war die Chicago Declaration ein Meilenstein (1985a:8).²⁷ Sie ist Ausdruck davon, dass sich auch in der westlichen Welt ein neuer, radikaler Typ von Evangelikalen bemerkbar machte, der dazu ansetzte, den friedlichen Schlummer des evangelikalen Mainstreams in Bezug auf die soziale Verantwortung mit prophetischem Anruf zu stören. Mit Sider, Padilla, Escobar und Costas meldeten sich in dem knappen Jahrzehnt zwischen Wheaton und Lausanne sozial gesinnte evangelikale Theologen eindrücklich zu Wort. Sie sollten am Lausanner Kongress eine wichtige Rolle spielen und gehörten in der Folge zu den Hauptfiguren des radikalen Evangelikalismus des ausgehenden 20. Jahrhunderts. Steuernagel (1988:131) urteilt über die auf Wheaton und Berlin folgende Entwicklung:

From 1966 to 1971 just a few years had passed, but evangelicals had covered a lot of ground, going from a timid affirmation at Wheaton of the Christians’ social responsibility to the church’s incarnational commitment to a type of evangelism that is committed to take the whole gospel to the whole person, affecting the whole community, as expressed in Bogotá. Covering this ground involved a rather stormy journey, and not all evangelicals went in the same direction. Some returned to Wheaton, others stopped in between and only a minority went to Bogotá. However, in some mysterious ways all of them arrived at Lausanne. A new chapter was beginning.

2.1.3 Der Lausanner Kongress 1974

Unter dem Motto „Alle Welt soll sein Wort hören“ versammelten sich vom 16.-25. Juli 1974 etwa 2500 Teilnehmer und 1000 Beobachter im schweizerischen Lausanne zum bedeutungsvollsten Weltmissionskongress der jüngeren evangelikalen Geschichte. Die weltweite evangelikale Bewegung war repräsentativ vertreten. Die Teilnehmer stammten aus 150 Nationen, je zur Hälfte aus dem Westen und aus der Zwei-Drittel-Welt. Die bisher stärkste Präsenz

²⁷ Vgl. die Bekräftigung der Deklaration durch die neuerliche Erklärung „Chicago Declaration II: A Call for Evangelical Renewal“, Chicago 1993. www.wikipedia.org

Evangelikaler aus der Zwei-Drittel-Welt sollte sich massgebend auf die Konferenzergebnisse auswirken.²⁸

Schon zu Beginn des Kongresses zeigte sich, dass den sozialen Fragen verstärkte Aufmerksamkeit geschenkt würde. Billy Graham äusserte in seiner Eröffnungsrede die Hoffnung, dass es gelinge, das Verhältnis zwischen Evangelisation und sozialer Aktion zu klären (Graham 1974:55). Die Referate von René Padilla „Evangelisation und die Welt“ und von Samuel Escobar „Evangelisation und die Suche des Menschen nach Freiheit, Gerechtigkeit und Erfüllung“ waren kritische Verlautbarungen aus lateinamerikanischer Perspektive und unüberhörbare Plädoyers für die Integration der sozialen Aufgabe in den Missionsauftrag.

Aus dem Empfinden heraus, dass die Verhältnisbestimmung von Evangelisation und sozialer Verantwortung mangelhaft blieb, sammelte sich während des Kongresses ad hoc die so genannte „Radical Discipleship Group“. In der von ihr entworfenen und von fast 500 Teilnehmern unterzeichneten Erklärung „A Response to Lausanne“ wollte man der Überzeugung Nachdruck verleihen, dass Themen wie die Überwindung von Rassismus, der Einsatz für Gerechtigkeit und der Kampf gegen die institutionalisierte Sünde integrative Bestandteile des Missionsauftrags sind. Die Trennung von Evangelisation und sozialer Aktion wurde mit der strengstmöglichen Formulierung „we must repudiate as demonic the attempt to drive a wedge between evangelism and social action“ verurteilt (Padilla und Sugden 1985:7-11). Padilla (1985a:11) misst der Erklärung entscheidende Bedeutung in der Formulierung der evangelikalen Missionstheologie zu: „Its definition of the Gospel of Jesus Christ as the ‚Good News of liberation, of restoration, of wholeness, and of salvation that is personal, social, global, and cosmic‘ provided the strongest statement on the basis of wholistic mission ever formulated by an evangelical conference up to that date.“ Mit „A Response to Lausanne“ setzte sich ein im Westen bisher kaum bekanntes, in seiner theologischen Position radikales und in seiner Tonlage scharfes evangelikales Selbstverständnis auf die Tagesagenda der Evangelikalen.

Aus der Radical Discipleship Group formierten sich in der Folge Vertreter aus verschiedenen Kontinenten und Denominationen zu den „radikalen Evangelikalen“.²⁹ Der Begriff „radikal“

²⁸ Schon in der ersten Sitzung des Planungskomitees wurde beschlossen, dass die Teilnehmer aus der Zwei-Drittel-Welt eine wichtige Stellung in der Leitung und dem Programm des Kongresses haben sollten (Steuernagel 1988:135).

ist insofern zutreffend als es ihren Vertretern um radikale Jüngerschaft geht (Longmead 2004:105). Die Bezeichnung „soziale“ Evangelikale wäre ebenso denkbar gewesen, standen auf ihrer Agenda doch hauptsächlich soziale Anliegen. Der Begriff „radikal“ hat sich durchgesetzt, da die Radikalen die Sondererklärung mit „Theology and Implications of Radical Discipleship“ überschrieben, damit den Begriff selbst offiziell einführten und die Bezeichnung auch in ihren Publikationen weiterhin verwenden (Padilla 1977a:10; Sugden 1983:17; Costas 1989:10-11).³⁰

Der Einfluss der RE in Lausanne spiegelt sich in der Lausanner Verpflichtung (=LV) wieder. In Artikel 4 wird zwar festgehalten, dass Evangelisation an erster Stelle steht. Für die Priorität der Evangelisation hatten sich in den Referaten unter anderem Billy Graham, John Stott, Ralph Winter und Peter Beyerhaus ausgesprochen, für eine Gleichstellung hatten René Padilla und Samuel Escobar geworben (Berneburg 1997:85-87). In Artikel 5 wird die soziale und politische Betätigung dann aber in gleicher Masse wie die Evangelisation zur Pflicht der Christen gerechnet. Die Sorge um Gerechtigkeit und Versöhnung in der Gesellschaft müsse geteilt werden. Dennoch seien Versöhnung zwischen Menschen, soziale Aktion und politische Befreiung nicht mit Heil gleichzusetzen. Der Artikel 5 löste verschiedene Reaktionen aus. Steuernagel hält die LV für eine ausgewogene Verlautbarung, die es sowohl den konservativen Evangelikalen des Westens als auch den radikaler gesinnten Evangelikalen der Zwei-Drittel-Welt ermöglichte, sich mit Lausanne zu identifizieren (Steuernagel 1988:150;156):

²⁹ Beyerhaus (1975:307-308) unterschied in Lausanne mindestens sechs Gruppen innerhalb der Evangelikalen: Die „neuen“ Evangelikalen zu denen Billy Graham gehörte, die „separatistischen Fundamentalisten“, die der Ökumene kritisch gegenüber stehenden „bekenndenden“ Evangelikalen, die „Pfingstler und Charismatiker“, die „ökumenischen“ Evangelikalen, welche dem ÖRK offen gegenüber stehen und die „radikalen“ Evangelikalen, die sich zum sozialpolitischen Engagement bekennen.

³⁰ Der Begriff wurde schon früher von der Gemeinschaft der Sojourners verwendet, wie Wallis (1987c:147) in einem Kommentar zu Lk 14,25-33 schreibt: „This very familiar scripture is about the cost of discipleship, the true meaning of following Jesus. Most of us grew up in churches in which texts like this were never preached about. But during the birth process of Sojourners Community, it became an important message for us. At the evangelical seminary where the community began, it was one of the first ideas that we took hold of, and it sparked a renewal among us. People began to refer to what we were doing as ‚radical discipleship‘; the movement that began to grow among younger evangelicals in the early 1970s was first called the ‚radical discipleship movement.‘ Dietrich Bonhoeffer’s classic book *The Cost of Discipleship* became an early text for us and Bonhoeffer an early teacher.“ (Hervorhebung im Original)

One of the virtues of the Covenant was that it was orthodox enough for the more conservative evangelicals to endorse it and open and challenging enough for the radical evangelicals and for some of the more critical Third World evangelicals to support it ... If interpreted within the context of the history of evangelicalism, the Covenant's endorsement of socio-political involvement – not just social concern – as part of 'Christian duty' must be seen as a sign of strength and of a rare and delicate moment of consensus. It represents progress without rupture with the evangelical constituency. Lausanne had been penitently aware of the social negligence in the past and had attempted to recover its own evangelical past of social consciousness and involvement. Furthermore, it had faced the challenges of a world that had become global and was characterized by deep injustices and contradictions. And not least, Lausanne courageously incorporated the Third World as an essential partner in the fulfillment of the missionary task. By attempting to represent with integrity and balance different tendencies within the Congress, the Covenant achieved a fine line of consensus: one step backwards and Lausanne would have lost the radical discipleship group; one step *forward* and it would have lost the conservative evangelicals.³¹

Die Reaktionen auf Artikel 5 reichten von freudiger Zustimmung bis tiefer Sorge. Johnston (1984:319) bedauert, dass die Bedeutung der Evangelisation abgeschwächt wurde. Beyerhaus (1996:446) zeigt sich zufrieden damit, dass die sozialpolitische Verantwortung nicht dem Missionsbegriff subsummiert wurde, sondern der Christenpflicht im Allgemeinen. Zugleich übt er schärfste Kritik am Missionsverständnis der RE. Offenbar unter dem Eindruck der ökumenischen Weltmissionskonferenz in Bangkok ein Jahr zuvor, wo das Heilsverständnis eine politische Zuspitzung erfuhr, spricht Beyerhaus im Rückblick auf Lausanne von einer „verräterischen Aufgeschlossenheit“ für die kontextuelle Theologie von „einigen evangelikalen Theologen“, womit die RE im Schussfeld der Kritik stehen. Dies ist meines Wissens die schärfste je vorgebrachte Kritik eines namhaften evangelikalen Theologen am radikalen Evangelikalismus. Mit Bezug auf Artikel 5 schreibt Beyerhaus (1984:12-13):

Die einen gingen bei ihrer Auslegung dieser Sätze zu Recht davon aus, dass die Lausanner Verpflichtung selber die umstrittene Frage nach der Vorrangigkeit von Evangelisation und sozialem Handeln in der Mission ausdrücklich im folgenden Artikel 6 beantwortet: *Bei der Sendung der Gemeinde zum hingebungsvollen Dienst steht Evangelisation an erster Stelle.* Die anderen dagegen nahmen die Gleichstellung von Artikel 5 zum Anlass, die Weltmission auch der Evangelikalen auf ein sozial-politisch erweitertes Evangelium zu verpflichten, welches das durch die Mission zu vermittelnde Heil sich wesentlich auch in innerweltlichen Bezügen verwirklichen lässt und dadurch die gott-menschliche Urbeziehung der biblischen Soteriologie verdunkelt. Zu dieser Richtung gehören Gruppen wie z.B. die ‚radikale Jüngerschafts-Bewegung‘ in Amerika, welche unter der Losung eines ‚holistischen‘ bzw. ‚ganzheitlichen‘ Heilsverständnisses zur Forderung nach einer Form der Mission kommen, in der sich ähnliche Ver-

³¹ Hervorhebung im Original

schiebungen ihrer Ausrichtung vollziehen, wie sie auch im Missionsverständnis der Genfer Missionsbewegung nach der Integration des Internationalen Missionsrates in den Weltkirchenrat zu New Delhi 1961 eingetreten sind. Die *verräterische Aufgeschlossenheit* für die sog. ‚kontextuelle Theologie‘ – d.h. die Auslegung der Bibel von den sozialistisch-politischen Bedingungen der jeweiligen heutigen Situation her –, welche unter dem Eindruck der 9. Weltmissionskonferenz zu Melbourne 1980 von einigen evangelikalen Theologen gezeigt wird, könnte zu einer immer stärkeren Angleichung an das gewandelte Missionsverständnis des Weltkirchenrates führen.³²

Die RE zeigten sich mit der Aufnahme der sozialen Verantwortung in die LV zufrieden, ob schon sie – „A Response to Lausanne“ zeigt das deutlich – den Verzicht auf die Rede der Vorrangigkeit der Evangelisation bevorzugt hätten. Für Sider (Costas 1979:ix) widerspiegelt die LV das neue Interesse an den Fragen der sozialen Gerechtigkeit innerhalb der evangelikalischen Bewegung. Für Gill (1977:87) markiert die LV „einen Wendepunkt im evangelikalen Denken“. In Padillas Urteil (1977a:9) hebt die LV „in bemerkenswerter Weise ... die Trennung zwischen Evangelisation und sozialem Engagement auf“. Er begrüsst ausdrücklich, dass in der Endfassung der LV die Anliegen der RE stärker als in den Entwürfen zum Tragen kommen (:9). Dieser Umstand ist wohl John Stott zu verdanken, der den fünfköpfigen Ausschuss anführte, welcher der LV während des Kongresses ihre endgültige Form gab. Stott hatte zwischen Wheaton und Lausanne eine Wandlung bezüglich seines Missionsverständnisses hin zu einer verstärkten Integration sozialer Verantwortung in den Missionsauftrag durchgemacht. 1975 schrieb er, dass er sich in Wheaton noch zu denen gezählt hatte, die den Missionsauftrag ausschliesslich als Verkündigung verstanden hatten. Dem fügte er hinzu (1975:23):

Today, however, I would express myself differently. It is not just that the commission includes the duty to teach converts everything Jesus had previously commanded

³² Erste Hervorhebung im Original, zweite Hervorhebung durch mich. Beyerhaus' Kritik richtet sich an die lateinamerikanischen RE, die in Melbourne teilgenommen hatten (siehe 3.1.2). Beyerhaus' Zitat stammt aus seinem Vorwort zu Johnstons *Umkämpfte Weltmission*, das auf Deutsch 1984 herausgegeben wurde. Die scharfe Kritik ist wohl auch deshalb erklärbar, weil nur ein Jahr zuvor die RE in Wheaton 1983 ihr auf Transformation ausgerichtetes Missionsverständnis zumindest teilweise in der evangelikalischen Theologie unterbringen konnten (siehe 2.5). Das erklärt möglicherweise auch, warum Beyerhaus den RE vorwirft, dass die kontextuelle Theologie, für die sich die RE aufgeschlossen zeigen, die Bibel von den sozialistisch-politischen Bedingungen her auslege. Die Ineinssetzung von kontextueller Denkweise und sozialistischen Bedingungen ist unsachgemäss und wird von Beyerhaus später selbst präzisiert (siehe 3.1.4).

(Matthew 28.20), and that social responsibility is among the things which Jesus commanded. I now see more clearly that not only the consequences of the commission but the actual commission itself must be understood to include social as well as evangelistic responsibility, unless we are to be guilty of distorting the words of Jesus.

Durch Stotts Wandlung und seine prominente Rolle, die er in Lausanne spielte, wurde er zum Brückenbauer zwischen dem evangelikalen Mainstream und den RE und ermöglichte so die Aufnahme radikaler Elemente in das evangelikale Missionsverständnis.

Lausanne bleibt bis in die Gegenwart der wichtigste Missionskongress der neueren evangelikalen Bewegung. Obschon viele Fragen bezüglich des Verhältnisses von Evangelisation und sozialer Verantwortung offen und in dieser Hinsicht gegensätzliche Standpunkte bestehen blieben (Padilla 1977a:9), gelang die Integration der RE in den theologischen Prozess. „Hätte Lausanne das frühere evangelikale Missionsverständnis, dass Mission allein Evangelisation ist, stärker betont, wäre die Radikale-Jüngerschafts-Gruppe aus dem Prozess ausgeschlossen“ ist Berneburg überzeugt (1997:91). Die Bedeutung von Lausanne liegt unter anderem darin, dass die Evangelikalen erstmals den Versuch unternahmen, das Verhältnis zwischen Evangelisation und sozialem Aufgaben zu klären. Es war nach Lausanne nicht mehr möglich, der sozialen Aktion eine zweitrangige Bedeutung zuzumessen.

Lausanne war die Geburtsstunde des radikalen Evangelikalismus. Seine Vertreter konnten sich während des Kongresses und als dessen Folge als klar erkennbare Gruppe mit theologischem Profil bemerkbar machen, und ihre Anliegen verhallten nicht ungehört. Auf einer Pressekonferenz nach dem Kongress sagte Billy Graham: „Wenn dieser Kongress ein Ergebnis gebracht hat, dann ist es die Erkenntnis, dass wir Evangelikale soziale Verantwortung übernehmen müssen. In kleineren Diskussionsgruppen ist eindringlich erörtert worden, was ‚radikale Jüngerschaft‘ heute bedeutet“ (Gill 1977:88).

Während Evangelikale wie Arthur Johnston Mängel beklagen,³³ wird der Lausanner Kongress von den RE ausnahmslos positiv hervorgehoben. Gill (1977:88-89) ist der Ansicht,

³³ Johnston (1984:20) sagt mit Rückblick auf Lausanne 1974: „Besondere Sorge bereitet dabei in unseren Augen das neue Verständnis des Missionsauftrags der Gemeinde Jesu. Historisch gesehen war die Mission der Gemeinde immer nur die Evangelisation. Der aus Lausanne resultierende Trend scheint eine Synthese mit der ‚holistischen Evangelisation‘ des ÖRK darzustellen, der die Mission der Kirche in einem weiteren Sinn, als Kombination von Evangelisation und sozialer und politischer Aktion, versteht.“ Johnston (:319) ist der Auffassung, dass die ursprüngliche Konzentration der Evangelikalen auf die Evangelisation abgeschwächt wurde und gibt zu bedenken: „Die Evangelisation bleibt für viele der Schwerpunkt der Lausanner Verpflichtung; aber wer

dass Padilla und Escobar „den Kongress auf den richtigen Weg brachten“, obschon es in der Frage des Verhältnisses von Evangelisation und sozialem wie politischem Handeln noch vieles zu klären gibt (:97-100). Padilla (1977a:13) freut sich darüber, dass sich mit der LV „die evangelikale Bewegung gegen ein verkürztes Evangelium und gegen eine verengte Sicht von der Sendung der Kirche gewandt“ hat. Seine Freude darüber, Lausanne habe „die Bedeutung und das Wesen der christlichen Mission geklärt“ (:12), war hingegen verfrüht, wie die weiteren Kongresse zeigen sollten. Costas (1977:138) sah in Lausanne den Anbruch eines neuen Missionszeitalters. Er stellte mit Rückblick auf Lausanne fest, „dass ‚die beherrschende Stellung westlicher Missionen‘ zusehends schwindet“. Diese Feststellung ist für den radikalen Evangelikalismus insofern bedeutsam, als mit der zahlenmässigen Erstarkung der Evangelikalen in der Zwei-Drittel-Welt, in der Folge vermehrt radikale Elemente in die evangelikale Missionstheorie aufgenommen wurden. Kwame Bediako sieht die Entwicklung zwischen Wheaton und Lausanne hauptsächlich als eine Frucht evangelikalen Bemühens aus der Zwei-Drittel-Welt (Bediako 1995:141): „It was increasingly evident that it was through Christians from the Two-Thirds-World that the social implications of the Gospel were being brought to prominence.“ Samuel und Sugden (1986:190) sehen in der LV eine Wasserscheide, was die Frage der sozialen Verantwortung betrifft. Und Escobar (2000b:105) stellte 25 Jahre nach Lausanne zufrieden fest: „Liberated by its missionary thrust from the bonds of sterile fundamentalism, Evangelicalism was able again to rediscover the holistic dimensions of the Christian mission that are clearly presented in the Bible.“

2.2 Der radikale Evangelikalismus im Jahrzehnt nach Lausanne I

Lausanne verhalf dem radikalen Standpunkt zu Legitimität und bildet das historische Rückgrat des radikalen Evangelikalismus. Die RE entwickelten in dem auf Lausanne folgenden Jahrzehnt eine reiche literarische Tätigkeit. Zudem spielten sie in einer Reihe evangelikaler

das soziale und politische Engagement als gleichrangig mit der Evangelisation sieht, wird sich jetzt auf Stotts Referat sowie auf folgende Aussagen der Verpflichtung stützen können: ‚Dennoch bekräftigen wir, dass Evangelisation und soziale wie politische Betätigung gleichermassen zu unserer Pflicht als Christen gehören‘. Man kann zwar mit Fug und Recht sagen, dass eine evangelikale Bindung an die Unfehlbarkeit und Autorität der Heiligen Schrift vorrangig zu Evangelisation und dann auch zu praktischer Nächstenliebe führt. Die Heilige Schrift lehrt offensichtlich beides: die Evangelisation und die soziale und politische Verantwortung. Aber es ist auch möglich, dass ein Abgehen von der wörtlichen Irrtumslosigkeit der Bibel von der Evangelisation als der Mission der Kirche wegführt, zu einem ausschliesslichen Interesse für soziale Angelegenheiten überleitet und dass am Ende nur noch eine rein diesseitige, horizontale Orientierung übrigbleibt.“

Konferenzen eine führende Rolle. Die LV erwies sich dabei als theologischer Orientierungspunkt. Besondere Beachtung fand der Artikel 5 über die soziale Verantwortung. Bereits am ersten Treffen des Lausanne Committee for World Evangelization (=LCWE) in Mexiko City vom 20.-24. Januar 1975 tat sich das Spannungsfeld zwischen Evangelisation und sozialer Verantwortung auf (Steuernagel 1988:173-179), das im Jahrzehnt nach Lausanne zur umstrittenen Frage innerhalb der Lausanner-Bewegung werden sollte. Für viele Evangelikale in der Zwei-Drittel-Welt war Artikel 5 „a very important affirmation for much ministry that evangelicals had been carrying out, especially in the Two-Thirds-World, but had to remain silent about in some quarters lest they be misunderstood as weakening their commitment to sharing the gospel“ (Samuel und Sugden 1999:ix). Der Artikel 5 brachte die sozial gesinnten Evangelikalen der Zwei-Drittel-Welt auf Augenhöhe mit den Evangelikalen des Westens, die sich ihrerseits auf Artikel 6 berufen konnten. Die radikale Position war in der Folge nicht unbestritten, hatte sich aber einen legitimen Platz in der evangelikalen Gemeinschaft erworben.

Es war jedoch nicht nur der Artikel 5 über die soziale Verantwortung, der weit reichende Beachtung fand. Bediako (1995:143-144) weist darauf hin, dass auch der Artikel 10 über Evangelisation und Kultur nachhaltige Auswirkungen zeigte.³⁴ Nach Bediako endete mit diesem Artikel die missiologische Dominanz des Westens (:143): „Thus in the evangelical theology of mission too, a Western value-setting for the apprehension as well as the expression of the Christian faith has now effectively ended.“ Als ebenso wichtig erachtet Bediako, dass als Folge von Lausanne die Polarisierung zwischen Evangelikalen und Ökumenikern entschärft werden konnte (:143-144):

³⁴ Artikel 10 „Evangelisation und Kultur“ lautet: „Die Entwicklung von Strategien zur Weltevangalisation erfordern bei der Wahl der Methoden Einfallsreichtum. Mit Gottes Hilfe werden Gemeinden entstehen, die in Jesus Christus fest gegründet und eng mit ihrer kulturellen Umwelt verbunden sind. Jede Kultur muss immer wieder von der Schrift her geprüft und beurteilt werden. Weil der Mensch Gottes Schöpfung ist, birgt seine Kultur Schönheit und Güte in reichem Masse. Weil er aber gefallen ist, wurde alles durch Sünde befleckt. Manches geriet unter dämonischen Einfluss. Das Evangelium gibt keiner Kultur den Vorrang, sondern beurteilt alle Kulturen nach seinem eigenen Massstab der Wahrheit und Gerechtigkeit und erhebt absolute ethische Forderungen gegenüber jeder Kultur. Missionen haben allzu oft mit dem Evangelium eine fremde Kultur exportiert, und Gemeinden waren mitunter mehr an eine Kultur als an die Schrift gebunden. Evangelisten Christi müssen demütig danach trachten, sich selbst zu verleugnen, ohne ihre Persönlichkeit preiszugeben, um Diener anderer werden zu können. Die Gemeinden sollen Kultur umgestalten und bereichern, damit Gott verherrlicht wird.“

As a result of the historical development of the evangelical missionary theology after Lausanne, not only has the significance of the Two-Thirds-World contribution been confirmed but also a situation has now arisen in which the polarised categories, 'ecumenical' and 'evangelical', have become increasingly perceived as misleading precisely because of the Two-Thirds-World impact. The emergence of Evangelical mission theologians from the Two-Thirds-World with clearly ecumenical sympathies has ensured that there is now an 'overlap' of traditions. This is an overlap between the evangelical and ecumenical traditions, in which 'many in the ecumenical tradition have been struggling to recapture proclamation, invitation evangelism and the call to conversion and many in the evangelical tradition have also been struggling to recapture biblical and prophetic mandate for justice ... a movement for integral evangelism.'³⁵

Durch die evangelikalen Theologen der Zwei-Drittel-Welt hat also eine Befruchtung zwischen der evangelikalen und der ökumenischen Theologie stattgefunden. Die ökumenische Position hat die Evangelikalen herausgefordert, sich auf die sozialen Probleme einzulassen, und die Evangelikalen der Zwei-Drittel-Welt haben die Ökumeniker zu einer Rückbesinnung auf die Bedeutung der Evangelisation und dem Ruf zum Glauben angespornt. Bediako weist darauf hin, dass damit keine Verschmelzung der evangelikalen und der ökumenischen Tradition stattgefunden hat (:144):

It is equally important to realise that this 'movement' 'has not been a convergence of these two traditions'. Rather, it has occurred as Christians in the Two-Thirds-World, freed from the polarisations between evangelical and ecumenical in the West, as well as the uneasy Western conscience about the 'spiritualisation' or 'secularisation' of the Gospel, have read the Bible and sought to communicate the Gospel from perspectives that take their cultural and social contexts seriously.³⁶

Bediakos Feststellung zeigt einen wichtigen Unterschied zwischen den Evangelikalen im Westen und denen der Zwei-Drittel-Welt auf: Während sich die Evangelikalen im Westen zur zögernd auf die sozialetische Herausforderung eingelassen haben und die Polarisierung zwischen Evangelikalen und Ökumenikern nach wie vor besteht, haben die Evangelikalen in Lateinamerika, Asien und Afrika die sozialetische Aufgabe in ihr Missionsverständnis integriert und kennen die Polarisierung zwischen dem evangelikalen und dem ökumenischen Standpunkt so nicht. Es kann festgestellt werden, dass die Evangelikalen in der Zwei-Drittel-Welt weithin eine radikale Theologie vertreten. Dieser Umstand muss von den Evangelika-

³⁵ Das Zitat im Zitat bezieht sich gemäss Bediako auf Samuel und Hauser (Hg.), *Proclaiming Christ in Christ's Way – Studies in Integral Evangelism*, 13-14.

³⁶ Bediako gibt keine Quelle für dieses Zitat im Zitat an.

len im Westen endlich wahrgenommen werden und soll in den nächsten Abschnitten an einigen Beispielen und Konferenzen nachgezeichnet werden.

2.2.1 Lateinamerika

Lausanne war nicht nur die Geburtsstunde des radikalen Evangelikalismus als historisch fassbares Phänomen, sondern auch ein wichtiger Katalysator für eine eigenständige evangelikale Theologie der Zwei-Drittel-Welt. Auslösendes Moment waren die beiden Vorträge der Lateinamerikaner Escobar und Padilla in Lausanne. In Lateinamerika hatte sich schon vor Lausanne eine radikale evangelikale Theologie zu Wort gemeldet, und so ist es nicht erstaunlich, dass mit dem Rückenwind von Lausanne diese Theologie sich in Lateinamerika bald etablierte. Ein Beispiel dafür ist CLADE II.

Auf dem Zweiten Lateinamerikanischen Kongress über Evangelisation (CLADE II) in Lima vom 31. Oktober bis 8. November 1979 versammelten sich 260 lateinamerikanische Evangelikale, um über die evangelistische Aufgabe nachzudenken. Der Kongress verstand sich als Weiterführung des Geistes von Lausanne in einem lateinamerikanischen Kontext. In dem als „Lima Letter“ bekannt gewordenen Brief an die Gemeinden in Lateinamerika wurde die LV mit ausdrücklichen Worten bestätigt (LIMA LETTER 1979:15):

Our desire was to examine our mission, submitting ourselves to the supreme authority of the Holy Scripture, to the sovereign guidance of the Holy Spirit, and to the Lordship of Jesus Christ, within an atmosphere of fraternal love. In this spirit we reaffirm our adherence to the Declaration of the First Latin American Congress on Evangelization and to the Covenant of the International Congress on Evangelization held at Lausanne, Switzerland, in July, 1974.

Der Brief drückt die Freude darüber aus, dass das Volk Gottes bezüglich der Bedeutung der radikalen Jüngerschaft gewachsen ist: „The people of God have been growing in their comprehension of the significance of radical discipleship in a world characterized by constant, suddden changes“ (:16). Nach Steuernagel (1988:225-226), der CLADE II als „aggressively Latin American, but consistently evangelical“ charakterisiert, führte der Kongress zu einem Bruch mit vielen konservativen latein- und nordamerikanischen Evangelikalen, die den radikalen Weg von Lima nicht beschreiten wollten. Der Lima Letter selbst reflektiert die von Steuernagel postulierte Aggressivität allerdings nicht (LIMA LETTER:15-16):

We are deeply grateful to God for our Evangelical heritage and for the endeavours and sacrifices made by the poineers, both national and foreign. We have determined to renew our commitment of loyalty to the Gospel and of faithfulness to the task of evangelizing in the context of Latin America. At the same time we feel that we must

respond to the missionary challenge represented on our world-wide scale by those millions of people who do not know Jesus Christ as Lord and Saviour. We have heard the Word of God, who speaks to us and who also hears the cry of those who suffer. We have lifted up our eyes to our own continent and have seen the drama and the tragedy that our people are living through in this moment of spiritual unrest, religious confusion, moral corruption, and social and political convulsion. We have heard the cry of those who hunger and thirst after righteousness, of those whose most basic needs are not being met, of the marginalized ethnic groups, of broken families, of women denied the exercise of their natural rights, of youth dedicated to vice or forced into violence, of children who suffer from hunger, abandonment, ignorance and exploitation.

Der Lima Letter enthält marginale Gemeinsamkeiten mit den Verlautbarungen der zweiten Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellin 1969. Die befreiungstheologischen Bischöfe in Medellin hatten den Wandel in Lateinamerika „als augenscheinliches Zeichen des Geistes“ interpretiert (Greinacher 1985:26) – die Evangelikalen in Lima sprachen davon, dass der Geist Gottes in Lateinamerika kraftvoll wirkt (Padilla und Sugden 1985:16). In Medellin glaubte man „die Vorzeichen der schmerzhaften Geburt einer neuen Zivilisation“ wahrnehmen zu können (Greinacher 1985:26) – in Lima wurde der Hoffnung Ausdruck verliehen, dass Gott sein Volk so segne, dass ein Vorgeschmack des vollendeten Reiches Gottes wahrnehmbar werde (Padilla und Sugden 1985:16). Im selben Jahr, in dem CLADE II stattfand, bekräftigten die lateinamerikanischen Befreiungstheologen in Puebla die Position von Medellin. Medellin und Puebla einerseits und Lima andererseits sind Ausdruck des erstarkten theologischen Selbstbewusstseins Lateinamerikas im ausgehenden 20. Jahrhundert und Beweis für die Bereitschaft radikal gesinnter Evangelikaler, auf andere theologische Positionen zu hören und die Fähigkeit, Erkenntnisse aus ihnen in das eigene theologische Paradigma zu integrieren.

2.2.2 Asien

Von Lausanne gingen auch Impulse nach Asien. Sugden (1997:193) hat gezeigt, dass der Inder Vinay Samuel die Evangelikalen der Zwei-Drittel-Welt ermutigte, die Impulse von Escobar und Padilla aufzunehmen und eine asiatische evangelikale Theologie zu entwickeln:

Samuel has encouraged TTW Christians to develop their own theology and mission practice in their own context. Within the time frame of our study (1974-83) the issue of context was first put on the evangelical agenda by René Padilla and Samuel Escobar. At the Lausanne Congress in 1974 their papers established that the context of the evangelist and the people to whom the gospel was being addressed was of crucial importance. The Lausanne Covenant limited this concern to questions of the application of the gospel in social concern. It did not embrace the radical implications of Padilla and Escobar that the context affected the very formulation of the gospel. Samuel's contribution has been to encourage other TTW theologians to think further along the

lines outlined by Padilla and Escobar; not to articulate strategies to apply an already formulated gospel but to formulate theology in their own contexts; to put into practice the insight that to understand the gospel properly we need to understand the context in which the gospel is to be shared.

Samuel und Sugden ermutigten die Evangelikalen Asiens, eine eigenständige, aus ihrem Kontext hervorgehende Theologie zu entwickeln. Die Kirche in Asien kann nur dann authentisch christlich sein, wenn sie authentisch asiatisch ist (Samuel und Sugden 1980:50-51). Damit die Kirche Asiens eine authentische asiatische Kultur entwickeln kann, muss sie erstens einen Bezug zu den alten asiatischen Kulturen schaffen, sonst bleibt ihre Botschaft bedeutungslos (:50). Sie muss zweitens involviert werden in die Fragen und Entscheidungen, welche relevant für das Problem der Armut sind (:50-51). Und sie muss drittens Wege finden zu einer Partnerschaft von Gleichheit und gegenseitigem Respekt mit der Kirche des Westens (:51). Samuels und Sugdens Forderungen stehen für den Entschluss der radikalen Theologen, Kontextualisierung nicht als Anwendung eines vorgegebenen westlichen Verständnisses des Evangeliums zu betreiben, sondern sich auf die kulturellen, religiösen, sozialen und geschichtlichen Bedingungen einzulassen, welche den Kontext formen, in dem das Evangelium verkündigt wird, und aus dieser Begegnung heraus das Evangelium zu verstehen und zu verkünden.

Im Zuge der Artikel 5 und 10 der LV wurden von den Evangelikalen in der Zwei-Drittel-Welt unter Anregung radikaler Theologen eifrig kulturelle und soziale Aspekte des Evangeliums diskutiert. Ein Ausdruck des wachsenden Interesses der Evangelikalen an sozialen Fragen spiegelt sich in der All India Conference on Evangelical Social Action vom 2.-5. Oktober 1979 in Madras wieder, zu der indische Evangelikale gerufen waren. Die „Madras Declaration of Evangelical Social Action India“ ist ein Dokument, das die Entstehung einer radikalen Theologie im Zuge von Lausanne deutlich zum Ausdruck bringt. Zuerst werden die sich verschlimmernden gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Zustände Indiens beklagt. Danach treten drei Themen als Ausdruck radikaler Theologie in den Vordergrund.

Erstens wird vom Alten Testament und dem Gesamtwerk Christi her das Eintreten für soziale Gerechtigkeit begründet. Es steht eine für die sozialen Probleme Indiens relevante Christologie im Vordergrund, und das Geschehen am Kreuz wird nicht soteriologisch, sondern soziologisch gedeutet (MADRAS DECLARATION 1979:2):

Wir bekennen, dass Gerechtigkeit und Liebe Grundzüge des Wesens Gottes sind. Gott offenbarte sich in historischen Taten der Befreiung seines Volkes aus der Sklaverei, in der Zerstörung der ungerechten Königreiche Samaria und Juda und zuletzt in Jesus, seinem Sohn. Jesu Auftrag, Menschen aus ungerechten Beziehungen zu befreien und heile Beziehungen zwischen Gott und Mensch und den Menschen untereinander zu schaffen, gipfelte in seiner Zurückweisung und seinem Tod. Seine Auferweckung bekräftigt, dass das Kreuz Gottes Gerechtigkeit aufrichtet und dass Jesu Wiederkunft vollkommene Gerechtigkeit schaffen wird.

Zweitens wird ein klares Bekenntnis zum sozial-politischen Handeln abgelegt. Dieses wird mit der Pflicht des Christen zur Liebe begründet. Damit wird deutlich, dass die Integration politischen Handelns in den Missionsauftrag noch nicht in Sicht war. Vielmehr wird entlang der Linien der LV das politische Handeln der christlichen Pflicht im Allgemeinen zugeordnet (:2):

Wir bekennen, dass Gott Menschen herausruft, die er in der Gemeinschaft seines Reiches zusammenschliesst. Sie sind aufgerufen, seine Liebe und Gerechtigkeit in ihren wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Beziehungen zum Ausdruck zu bringen und Werkzeuge seines Handelns in der Gesellschaft zu sein. Wir danken Gott, dass in unserem Land soziales Handeln und Evangelisation Hand in Hand gingen in ganz unterschiedlicher Art und Weise und mit vielfältigen Ergebnissen. Wir danken Gott für unser evangelikales Erbe, das von uns fordert, in jeder Situation erneut auf das Wort Gottes zu hören.

Drittens werden die strukturellen Verwerfungen der Gesellschaft beklagt und die Verpflichtung auf sich genommen, sich für gerechte Strukturen einzusetzen (:2-3):

Gottes Wort ruft uns auf zu erkennen ... dass Gottes Gerichtsworte auch für strukturelle Sünde wie Armut und Ungerechtigkeit gilt. Wir aber sahen Sünde nur als persönliche, geistliche und moralische Rebellion gegen Gott oder als einzelne Verfehlungen und Verbrechen. Dafür tun wir Busse und verpflichten uns, üble und ungerechte Strukturen zu bekämpfen, indem wir für Wahrheit und Gerechtigkeit eintreten und die Mitwirkung an Strukturen und Gesetzen verweigern, die unserer Ansicht nach Ungerechtigkeit fördern ... Gottes Wort ruft uns auf zu erkennen ... dass Gott die Absicht hat, unter uns seine Herrschaft aufzurichten. Wir aber haben die Errichtung der Herrschaft Gottes oft darauf beschränkt, dass Gott einzelnen ein neues Leben schenkt und Elend lindert. Dafür tun wir Busse und verpflichten uns, der christlichen Gemeinde zu helfen, beispielhafte Strukturen der Gerechtigkeit zu schaffen.

Die soziologische Deutung des Todes und der Auferstehung Jesu, die Bekräftigung der Pflicht zum politischen Handeln und die Betonung der strukturellen Sünde sind radikale Kernpositionen. Die RE hatten begonnen, den missionstheologischen Trend der Evangelikalen in der Zwei-Drittel-Welt zu setzen. Allerdings scheint die Madras Declaration radika-

ler zu sein als es die evangelikale Theologie der Zwei-Drittel-Welt zu jener Zeit im Allgemeinen war. Das zeigt sich an der Sixth Asia Theological Consultation in Seoul vom 23.-31. August 1982 unter dem Thema „Theology and the Bible in Context“ an der 50 Delegierte und 33 Beobachter aus Asien, Afrika, Lateinamerika, der Karibik und den pazifischen Inseln teilnahmen. Die Konferenz wurde von der Asia Theological Association, der Theological Commission of the Association of Evangelicals in Africa und Madagaskar und der Latin American Theological Fraternity organisiert und von der WEA mit finanziert. Die Referate und die Deklarationen der Konferenz sind im Sammelband *The Bible and Theology in Asian Contexts* veröffentlicht worden. Die Deklaration „The Bible and Theology in Asia Today: Declaration of the Sixth Asia Theological Association Theological Consultation“ und die „Seoul Declaration: Towards an Evangelical Theology for the Third World“ sind zurückhaltender als es die Theologie der RE zu jener Zeit war. So wird in der Deklaration „The Bible and Theology in Asia Today“ die kontextuelle Theologie sehr kritisch beurteilt, die bei den RE günstiger bewertet wird; die biblische Wahrheit wird als gegeben betrachtet, während Samuel und Sugden in ihrem Referat in Seoul auf die Rede zeitlos gültiger Wahrheit unabhängig vom Kontext verzichten wollten (siehe Samuel und Sugden 1984), und die Kultur wird negativer beurteilt als im radikalen Evangelikalismus üblich. Radikale Hauptvertreter in Seoul waren Vinay Samuel, Chris Sugden, Samuel Escobar, René Padilla und Valdir Steuernagel. Diese Tatsache kann als Aufweis dafür gelten, dass die RE in der Entwicklung einer eigenständigen evangelikalen Theologie der Zwei-Drittel-Welt eine Vorreiterrolle spielten, bewegte sich die evangelikale Theologie der Zwei-Drittel-Welt in der Folge doch noch stärker auf die radikale Position zu.

2.2.3 Afrika

Die in Lausanne vermittelten radikalen Impulse wurden nicht zuletzt in Afrika aufgenommen. Ausdruck dafür ist die Pan African Christian Leadership Assembly und die aus ihr hervorgegangene Bewegung. Vom 9.-20. Dezember 1976 versammelten sich 737 christliche Führungskräfte aus 48 afrikanischen Ländern zur Pan African Christian Leadership Assembly (PACLA) in Nairobi.³⁷ Nebst Theologen waren auch Fachleute aus Wirtschaft, Politik und anderen Gebieten vertreten. Unter den zahlreichen Rednern waren auch Nicht-Afrikaner wie Billy Graham, John Stott, Tom Houston und René Padilla. Obwohl PACLA ein evangelikaler Kongress war, gehörten auch ökumenische Vertreter wie John Mbiti und

³⁷ Die Initiative zu PACLA ging von der evangelikalen Organisation Africa Enterprise (AE) aus.

John Gatu zu den Rednern. Prominentester radikaler Redner war René Padilla mit vier Referaten.³⁸ Das Ziel des Kongresses war, afrikanische Führungskräfte zu sammeln, um so den Anstoss zu einem Netzwerk der Gemeinschaft und des gegenseitigen Verständnisses zu geben. Damit wollte man klären, welchen Beitrag die afrikanischen Kirchen für Afrika und den weltweiten Leib Christi leisten konnten (PACLA Aims 1979:656). PACLA ist ein Ausdruck für das im Jahrzehnt nach Lausanne gesteigerte Bewusstsein der Evangelikalen Afrikas, *afrikanische* Antworten auf die sozialen Probleme des Kontinents zu finden. Wie Kapteina (2001:37) aufgezeigt hat, waren dafür drei Gründe massgebend:

Erstens waren die Nöte Afrikas dringend und verlangten nach einer Antwort. Die afrikanischen Evangelikalen stellten sich dieser Herausforderung und begannen, sich verstärkt Gedanken über eine für den afrikanischen Kontext relevante Evangelisation zu machen (:33).

Zweitens ermutigte das in Lausanne diskutierte ganzheitliche Missionsverständnis die Evangelikalen Afrikas, sich mehr mit der sozialen Dimension des Evangeliums im Kontext Afrikas auseinander zu setzen. Padillas Vortrag in Lausanne inspirierte besonders die afrikanischen Teilnehmer, so dass Kapteina folgert, dass die Anfänge einer eigenen evangelikalen Identität der Theologen aus der Zwei-Drittel-Welt unter anderem auf Padillas Wirken in Lausanne zurückgeführt werden können (:149). Lausanne gab den Evangelikalen Afrikas einen der Anstösse für einen panafrikanischen Missionskongress. Den Leitern von AE gelang es in Lausanne, „45 der ca. 460 afrikanischen Delegierten für einen informellen Gedankenaustausch zusammenzurufen und für PACLA zu gewinnen. Festo Kivengere und Michael Cassidy wurden mit den Vorbereitungstreffen beauftragt. Die Versammlungen der Lausanner Konferenz hatten die afrikanischen Teilnehmer darin bestärkt, die Evangelisation in Afrika voranzutreiben, aber diesmal durch Afrikaner, auf afrikanische Art und bezogen auf aktuelle Nöte, Fragen und Herausforderungen dieses Kontinents“ (:112).

Drittens war der soziale Einsatz „ein Teil des Erbes der Evangelikalen Missionen selbst, die sich mit ihrem sozialdiakonischen Einsatz in Krankenhäusern, Schulen und landwirtschaftlichen Projekten sehen lassen konnten“ (:37). Dieses Erbe führte zusammen mit dem in Lau-

³⁸ 1) Mit dem Vortrag „Unity, Diversity and Truth“ (Padilla 1978a), in dem es um die Einheit der Kirche geht und wie sich die Frage der Wahrheit dazu verhält. 2) „The Class Struggle“ (Padilla 1978b), in welchem Padilla den marxistischen Klassenkampf darstellt und zeigt, wie das Evangelium über diesen hinausgeht. 3) „Marxism and Christianity“ (Padilla 1978c), der eine Analyse und Beurteilung des Marxismus aus biblischer Sicht enthält. 4) „Liberation Theology“ (Padilla 1978d), in dem er die Befreiungstheologie kritisiert und festhält, was von ihr gelernt werden kann.

sanne formulierten ganzheitlichen Missionsverständnis zu einer verstärkten Beachtung des sozial-politischen Engagements der Evangelikalen Afrikas.

PACLA war ein für den afrikanischen Kontinent wichtiger Kongress und seine Wirkung auf theologischer, kirchlicher und organisatorischer Ebene beträchtlich:

Auf der theologischen Ebene beschäftigten sich die afrikanischen Evangelikalen erstmals gründlich mit der Bedeutung des Evangeliums für das heutige Afrika. Die Theologen PAC-LAs „suchten primär nach Gegenwartsrelevanz der christlichen Verkündigung und konzentrierten sich daher mehr auf die Identitätsthematik des modernen Afrikaners. Sie wollten mit der Übersetzungsaufgabe der Theologie ernst machen und widmeten daher Themen kontextueller Theologie einen weiten Raum ... [Es] fand eine erste theologische Einbeziehung der inneren und äusseren Umwelterfahrung des modernen Afrikaners in die Afrikanische Evangelikale Theologie statt“ (Kapteina 2001:125-126).

Auf der kirchlichen Ebene ermöglichte PACLA einen intensiven und konstruktiven Austausch von ökumenischen und evangelikalen Positionen (:119). Es zeigte sich, dass die Evangelikalen Afrikas mehr den RE mit ihrer Offenheit für die ökumenische Begegnung gleichen als den Evangelikalen im Westen, wo die ökumenische Theologie zum Teil heftig bekämpft wird.

Auf der organisatorischen Ebene führte PACLA zu zahlreichen Folgekongressen und sorgte so dafür, dass die Dynamik von Nairobi erhalten blieb und die Entwicklung einer genuin afrikanischen evangelikalen Theologie vorangetrieben wurde (:112-113). Einer der Wegweisenden Folgekongresse war die South African Christian Leadership Assembly (SACLA) vom 5.-15. Juli 1979 in Pretoria mit 5000 Teilnehmern. Auf diesem Kongress „sollten soziale Probleme, Versöhnung mit Gott und untereinander, Erneuerung durch den Heiligen Geist und Evangelisation auf biblischer Grundlage neu bedacht und miteinander verbunden werden“ (:186). Vor allem wollte man ein Zeichen setzen und rassische und theologische Schranken überwinden. Zu den Rednern gehörten Persönlichkeiten wie Desmond Tutu, David Bosch, Michael Cassidy und Orlando Costas.

Costas sprach zum Thema „Contextualization and Incarnation“. Von der Inkarnation Christi her skizzierte er eine für den Kontext von Armut und Unterdrückung relevante Christologie und legte dar (Adeyemo 1979:5-6):

No longer can we think of God as an abstract being, removed from human experience, faceless and personally unidentifiable. God has a new name; it is Jesus Christus. He has an identity: that of the carpenter from Nazareth and the prophet from Galilee who

suffered death on a cross, between two thieves, for the sins of the world and who broke the chains of death by rising from the grave ... Christ today is a black Southern African, a poor Latin American, a sea-wavering Vietnamese, a homeless Palestinian, a persecuted Russian Jew, an orphan and homeless child, a humiliated female person. He is all of these things because He is the true man, the man for others, the God of the oppressed ... For centuries he has been identified with Western symbols and categories. He has been thought of either as a white saviour, the great European conquistador, the justifier of the rich and powerful or the soother of the guilt-ridden conscience of oppressors. Therefore, it should not be a shock to us to hear it said that Christ is black or brown, persecuted and poor.

Dieser Christus müsse in der Situation des Leidens inkarniert werden, so dass Transformation stattfinden könne: „To incarnate Christ in our respective situations of oppression, the Church, collectively and through its members must become immersed in them and work for their transformation, for Christ did not come into the world to leave things as they were but rather to bring a new order of life“ (:6).

Die Beiträge von SACLA zeigten, „dass SACLA, wenn auch nicht im Programm für die Konferenz eingeplant, dennoch alle Teilnehmer dafür sensibilisiert hatte, dass die Glaubwürdigkeit des evangelikalen Zeugnisses in Mission und Theologie von seiner öffentlichen Stellungnahme zur sozialpolitischen Situation Südafrikas abhing. SACLA hatte Zeichen gesetzt für die Richtung, in die die Evangelikalen zu gehen hatten“ (:188).

PACLA und SACLA zeigen deutlich, dass die lateinamerikanischen Impulse von Lausanne aufgenommen und für den afrikanischen Kontext fruchtbar gemacht wurden. Obschon die lateinamerikanischen Evangelikalen stärker zum sozial-politischen Engagement drängten, standen auch in Afrika zunehmend radikale Anliegen auf der Tagesagenda der Evangelikalen. Dafür war nebst den genannten Gründen auch der Umstand verantwortlich, dass man in Afrika seit den 1960er Jahren stark mit der theologischen Interpretation und Rehabilitation der vor-christlichen afrikanischen Stammesreligionen beschäftigt war (Bediako 1992:177). Bediako (2004:49) fasst diese Entwicklung wie folgt zusammen:

It is not well-known that two distinct trends emerged in African Christian thought in the post-independence and post-missionary era, from the late 1950s to the late 1980s. The one was the theological dimension to the struggle for the social and political transformation of the conditions of inequality and oppression in South Africa. This produced Black theology, a theology of liberation in the African setting and in response to the particular circumstances of southern Africa. The other was the theological exploration into the indigenous cultures of African peoples, with particular stress on their pre-Christian (and also pre-Islamic) religious traditions. This trend was more closely associated with the rest of tropical Africa, where political independence took away a direct experience of the socio-political pressures that produced Black theology in South Afri-

ca. Here the broad aim was to achieve integration between the African pre-Christian religious experience and African Christian commitment in ways that would ensure the integrity of the African Christian identity and selfhood.

2.2.4 Der Westen

Auch in der westlichen Welt setzten sich die Evangelikalen nach Lausanne verstärkt mit sozialen Fragen auseinander. Die International Consultation on Simple Lifestyle in Hoddesdon bei London vom 17.-21. März 1980 sollte ein starker und innerhalb der evangelikalen Bewegung nicht widerspruchslös hingenommener Vorstoß der RE werden. Unmittelbar vor der Konferenz trat am gleichen Ort die Arbeitsgruppe „Ethik und Gesellschaft“ der World Evangelical Alliance³⁹ (=WEA) unter der Leitung von Ronald Sider zur Consultation on the Theology of Development zusammen. Dies geschah aus dem Bewusstsein heraus, dass in Lausanne die soziale Frage zwar aufgegriffen worden war, dass es aber an einer geschlossenen theologischen Entwicklung fehlte, die sich mit den Fragen der strukturellen Veränderung befasste, welche die Theologie der Befreiung aufgebracht hatte (Samuel und Sugden 1981:50). Die Konsultation über den einfachen Lebensstil wurde von John Stott und Ronald Sider geleitet und stand unter dem Patronat der WEA und der Lausanner Bewegung. Drei der sieben zentralen Referate wurden von radikalen Vertretern gehalten. Sider (1982b:26) rief die Christen im reichen Norden dazu auf, weniger für sich zu brauchen, damit mehr für das Werk der Evangelisation übrig bleibt. Die strukturellen Ursachen der weltweiten Armut müssten angegangen werden (:27-28). Samuel und Sugden entwickelten in einem Überblick über das Alte Testament eine Perspektive für einen gerechten Lebensstil, in dem Israel als Modell für heutiges Handeln dient (1982:42-53). Und Padilla (1982:54-66) ging vom Neuen Testament aus und betonte, dass Armut keine Ideal, sondern ein zu bekämpfendes Übel sei.

Die Hoddesdon-Verpflichtung „An Evangelical Commitment to Simple Lifestyle“ (=HV) geht vom Artikel 9 der LV über die Dringlichkeit der evangelistischen Aufgabe aus. In der Einleitung zum Konferenzband weisen Stott und Sider darauf hin, dass der Sinn des zweijährigen Vorbereitungsprozesses sowie der Konferenz darin bestand, das Thema des einfachen Lebensstils in Bezug zu Evangelisation, Hilfsaktion und Gerechtigkeit zu studieren, da diese im Artikel 9 der LV erwähnt werden.⁴⁰ Die HV befasst sich mit Themen wie Verwalter-

³⁹ Damals noch World Evangelical Fellowship

⁴⁰ Der Konferenzbericht erschien unter dem Titel *Lifestyle in the Eighties. An Evangelical Commitment to Simple Lifestyle* (1982) und wurde von Ronald Sider herausgegeben.

schaft, Reichtum und Armut, Entwicklung und einfachem Lebensstil. Darüber hinaus enthält sie radikale Statements zu Themen wie Umweltzerstörung, Gerechtigkeit und Politik. Zwar wird der Evangelisation in Artikel 8 hohe Priorität zugeschrieben, doch schon in Artikel 7 wird dazu aufgerufen, am politischen Prozess teilzunehmen, da nur strukturelle Veränderungen Probleme wie Armut und Ungerechtigkeit lösen könnten. Die Reihenfolge der Artikel und Themen dürfte nicht zufällig sein. Im Vordergrund der HV steht nicht die evangelistische Aufgabe, sondern die sozioethische Implikation des Missionsauftrags aus radikaler Perspektive. Die HV geht weit über das Thema des einfachen Lebensstils hinaus und liest sich stellenweise wie ein Manifest radikaler evangelikaler Theologie.⁴¹ Die Reaktionen auf den radikalen Vorstoss von Hoddesdon blieben nicht aus. Laut Steuernagel nahm selbst Stott die Verpflichtung äusserst reserviert zur Kenntnis (Berneburg 1997:101; Steuernagel 1988:184), doch er verteidigte sie später als ausgewogen (Stott 1996:xviii). Die Leitung der Lausanner Bewegung war über das Ergebnis von Hoddesdon bestürzt und liess vernehmen, man teile nicht alle dort gemachten Äusserungen (Berneburg 1997:101).

Der Vergleich zwischen Lateinamerika, Asien und Afrika einerseits und dem Westen andererseits zeigt, dass in den unmittelbar auf Lausanne folgenden Jahren die evangelikale Theologie in der Zwei-Drittel-Welt sich auf eine radikale Position zubewegte, während man im Westen dieser Entwicklung abwartend bis ablehnend gegenüberstand. Die radikalen Impulse von Lausanne hatten eine unumkehrbare Entwicklung innerhalb der evangelikalen Bewegung in Richtung einer vermehrten Beschäftigung mit sozial-politischen Fragen und deren Einbezug in die Missionstheorie in Gang gesetzt. Das Vorpreschen der RE in dieser Hinsicht, die Reserviertheit im Westen, sowie die scheinbare Untätigkeit des LKWE in dieser Frage sollte am Weltevangelisationskongress in Pattaya 1980 eine Konfrontation verschiedener Standpunkte provozieren, welche die evangelikale Gemeinschaft zu zerreißen drohte.⁴²

2.2.5 Literarische Tätigkeit

Der Aufbruch der RE im Jahrzehnt nach Lausanne zeigt sich nicht nur in ihrer Präsenz an evangelikalen Kongressen, sondern auch in einer reichen literarischen Tätigkeit. 1977 erschien Siders *Rich Christians in an Age of Hunger*, das zu einem Standardwerk radikaler Theologie avancierte. Sider befasst sich darin mit dem Problem der Armut, ihren Ursachen

⁴¹ So erinnern Artikel 4 und 9 stark an Siders *Rich Christians in an Age of Hunger* (1997c:283; 287-288).

⁴² Siehe Punkt 2.3

und ihrer Überwindung, und versucht, eine biblische Perspektive für den Umgang mit den gegenwärtigen sozialemischen Problemen aufzuzeigen.⁴³ Während das Buch im angelsächsischen Raum stark beachtet wurde, konnte sich die deutsche Übersetzung *Der Weg durchs Nadelöhr* (1978) nicht durchsetzen und geriet schnell in Vergessenheit. 1980 erschien *Bring forth Justice* von Waldron Scott, dem damaligen Generalsekretär der WEA. Scott stellt die These auf, dass Mission die Wiederherstellung von Gerechtigkeit zum Ziel hat (1980:xv-xvi). Scott gelangte nach eigenen Angaben durch die Begegnung mit Christen aus der Zwei-Drittel-Welt zu seinem holistischen Missionsverständnis (:xxii-xxiii). Weitere Werke aus radikaler Feder waren *Jesus und die Gewalt* (Sider engl. 1979/deutsch 1982), *Radikale Nachfolge* (Sugden 1981/1983), *Bekehrung zum Leben* (Wallis 1981/1983), *Wiederbelebung* (Wallis 1983/1984), *The Church and its Mission. A Shattering Critique from the Third World* (Costas 1974), *The Integrity of Mission* (Costas 1979) und *Christ outside the Gate* (Costas 1982).

Die zahlreichen Veröffentlichungen radikaler Theologen demonstrieren das Bemühen aufzuzeigen, was der in Lausanne bekannt gewordene Begriff der radikalen Jüngerschaft bedeutet und was seine Vertreter unter dem erweiterten Missionsbegriff verstehen. Themen wie Armut, Hunger, Gewaltlosigkeit, Rassismus und wirtschaftliche Ungerechtigkeit wurden am ausführlichsten erörtert. Im Jahrzehnt nach Lausanne entwickelte sich die radikale Theologie zu einem eigenständigen evangelikalen Standpunkt. Sie verstand es, das evangelikale Erbe aus dem Westen aufzunehmen und es im Kontext der Zwei-Drittel-Welt zu inkarnieren, so dass eine echte Kontextualisierung des Evangeliums entstand, die sowohl dem Evangelium gemäss als auch für den Kontext relevant ist. Repräsentativ für diese Entwicklung ist Padillas Beitrag „The Contextualization of the Gospel“, der 1985 in seinem Sammelband *Mission Between the Times* erschien. Padilla tritt in dem genannten Beitrag dafür ein, dass das Evangelium im Kontext, in dem es verkündigt wird, inkarniert werden muss. Insbesondere plädiert er für die theologische Reflexion des Evangeliums im Kontext der Zwei-Drittel-Welt. Padilla legt seine Ausführungen in drei Schritten dar:

Erstens befasst er sich mit dem Verhältnis von Evangelium und Kultur. Es genügt nicht, dass sich der Ausleger der exegetischen Werkzeuge bedient, die ihm die Theologie zur Verfügung stellt, um die Bedeutung des Evangeliums angemessen zum Ausdruck zu bringen. Es

⁴³ Nach eigenen Angaben (Sider 2003:1) schrieb Sider das Buch, um die Realität von Armut, Gottes Anliegen für die Armen und das tatsächliche Verhalten der Christen zur Armut nebeneinander zu stellen.

muss berücksichtigt werden, dass das Verständnis der Heiligen Schrift durch die Einstellung des Auslegers zu Gott, durch die kirchliche Tradition, in welcher er steht und durch den eigenen kulturellen Hintergrund bestimmt wird (Padilla 1985b:86-87), denn „God’s Word reaches him [den Ausleger] in terms of his own culture or it does not reach him at all“ (:87). Die Kultur kann sowohl Hindernis als auch Chance für das Evangelium sein. Das Hindernis der Kultur besteht darin, dass keine Kultur völlig dem Evangelium entspricht und deshalb das Evangelium in einer bestimmten Kultur nie ganz inkarniert und verstanden werden kann (:88). Die Chance der Kultur besteht darin, dass jede Kultur einen bestimmten Ansatz mit sich bringt, um das Evangelium zu verstehen und Aspekte des Evangeliums ans Licht bringt, die in anderen Kulturen unerkannt bleiben (:89). Padilla folgert: „Without the contextualization of the gospel there can be no real communication of the Word of God. Communication of the gospel can be carried out only with reference to the complexity of cultural factors involved in communication“ (:94).

Zweitens befasst sich Padilla mit der theologischen Abhängigkeit der Zwei-Drittel-Welt vom Westen. Er klagt, Lateinamerika sei ein Kontinent ohne eigene theologische Reflexion und theologisch genauso vom Westen abhängig wie wirtschaftlich (:96). Diese geistliche Dependenz ortet Padilla zum einen in der Diskrepanz zwischen Evangelisation und Theologie und zum anderen in der starken Konzentration auf numerisches Wachstum (:99-101). Er folgert (:99):

The church in the Third World needs a theology that answers to its own needs. From Western missions it has received the gospel reduced and wrapped in cultural clothing that robs it of much of its transforming power. This is its greatest tragedy and its greatest challenge.

Drittens befasst Padilla sich mit der Kontextualisierung des Evangeliums. Wenn das Evangelium nicht kontextualisiert wird, bleibt es ohne Relevanz. Die Forderung nach Kontextualisierung bedeutet nicht, dass das Evangelium so inkarniert wird, dass eine indigene Theologie entsteht, die völlig durch die lokale Situation bestimmt wird, denn der Inhalt des Evangeliums ist ein für allemal überliefert (:102). Padilla spricht sich nicht für eine Minderbewertung der Theologie zugunsten der Praxis aus, sondern fordert im Gegenteil eine intensive theologische Reflexion, denn wenn diese nicht erfolgt, ist die Kirche nicht in der Lage den Ideologien zu begegnen (:104) und die Kultur beginnt, das Evangelium zu definieren (:103):

Those who object to the contextualization of the gospel out of fear of syncretism must take into account the fact that precisely when there is no conscious reflection on the

form that obedience to the Lordship of Jesus Christ must take in a given situation, conduct can quite easily be determined by the culture rather than by the gospel.

Padillas Beitrag sowie die literarische Tätigkeit seiner radikalen Gefährten zeigen, dass der radikale Evangelikalismus ein Jahrzehnt nach Lausanne in groben Umrissen ausformuliert und sich seiner Stellung als neuer evangelikaler Typus bewusst war. Die Gegenwartsrelevanz des Evangeliums, das Verhältnis des Evangeliums zur Kultur, die Frage der Abhängigkeit vom Westen, die Notwendigkeit, das Evangelium zu kontextualisieren und die Bedeutung dieser Überlegungen für die Missionstheologie waren in ihren Grundzügen bedacht worden.

2.3 Die Konfrontation mit der Gemeindegrowthsbewegung in Pattaya 1980

Der Vorstoss der RE an der Hoddesdon-Konferenz provozierte Spannungen in der evangelikalen Bewegung und rief die Vertreter des klassischen Missionsverständnisses auf den Plan. Am Weltevangelisations-Kongress in Pattaya, Thailand, vom 16.-27. Juni 1980 unter dem Motto „How shall they hear?“ standen missionsstrategische Fragen im Mittelpunkt. Aufgrund der Entwicklung der vergangenen Jahre ging es aber auch um die Frage, in welche Richtung die Lausanner Bewegung weitergehen sollte.

2.3.1 Die Sondererklärung der radikalen Evangelikalen

Steuernagel (1988:188-189) hat nachgewiesen, dass in der Vorbereitungsphase des Kongresses die Frage der sozialen Verantwortung bewusst ausgeklammert wurde. Das löste Unstimmigkeiten aus und führte dazu, dass während des Kongresses unter Federführung der RE „A Statement of Concerns on the Future of the Lausanne Committee for World Evangelization“ entstand.⁴⁴ Verantwortlich für die Schlussfassung waren David Gitari, Orlando Costas, C.L. Hilliard, Andrew Kirk, Peter Kuzmic, Vinay Samuel und Ronald Sider. Innerhalb eines Tages hatten etwa ein Drittel der Teilnehmer die Sondererklärung unterzeichnet: „Während der Konsultation liess eine Gruppe von Afrikanern, Asiaten, Lateinamerikanern, Antillianern und schwarzen Nordamerikanern eine Erklärung zirkulieren, der mehrere West- und Osteuropäer, Australier und Angloamerikaner ihre Beiträge anfügten. Innerhalb weniger Stunden

⁴⁴ Der Text der Erklärung wurde nicht in den offiziellen Konferenzband aufgenommen. Der deutsche Text findet sich in Costas 1987:15-17. Der englische Text kann in Padilla und Sugden 1985:22-25 nachgelesen werden. Siehe STATEMENT OF CONCERNS.

hatten fast ein Drittel der Anwesenden das Dokument unterzeichnet“ (Costas 1987:15). Dem LKWE wurde vorgeworfen, sich zu wenig ernsthaft mit den politischen, sozialen und wirtschaftlichen Implikationen des Missionsauftrags befasst, dem Artikel 5 der LV also nicht gebührend Rechnung getragen zu haben. Es wurde bemängelt, dass es in der evangelikalen Bewegung keine praktischen Leitlinien und keine Führung zu aktuellen sozialetischen Themen gab. Die Erklärung sprach sich dafür aus, dem LKWE das Mandat zu erteilen, mit seinem Dienst fortzufahren, schlug aber vor, vier Empfehlungen zu verwirklichen (Costas 1987:16-17):

1. Dass das LKWE seine Verpflichtung auf alle Aspekte der Lausanner Erklärung nochmals bestätigt und insbesondere neu die Führung darin übernehmen möge, Evangelikalen dazu zu verhelfen, den Aufruf der Erklärung zu sozialer Verantwortung wie auch zu Evangelisation in die Tat umzusetzen.
2. Dass das LKWE zur Bildung von Studiengruppen auf allen Ebenen ermutigen und deren Arbeit vorantreiben möge, um so die anstehenden sozialen, politischen und wirtschaftlichen Fragen aufzunehmen. Ausserdem möge es eine leitende Funktion übernehmen, damit Evangelikale die Aussage der Lausanner Erklärung von ‚Gottes Sorge um Gerechtigkeit und Versöhnung in der ganzen menschlichen Gesellschaft, die auf die Befreiung der Menschen von jeder Art der Unterdrückung zielt‘, wirksam in die Tat umsetzen.
3. Dass das LKWE innerhalb der nächsten drei Jahre einen Weltkongress über evangelikale soziale Verantwortung und ihre Auswirkungen auf die Evangelisation einberufen möge.
4. Dass das LKWE Richtlinien geben möge zu der Frage, wie Evangelikale, die Systeme der Unterdrückung und Diskriminierung mit unterstützen (und somit die Evangelisation behindern), vom Evangelium erreicht und zur Umkehr und zum Einhalten der biblischen Wahrheit aufgefordert werden können und wie Christen aller Rassen in Situationen der Unterdrückung Ermutigung und Unterstützung gegeben werden könne, solange sie selbst versuchten, dem Evangelium unter grossen Risiken treu zu bleiben.

Das Statement of Concerns macht deutlich, dass die RE in der LV die Legitimität ihres Standpunkts erblickten und als Gruppe an Profil gewonnen hatten. Die Ursachen für den scharfen Vorstoss sind einerseits in der evangelikalen Bewegung selbst zu suchen. Wie die Sondererklärung deutlich macht, waren viele Teilnehmer mit dem Schwerpunkt des theologischen Arbeitens des LKWE seit Lausanne sowie dem Kongressverlauf in Pattaya unzufrieden: „Es ist ... eine Tatsache, dass, abgesehen von einigen wenigen edlen und lobenswerten Bemühungen, das Lausanner Komitee für Weltevangalisation sich nicht ernsthaft mit den sozialen, politischen und wirtschaftlichen Fragestellungen in vielen Teilen der Welt, die ein grosser Stein des Anstosses für die Verkündigung des Evangeliums sind, beschäftigt hat. Dies wir sehr deutlich hier in Pattaya“ (Costas 1987:16). Andererseits scheint der Vergleich

zwischen der kurz vor Pattaya stattgefundenen Neunten Ökumenischen Weltmissionskonferenz in Melbourne, an der auch einige Evangelikale teilgenommen hatten, und dem Kongress in Pattaya, die Divergenzen verstärkt zu haben. Beyerhaus (1996:218) beobachtete, dass einige evangelikale Theologen aus Lateinamerika tiefe Eindrücke über die Auslegung der Bibel im Kontext der Armen von Melbourne nach Pattaya brachten. In Melbourne wurde Mission als Kampf gegen die unterdrückerischen Mächte definiert (Egelkraut 2000:216-217). Die von diesem Missionsbegriff ausgehenden Herausforderungen wurden in Pattaya klar und deutlich vernommen (Costas 1982:153), was sich in der Sondererklärung darin widerspiegelt, dass die aktive und passive Unterstützung von unterdrückerischen Machenschaften durch Evangelikale als Skandal bezeichnet wird (Padilla und Sugden 1985:24):

With sadness and tears we must note that there are Christians in and outside of South Africa who claim to be Bible-believing Christians and give implicit or explicit support to apartheid. We recognize, however, that there are other evangelicals who have taken a courageous stance against this evil. There are evangelicals in Latin America and Asia that claim to be true followers of Jesus Christ and yet give direct or indirect support to the growing number of repressive anti-democratic governments on these continents. Similarly there are evangelical leaders in some communist-ruled countries who appear to support uncritically their governments even when they deny basic human rights (including freedom of religion). And everywhere else in the world but particularly in North America, Western Europe and Australasia there are many evangelical Christians who support (some directly, many unwittingly) the economic domination of the poor nations of the world by the economic policies of the developed nations and the activities of multi-national corporations. Those evangelicals that lend their support to these practices are a great scandal to the evangelical witness in general and to the evangelization of the poor people of the earth in particular. The LCWE should give guidance on how these evangelicals can be reached with the whole biblical gospel and be challenged to repent and work for justice.

Die Sondererklärung fand ihren Niederschlag im „Thailand-Statement“, der offiziellen Verlautbarung des Kongresses. Ein deutliches Ringen in der Verhältnisbestimmung von Evangelisation und sozialer Verantwortung ist im Dokument spürbar, wenn es unter dem Titel „The Mandate for World Evangelization“ heisst (THAILAND STATEMENT:1):

We are also servants of Jesus Christ who is himself both the servant and Lord. He calls us, therefore, not only to obey him als Lord in every area of our lives, but also to serve as he served. We confess that we have not sufficiently followed his example of love in identifying with the poor and hungry, the deprived and the oppressed. Yet all God's people should share his concern for justice and reconciliation throughout human society and for the liberation of men from every kind of oppression (Lausanne Covenant, para. 5). Although evangelism and social action are not identical, we gladly reaffirm our commitment to both, and we endorse the Lausanne Covenant in its entirety. It remains the basis of our common activity, and nothing it contains is beyond our concern, so long as it is clearly related to world evangelization.

Mit Verweis auf die LV wurde nicht nur die soziale Verantwortung ernst genommen, sondern unter dem Titel „The Primacy of Evangelization“ auch an der Vorrangigkeit der Verkündigung festgehalten (THAILAND STATEMENT:2):

The Lausanne Covenant declares that ‚in the church’s mission of sacrificial service evangelism is primary’ (para. 6). This is not to deny that evangelism and social action are integrally related, but rather to acknowledge that of all the tragic needs of human beings none is greater than their alienation from their Creator and the terrible reality of eternal death for those who refuse to repent and believe. If therefore we do not commit ourselves with urgency to the task of evangelization, we are guilty of an inexcusable lack of human compassion.

Samuel (1984:154) ist zuzustimmen, als er zwei Jahre später an der Sixth Asia Theological Consultation in Seoul im Blick auf die Sondererklärung von Pattaya sagte, „that this position represents mainline evangelicalism in the Third World“. Dabei führte er aus, dass sowohl der marxistische Ansatz, der die gesellschaftlichen Strukturen ändern will, um eine Verbesserung der Verhältnisse herbeizuführen als auch der traditionelle evangelikale Ansatz, der davon ausgeht, dass Bekehrte automatisch die Gesellschaft verändern, für sich allein unzureichend sind (:152-153). Samuel schlug vor, von einem Reich-Gottes-Ansatz auszugehen, der beide Aspekte ernst nimmt (:154):

Traditional evangelicalism has tended to dichotomise peace with God and peace with the neighbour. The biblical material forces us to conclude that Jesus did not see forgiveness with God as an experience to be had apart from reconciliation with people; that forgiveness from God has to be demonstrated in social relationships without being reduced to them. An individual cannot profess faith in Jesus Christ in a biblical sense unless he repents and takes positive action to redeem unjust social relationships he is involved in, such as apartheid or living without concern for the poor.

Samuels Vorschlag reflektiert die radikale Position, die im Reich Gottes das verbindende Element zwischen Verkündigung und sozialer Verantwortung erkennt. Es geht nicht um ein Entweder-Oder, denn das Reich Gottes wird sowohl in der Evangelisation proklamiert als auch in der Tat der Nächstenliebe demonstriert. Dies zeigt, dass die RE nicht bloss an pragmatischen Lösungen interessiert sind, sondern aufgrund theologischer Reflektion die Stimme für das Miteinander von Evangelisation und sozialer Aktion erheben.

Die Sondererklärung wurde vom LKWE kühl zur Kenntnis genommen. Die Forderung nach der Einberufung eines Weltkongresses zur sozialen Frage wurde ausdrücklich zurückgewiesen. Die meisten Teilnehmer in Pattaya wussten zu jenem Zeitpunkt nicht, dass die Arbeits-

gruppe für Theologie und Ausbildung des LKWE bereits mit der Planung einer Konsultation über das Verhältnis von Evangelisation und sozialer Verantwortung begonnen hatte (Stott 1996:xix).⁴⁵ Radikal gesinnte Theologen zeigten sich von der Antwort des LKWE sehr enttäuscht.⁴⁶ Kirk sah die Glaubwürdigkeit des LKWE grundsätzlich in Frage gestellt (Berneburg 1997:105). Costas (1982:144) äusserte sich ähnlich enttäuscht und fragte mit Bezug auf Artikel 5 der LV, inwiefern sich das LKWE der ganzen LV verpflichtet wisse. Am kritischsten äusserte sich Scott. Das LKWE sei nicht in der Lage, die Evangelikalen zu einem auf eine holistische Theologie gegründeten Evangelisationsverständnis zu führen, weshalb in dieser Hinsicht nach anderen Führungsgremien Ausschau gehalten werden müsse (Scott in Costas 1987:154). Berneburg (1997:106) folgert:⁴⁷

Am Ende des Jahres 1980 war die evangelikale Bewegung zerrissener als zu Beginn desselben Jahres. Während die Simple-Lifestyle-Consultation deutlich die Handschrift der radikalen Evangelikalen trug, hatte sich in Pattaya die konservative Church-Growth-Bewegung mit ihrem enger definierten Missionsbegriff durchgesetzt ... Die gesamte Lausanner Bewegung stand in der Gefahr, ihre Autorität zu verlieren, wenn es nicht gelänge, neu Brücken zwischen den unterschiedlichen evangelikalen Richtungen zu schlagen.

2.3.2 Die Zerrissenheit der Evangelikalen nach Pattaya

Die Zerrissenheit, in der sich die evangelikale Bewegung nach Pattaya befand, spiegelt sich in der Ersten Konferenz evangelikaler Missionstheologen aus der Zwei-Drittel-Welt in Bangkok 1982 wider. Unter dem Vorsitz von David Gitari versammelten sich 25 evangelikale Missionstheologen aus der Zwei-Drittel-Welt, um unter dem Aspekt der Christologie die missionarische Herausforderung in ihrem Kontext zu diskutieren. Der deutsche Konferenzbericht liegt unter dem Titel *Der ganze Christus für eine geteilte Welt. Evangelikale Christologien im Kontext von Armut, Machtlosigkeit und religiösem Pluralismus* vor und wurde von Vinay Samuel und Chris Sugden herausgegeben. Mit ihren Beiträgen spielten

⁴⁵ Die „Consultation on the Relationship of Evangelism and Social Responsibility“, die zwei Jahre später in Grand Rapids stattfand.

⁴⁶ Wie wichtig die LV und wie enttäuschend Pattaya für die RE war, zeigt sich an Steuernagels Bemerkung, die Sondererklärung von Pattaya sei dem ganzheitlichen Missionsansatz von Lausanne („wholistic approach“) nahe gewesen. Meines Erachtens war in Lausanne die holistische Mission jedoch noch nicht im Blickfeld, obwohl die RE dies im Rückblick so interpretieren mögen.

⁴⁷ Der erste Satz des Zitats stammt aus Steuernagel 1988:198. Berneburg gibt die Quelle nicht an.

nebst Samuel und Sugden namhafte Radikale wie Costas und Padilla eine wichtige Rolle. Costas (1987:15-19) legte in seiner Eröffnungsansprache dar, dass das Treffen von Bangkok eine Reaktion auf die Enttäuschung von Pattaya war. In den Konferenzbeiträgen schimmerte immer wieder eine kritische Distanz zur westlichen evangelikalen Missionstheorie durch (Samuel und Sugden 1987:12-13).⁴⁸

Bangkok ist ein weiterer Beweis für das gestärkte theologische Selbstbewusstsein der Theologen aus der Zwei-Drittel-Welt im Allgemeinen und der RE im Besonderen: „Zum ersten Mal trafen sich Theologen evangelikaler Überzeugung aus der Zwei-Drittel-Welt aus eigener Initiative, um ihre Aufmerksamkeit darauf zu richten, was der Galiläer Jesus in ihrem eigenen Kontext und in ihrem Streben, seine Mission zu erfüllen, bedeutet“ (Gitari 1987:10).

Die „Konferenzergebnisse“ – ein unverbindlicher Schlussbericht der missionstheologischen Diskussion der Konferenz (Samuel und Sugden 1987c:12) – machen deutlich, wie sehr sich unterdessen die westliche Missionstheorie der Evangelikalen von derjenigen ihrer Geschwister in der Zwei-Drittel-Welt unterschied. Der Bericht hält die Unzulänglichkeit westlichen missiologischen Arbeitens und ihrer Praxis fest (KONFERENZERGEBNISSE:276):

Die westlichen missionarischen Bemühungen ... liessen sich im allgemeinen nicht auf eine ernsthafte Begegnung mit der religiösen Suche und den sozialen Realitäten in unseren jeweiligen Kontexten ein. Daher sind die Kirchen in der Zwei-Drittel-Welt in der Gefahr, fremdartigen Kategorien verpflichtet zu sein. Diese erlauben es ihnen nicht, den Problemen und Herausforderungen, die in der Verkündigung Christi in unseren Kontexten entstehen, in angemessener Weise zu begegnen.

Die Teilnehmer bekannten sich zur Schrift als Norm theologischen Arbeitens und versuchten, einen kontextuellen Zugang zu den missionstheologischen Fragen zu finden: „Wir arbeiten mit einer gemeinsamen Verpflichtung zur Schrift als Norm, die nicht nur in Fragen

⁴⁸ So zum Beispiel in Samuel und Sugdens Beitrag „Dialog mit anderen Religionen – eine evangelikale Sicht“, bei dem heftige Kritik an der westlichen Missionspraxis mit den Worten laut wurde: „Der evangelikale Zugang zu anderen Religionen ist der gewesen, dass man sie als Systeme angesehen hat, die heidnisch und für das Handeln Gottes in der Geschichte verschlossen sind. Sie sind antichristliche Systeme, die keine Anzeichen für die Erlösung in sich haben. Nur die Menschen sind der Versöhnung zugänglich. Das System selbst ist nicht erlösbar. Deshalb ist der Zugang der, dass man das System angreift, indem Evangeliumsgranaten über die Grenzmauern geworfen werden in einem Prozess, der darauf ausgerichtet ist, das religiöse System vom Erdboden zu vertilgen. Während die Belagerung vorangeht, retten die angreifenden Truppen so viele der Eingeschlossenen, wie sie können, reinigen sie, taufen sie und benutzen sie dann als Fronttruppen in der Belagerung“ (Samuel und Sugden 1987d:147).

von Glauben und Verhalten, sondern auch für die Theologie Gültigkeit besitzt. Wir waren uns jedoch auch zutiefst der Notwendigkeit bewusst, dass die Tagesordnung für unsere theologische Arbeit uns von unseren jeweiligen Kontexten gegeben werden muss“ (:275). Samuel und Sugden kritisierten die Evangelikalen dafür, dass sie sich dem Dialog mit den Religionen verweigerten. Sie plädierten dafür, in einen Dialog mit den Religionen einzutreten, da diese ein Teil der Realität seien und nur so das Evangelium in einem gegebenen Kontext relevant vermittelt werden könne (1987d:142-156). Dem stimmen die „Konferenz-ergebnisse“ ganz im Sinn radikaler Theologie zu (KONFERENZERGEBNISSE:275):

In diesen Kontexten ist es dringend geboten, die biblische Leidenschaft für Gerechtigkeit, das biblische Anliegen der ‚Ganzheitlichkeit‘ des Heils und das biblische Konzept der Universalität Christi zu bedenken. Es ist notwendig für uns, uns eingehend und theologisch nicht nur mit der Realität der Unterdrückung, Machtlosigkeit und Armut einzulassen, sondern auch mit anderen Religionen in ihren verschiedenen Dimensionen, die in manchen unserer Kontexte einen starken Rückhalt besitzen. Die Konferenzberichte, die Referate und auch die Diskussion spiegeln unser Anliegen wider, dass unsere Hermeneutik dem historischen Christentum gegenüber treu zu sein hat und zugleich dem Engagement in unseren jeweiligen Situationen entspringt. Die Aufgaben, denen wir gegenüberstehen, erfordern, dass wir neue Wege suchen, unseren Glauben an Christus Jesus als Herrn zu artikulieren.

Aufmerksame Beobachter konnten weniger als 10 Jahre nach Lausanne in Bangkok feststellen: Die Theologie der Evangelikalen der Zwei-Drittel-Welt ist radikal. Doch die radikale Theologie war noch nicht evangelikaler Mainstream, da sie sich noch nicht an grossen Konferenzen durchgesetzt hatte, sondern erst in kleineren Konsultationen diskutiert worden war. Dem Durchbruch zum Mainstream sollte man erst mit Wheaton 1983 und Manila 1989 näher kommen. Doch zunächst galt es, die Gräben unter den Evangelikalen zu überbrücken, die sich in der Frage der sozialen Verantwortung aufgetan hatten. Dieser Versuch wurde nur drei Monate nach Bangkok in Grand Rapids unternommen.

2.4 Der Versuch des Brückenschlags in Grand Rapids 1982

Die RE mit ihrem weiten Missionsverständnis und die der Gemeindegrowthsbewegung nahe stehenden Evangelikalen mit ihrem engeren Begriff standen sich nach Pattaya beinahe unversöhnlich gegenüber. Es war eine unbedingte Notwendigkeit, dass die evangelikale Bewegung eine gründliche Klärung ihres Missionsverständnisses vornahm. Zu diesem Zweck berief das LKWE und die WEA für die Zeit vom 16.-23. Juni 1982 die Consultation on the Relationship of Evangelism und Social Responsibility (CRESR) in Grand Rapids ein.

Die Frage des Verhältnisses von Evangelisation und sozialer Verantwortung war mit Lausanne 1974 und Pattaya 1980 zur Kardinalfrage der Evangelikalen geworden, da diese Frage das Missionsverständnis tangierte und damit ein wesentliches Merkmal evangelikalen Selbstverständnisses. Nach anfänglichen Schwierigkeiten entwickelte sich in Grand Rapids ein durch gegenseitigen Respekt geprägtes Gesprächsklima. In acht Hauptreferaten, denen jeweils eine theologisch anders orientierte Antwort folgte, wurde das Verhältnis von Evangelisation und sozialer Verantwortung kirchengeschichtlich und theologisch aufgearbeitet. Mit Theologen wie Ronald Sider, René Padilla, Vinay Samuel und Chris Sugden auf der einen und Peter Beyerhaus, Patrick Johnston und Harold Lindsell auf der anderen Seite, gelang es, Hauptvertreter der unterschiedlichen Positionen in einen fruchtbaren Dialog miteinander zu führen.

2.4.1 Der Bericht „Verkündigung und soziale Verantwortung“

Das Ergebnis der Konsultation ist der ausführliche Bericht „Verkündigung und soziale Verantwortung“, der 1983 auf Deutsch von Klaus Bockmühl herausgegeben wurde. Seine Erstfassung verdankt der Bericht John Stott und David Wells. Es handelt sich um einen Konsensbericht, in dem Gemeinsamkeiten festgehalten und unterschiedliche Standpunkte einander gegenüber gestellt werden. Am Primat der Evangelisation wird ausdrücklich festgehalten. Sich auf den Artikel 6 der LV beziehend, wo es heisst, dass die Verkündigung an erster Stelle steht, wird gesagt (VERÜNDIGUNG UND SOZIALE VERANTWORTUNG:26-27):

Obgleich einige unter uns mit dieser Formulierung nicht zufrieden waren, aus Furcht, wir würden damit die Partnerschaft zerbrechen, können wir ihr gleichwohl beipflichten und sie ... auf zweierlei Weise erklären. Erstens, die Verkündigung hat eine bestimmte Priorität. Wir meinen dabei nicht eine unveränderliche *zeitliche* Priorität – denn in manchen Situationen wird ein sozialer Dienst vorausgehen –, sondern eine *logische* Priorität. Das Faktum christlicher sozialer Verantwortung selbst setzt sozial verantwortliche Christen voraus, und nur durch Verkündigung und Erziehung zur Jüngerschaft konnten sie solche werden. Wenn soziales Handeln Folge und Ziel der Verkündigung ist (wie wir behauptet haben), dann muss die Verkündigung ihm vorangehen ... Zweitens, die Verkündigung handelt von der ewigen Bestimmung der Menschen. Indem die Christen ihnen die gute Nachricht des Heils bringen, tun sie etwas, das sonst niemand tun kann. Es dürfte nur selten, wenn überhaupt je, dazu kommen, dass wir zu wählen haben zwischen der Stillung physischen und geistlichen Hungers oder zwischen der Heilung des Leibes und Rettung von Seelen, da authentische Nächstenliebe uns zum ganzheitlichen Dienst am Menschen führt. Dennoch müssen wir, wenn es um ein Entweder-Oder geht, sagen, dass die gesamte Menschheit vor allem und zuletzt die

rettende Gnade Jesu Christi braucht. Deshalb ist das ewige geistliche Heil eines Menschen wichtiger als sein zeitliches materielles Wohlergehen.⁴⁹

Mit dem Primat der Evangelisation wurde denen Rechnung getragen, die befürchteten, die Evangelisation könnte ihre zentrale Bedeutung in der evangelikalen Missionstheorie verlieren. Gleichzeitig hielt man mit Blick auf die LV Artikel 5 fest, dass auch die soziale Verantwortung eine dringende Pflicht des Christen ist und kam damit den RE entgegen (:17-19):

Nur das Evangelium kann Menschenherzen verändern, und kein Einfluss macht Menschen menschlicher als das Evangelium. Dennoch können wir nicht bei der Wortverkündigung stehenbleiben. Zusätzlich zur weltweiten Evangelisation sollte sich das Volk Gottes energisch bei Hilfsaktionen, in der Entwicklungshilfe und in der Suche nach sozialer Gerechtigkeit und Frieden engagieren ... [Es ist] unbestreitbar, was für Menschen wir sein sollen: solche, die nach Gerechtigkeit, Freiheit und Würde für alle trachten, besonders für die Machtlosen, die sich nicht selbst darum bemühen können.

Dieser Aufruf zum sozialen Handeln wurde trinitarisch begründet: Gott hasst das Böse und liebt Gerechtigkeit, Jesus widerspiegelte das Erbarmen Gottes und hatte Mitgefühl mit den Kranken und Ausgestossenen, und der Heilige Geist „gibt seinem Volk ein empfindsames soziales Gewissen und drängt sie, sich in humanitärer Hilfe, Entwicklung und der Suche nach sozialer Gerechtigkeit zu engagieren“ (:19). In der strittigen Frage des Verhältnisses von Evangelisation und sozialer Verantwortung stellte man drei gültige Beziehungen fest (:23-26):

In unserer Diskussion wurde deutlich, dass es nicht nur eine, sondern wenigstens drei gleichermassen gültige Beziehungen [zwischen Evangelisation und sozialer Verantwortung] gibt. Erstens, soziales Handeln ist eine *Folge* der Evangelisation: die Verkündigung ist das Mittel, durch das Gott den Menschen zu einer neuen Geburt bringt, und ihr neues Leben manifestiert sich im Dienst für andere ... Wir können jedoch weitergehen: Soziale Verantwortung ist mehr als eine Folge der Verkündigung; sie ist auch eines ihrer Hauptziele ... Zweitens, soziales Handeln kann eine Brücke zur Verkündigung sein. Es kann Misstrauen und Vorurteile abbauen, geschlossene Türen öffnen und dem Evangelium Gehör verschaffen. Jesus selbst tat manchmal Werke der Barmherzigkeit, bevor er die gute Botschaft vom Reich Gottes verkündigte ... Drittens, soziales Handeln folgt der Verkündigung nicht nur als Konsequenz und Ziel, es geht nicht nur als Brückenschlag voraus, sondern begleitet sie auch als *Partner* ... [Jesus] sendet uns in die Welt, um beides zu tun: zu predigen und zu dienen ... Das heisst jedoch nicht, dass man sie als identisch ansehen sollte, denn Verkündigung ist nicht so-

⁴⁹ Hervorhebungen im Original

ziale Verantwortung, und soziale Verantwortung ist nicht Verkündigung. Aber jedes bringt das andere mit ein.⁵⁰

Der Bericht macht deutlich, dass das Hauptanliegen der Konsultation nicht erreicht werden konnte. Es gelang nicht, die Frage des Verhältnisses von Evangelisation und sozialer Verantwortung zu klären. Das Gebot der Stunde war jedoch nicht eine theologische Klärung, sondern die Schlichtung zwischen den Vertretern gegensätzlicher Standpunkte, um die evangelikale Bewegung vor einem Auseinanderdriften zu bewahren. Beide Seiten verzichteten auf absolute Standpunkte und ebneten damit den Weg zu einer evangelikalen Vielfalt im Verhältnis Evangelisation und soziale Verantwortung, die bis heute besteht. In Grand Rapids ist die evangelikale Bewegung dem treu geblieben, was sie von Anfang an ausgezeichnet hat: der Einheit in der Vielfalt.

2.4.2 Die Reaktion der radikalen Evangelikalen

Für die RE ging die Verhältnisbestimmung von Evangelisation und sozialem Handeln als „Partnerschaft“ zweifellos zu wenig weit. Sie hätten lieber davon gesprochen, dass Evangelisation und soziales Handeln zwei gleich wichtige, aber unterschiedliche Aspekte der einen Mission Christi sind (Samuel und Sugden 1986:211; Kuzmic 1990:75; Padilla 1974:192; Escobar 1974:419). Andererseits kam der radikalen Auffassung entgegen, dass dem Heil eine persönliche, soziale und kosmische Dimension zugeschrieben wurde (Bockmühl 1983:31). Steuernagel (1988:215) lobt das Ergebnis von Grand Rapids und sieht darin einen „ersten Schritt“ zur Integration der sozialen Aufgabe in die Pflicht des Christen. Gleichzeitig kritisiert er drei Umstände: Erstens gibt er zu bedenken, dass Grand Rapids den Evangelikalen, die sich im Kontext von Armut und Unterdrückung bewegen, keine Hilfe war. Mit Blick auf den Bericht der Konferenz sagt er (:212):

While the virtue of a consensus document is its inclusive nature, it also has an inherent tendency to lose its sharpness and become conservative. Hence, while it is meaningful to those who participate in the process it does not necessarily address the challenging issues of the day. In this sense, it could be said that the CRESR report is an in-house document that helps alleviate tensions within the Lausanne movement and within the evangelical world. However, the Grand Rapids Report is not, at the same time, a working tool that helps, e.g., Black South Africans in their struggle against apartheid, or the impoverished of Africa and Latin America who have no other alternative than to die or barely survive. Lausanne still owes the broader Christian community, as well as the poor and their culture of poverty, a document that addresses the relationship of e-

⁵⁰ Hervorhebungen im Original

vangelism and social responsibility, from the perspective of those who suffer and have their lives characterized by an enormous variety of needs – need for the bread of life and need for bread to live.

Zweitens kritisiert Steuernagel, man habe in Grand Rapids zu stark Rücksicht auf die „konservativen Evangelikalen“ genommen (:202):

Within the context of this tense crossroad, LCWE decided to play it safe and not to run the risk of promoting a rupture with the more conservative evangelicals. Lausanne could not, and did not want to, lose the support of this group that expressed very much what Lausanne itself had been and had wanted to be from the beginning. The language of balance, in this context, becomes a tool of service of conservative, and indeed of the the most conservative evangelicals. In every instance, as far as the material to which this author had access, when balance was asked for it meant to include conservatives. There was not one case in which the Chairman of the LCWE or its Executive Secretary asked for the inclusion of the position represented by the radical evangelicals or some of the more critical voices of the Third World. It looks as if the shadow of their presence was enough to prompt the demand for ‚balance‘.

Drittens gibt Steuernagel enttäuscht zu Protokoll, die Lausanner Bewegung sei immer noch zu stark von den konservativen Evangelikalen Nordamerikas geprägt, während die Evangelikalen aus der Zwei-Drittel-Welt und mit ihnen ihre radikalen Vertreter zu wenig einbezogen seien (:219; 221):

Lausanne is listening more carefully to Western conservative theologians and Third World theologians with close ties to the so-called mainstream North American evangelicalism. Lausanne has been influenced by a management style of leadership that is philosophically pragmatic and reflects the cultural, social and political values of the middle-class evangelical mentality ... An eloquent example of this is the almost complete absence of radical evangelicals and critical Third World evangelicals from the Lausanne Committee, as well as from the Strategy and the Theology Working Group, even if regional and personal contacts were still maintained ... While radical evangelicals and more critical Third World people have been part of the Lausanne movement and spoken in the name of the ‚spirit of Lausanne,‘ they have not had easy access to determining today’s agenda of Lausanne.

Steuernagels Kritik macht deutlich, dass die RE in ihrer Rolle als Anstifter zu sozialer Gerechtigkeit nicht unwohl waren und ihre Aufgabe darin sahen, die evangelikale Bewegung zu einer Theologie der Armen zu provozieren. Trotzdem war die Konstantulation wichtig für die evangelikale Bewegung. Die Bedeutung von Grand Rapids liegt darin, dass sich die evangelikale Bewegung erstmals ausführlich mit der Verhältnisbestimmung von Evangelisation und sozialer Verantwortung befasste, auch wenn der Versuch misslang, die entsprechenden Arti-

kel der LV einmütig zu interpretieren. Dadurch aber, dass man bereit war, gegensätzliche Standpunkte als gültige Positionen zu akzeptieren, gelang es, einen tief gehenden Riss in der evangelikalen Bewegung zu verhindern. Der Grand Rapids Bericht wurde von den Evangelikalen denn auch durchwegs positiv aufgenommen. Von den RE wurde er in der Folge kaum einmal aufgegriffen, brachte er aus ihrer Sicht die evangelikale Bewegung doch keinen Schritt näher zu einem holistischen Missionsverständnis. Man war von radikaler Warte aus gesehen seit Lausanne also nicht wirklich weiter gekommen. Immer noch stand die korrekte Interpretation der LV als ungelöstes Problem im Raum. Doch es sollte nicht lange dauern, bis die RE in Wheaton einen deutlichen Sieg für sich beanspruchen konnten.

2.5 Die Einführung des Transformationskonzepts in Wheaton 1983

1983 lud die WEA in Absprache mit dem LKWE zur internationalen Konferenz in Wheaton unter dem Thema „Ich will meine Gemeinde bauen“ ein. Das Thema wurde in drei Teilkonsultationen – so genannten „tracks“ – mit weit gehend eigenständigem Verlauf und eigenen Schlussberichten behandelt. Besonders in Track 3 spielten die RE eine massgebende Rolle.⁵¹

2.5.1 Das Ergebnis der Teilkonsultationen

Track 1 unter der Leitung von Bruce Nicholls befasste sich mit dem Thema „Die Ortsgemeinde in ihrem Umfeld“. In seinem Beitrag „The Church and the Kingdom of God“ stellte sich Peter Kuzmic (1986a:73) ausgehend von Lk 4,18ff auf den Standpunkt, dass die Mission der Gemeinde sich am Modell Jesu orientieren müsse. Obschon die Gemeinde nie im Reich Gottes aufgehen könne (:56-61), liege das Zentrum des christlichen Glaubens nicht in der Zukunft, sondern im durch Christus bereits Geschehenen (:63-65). Die hoffnungsvolle Zukunft und das Wissen um die Vollendung des Reiches sei eine Kritik am Status Quo, sowohl in der Gemeinde als auch in der Welt (:76). Kuzmics radikale Kritik zeigt sich in seiner Auffassung, dass die christliche Hoffnung sich unmöglich mit dem Status Quo versöhnen kann (:76).

Track 2 stand unter dem Thema „Die Kirche in den neuen Herausforderungen für die Mission“. Vinay Samuel und Chris Sugden hielten zwei Referate, in denen sich exemplarisch

⁵¹ Der Bericht von Track 1 liegt unter dem Titel *The Church – God’s Agent for Change* vor und wurde von Bruce Nicholls herausgegeben (1987). Der Bericht von Track 2 trägt den Titel *New Frontiers in Mission* und wurde von Patrick Sookhdeo herausgegeben (1987). Der Bericht von Track 3 erschien unter dem Titel *The Church in Response to Human Need* und wurde von Vinay Samuel und Chris Sugden herausgegeben (1987).

zeigt, dass die RE trotz der Niederlage von Grand Rapids an Selbstbewusstsein gewonnen hatten und den Gang der Weltmission verstärkt aus der Sicht der Zwei-Drittel-Welt beurteilten. Samuel und Sugden (1987b:122) kritisierten, der grösste Teil der evangelikalen Entwicklungshilfe sei im Grunde blosser Hilfsaktivität (1987b:122). Sie verglichen die westlichen Missionsgesellschaften mit multinationalen Konzernen, die effektive Mission hinderten (1987a:61-63; 66-67). Selten wurde härtere Kritik von Seiten der RE an der westlichen Missionspraxis geübt als von Samuel und Sugden in Wheaton. Nach ihrer Auffassung ist Gottes Werk in Christus Humanisierung (:65). Das bedeutet, dass es die Aufgabe der Kirche ist, Menschen bei ihrem Kampf für Gerechtigkeit zu unterstützen, denn nur so kann das Evangelium inkarniert werden (:65). Sie plädierten im Gegensatz zu dem von ihnen kritisierten „relief evangelism“ für eine „transformation orientation“, die darauf ausgerichtet ist, dass Gottes „Gnade“ in eine Situation hinein kommt und alle Aspekte des Lebens völlig „umwandelt“ (1987b:123). Mit Kritik an der westlichen Missionspraxis und Entwicklungshilfe wurde nicht zurückgehalten (1987b:122-123):

Relief is by its very nature focused on Jesus as the reliever, the merciful and compassionate giver, the healer. Authentic development should go further and focus on Jesus the Lord, the transformer of individuals and society; the Lord of creation and history, the victor over evil in all its forms, the reconciler of persons and groups to each other and to God; the true man and head of God's new humanity. But evangelical involvement in development fails to focus adequately on the Lord who brings social transformation. It is our thesis that most evangelical activity, while it calls itself *development*, is basically determined by a *relief* perspective ... Therefore evangelicals respond to relief appeals enthusiastically and find appeals to development to be suspect because they are seen as man's efforts.⁵²

Durch Samuels und Sugdens Beitrag gewann der radikale Evangelikalismus an Profil. Es zeigte sich, dass es radikalen Theologen nicht um blosser Hilfsaktivität ging. Samuel und Sugden sprachen in ihrem Beitrag zwar davon, dass Gottes Werk in Christus Humanisierung ist, doch die von ihnen geforderte Veränderung der evangelikalen Missionspraxis entsprang nicht in erster Linie humanistischen Motiven. Sie begründeten die von ihnen vorgebrachte Transformationsorientierung der Mission nämlich christologisch. Jesus ist der Herr der Schöpfung und der Geschichte und der Sieger über alle Formen des Bösen. Samuels und Sugdens Kritik war eine Herausforderung an die evangelikale Christologie und macht deutlich, dass eine umfassende Christologie zu einem umfassenden Missionsverständnis führt.

⁵² Hervorhebungen im Original

Der Schlussbericht von Track 2 macht deutlich, dass sich die Radikalen nur teilweise durchsetzen konnten. Eine Dichotomie zwischen dem materiellen und dem geistlichen Aspekt der Mission wurde zwar abgelehnt, dennoch sei es hilfreich zwischen Evangelisation und sozialer Aktion zu unterscheiden (WHEATON CONSULTATION REPORT:II.2:5). Die Priorität der Evangelisation über der sozialen Aktion wurde ganz im Sinne der LV bestätigt (:II.2:5 und 2:7):

The ministry of Jesus to the whole man was manifested in a variety of ways and it is wrong to introduce a material/spiritual dichotomy into the mission of the Lord Jesus or that of the Church; yet it may be helpful to distinguish between the mission of evangelism and social action in order to help the Church establish priorities and maintain balance ... Evangelism including the verbal proclamation of Jesus Christ and the planting and perfecting of churches, has a priority since it is concerned with the eternal condition of men and woman. In addition, Christian social responsibility presupposes the existence of socially responsible Christians, who can only become such as a result of evangelism and discipling.

Punktuell wurden aber auch Aspekte des radikalen Missionsverständnisses aufgenommen. Mission müsse inkarnatorisch verstanden werden und ziele darauf ab, die gesamte menschliche Existenz einschliesslich der Schöpfung zu transformieren (:II.2:3). Mit Verweis auf Lk 4,18ff wurde die Mission der Gemeinde als „the work of bringing salvation from sin, death and oppression and bondage“ beschrieben (:I.1:1).⁵³ Ausserdem müsse die Gemeinde Methoden der prophetischen Anrede entwickeln, um Böses anzuprangern und Gerechtigkeit zu fördern (:II.2:9).

Track 3 stand unter dem Thema „Die Antwort der Kirche auf die menschliche Not“ und wurde von Vinay Samuel geleitet. Der Schlussbericht „Transformation: The Church in Response to Human Need“, dessen Redaktionsausschuss unter der Leitung von René Padilla stand, fand viel Beachtung (Samuel und Sugden 1987:254-265). Nur durch die Ausbreitung des Evangeliums könnten die grundlegenden menschlichen Bedürfnisse gestillt werden. Evangelisation sei deshalb kein separates Thema, sondern integrativer Bestandteil der gesam-

⁵³ „The work of bringing salvation from sin, death and oppression and bondage is an obligation laid upon her. She [die Kirche] is sent to preach good news to the poor, to proclaim freedom for the prisoners and recovery of sight to the blind, to release the oppressed, to proclaim the year of the Lord's favour (Luke 4,18-29)“ (WHEATON CONSULTATION REPORT:I.,1:1). Diese Feststellung und die später im Bericht gemachte, dass Evangelisation und soziale Aktion voneinander zu unterscheiden sind (:II.,2:5), zeigen die Spannung auf, welche die RE mit ihrem erweiterten Missionsverständnis in die Diskussion einbrachten.

ten christlichen Antwort auf die menschliche Not (TRANSFORMATION:Einleitung). Das Böse in der Gesellschaft müsse herausgefordert (:I.3) und ihre Werte verändert werden (:I.5). Anstelle des Entwicklungsgedankens wurde vorgeschlagen, den Transformationsbegriff zu verwenden (:II.11):

Transformation is the change from a condition of human existence contrary to God's purpose to one in which people are able to enjoy fullness of life in harmony with God (John 10:10; Col. 3:8-15; Eph. 4:13). This transformation can only take place through the obedience of individuals and communities to the Gospel of Jesus Christ, whose power changes the lives of men and women by releasing them from the guilt, power, and consequences of sin, enabling them to respond with love toward God and toward others (Rom. 5:5), and making them 'new creatures in Christ' (2Cor. 5:17).

Mission erfährt im Schlussbericht ganz im Sinn der RE eine weite Definition (:V.26): „The mission of the church includes both the proclamation of the Gospel and its demonstration. We must therefore evangelize, respond to human needs, and press for social transformation.“ Die Mission der Gemeinde umfasse geistliche und gesellschaftliche, aber auch wirtschaftliche und politische Aktionen (:V.30). Der Schlussbericht macht deutlich, dass sich in Track 3 unter dem Einfluss von Vinay Samuel und René Padilla eine sozialpolitisch orientierte Missionstheologie durchsetzen konnte.

Wheaton hatte weit reichende Folgen sowohl für die evangelikale Missionstheologie als auch die christliche Entwicklungshilfe. Im Urteil von Samuel und Sugden (1999:x) hat der Schlussbericht von Track 3 viele evangelikale Hilfs- und Entwicklungsorganisationen mit einer theologischen Basis für ihr Handeln ausgestattet, so dass fortan nicht nur Entwicklungshilfe geleistet wurde, sondern die Arbeit ganzheitlich ausgerichtet und auf Transformation hin gearbeitet wurde. Nach Wheaton war die Frage nicht mehr, *ob* die Evangelikalen sich der sozialen Aktion widmen sollten, sondern nur noch *wie* (:xi). Entwicklungshilfe und Mission, wie sie der evangelikale Mainstream bis Wheaton definiert hatte, vereinten sich zur transformationsorientierten missionarischen Praxis und veränderten so das evangelikale Missionsverständnis nachhaltig.

2.5.2 Der Beitrag der radikalen Evangelikalen in Wheaton

Die RE spielten in Wheaton eine bedeutende Rolle. Das erste Mal gelang es ihnen, radikale Positionen in einem bedeutenden evangelikalen Schlussdokument unterzubringen. Die Einführung des Transformationsgedankens in die missionstheologische Diskussion kann aus radikaler Sicht als grosser Erfolg gewertet werden. Das erweiterte Missionsverständnis der RE wurde zumindest teilweise in die evangelikale Missionstheorie aufgenommen. Nach

Wheaton war es nicht mehr möglich, die Mission der Gemeinde zu definieren, ohne konkret auf die sozialetischen Implikationen missionarischen Arbeitens und Denkens Bezug zu nehmen – zu deutlich war es den Vertretern des holistischen Missionsbegriffs gelungen, an den Erfolg von Hoddesdon drei Jahre zuvor anzuknüpfen und damit die schmerzliche Niederlage von Pattaya wettzumachen. Die Freude im Rückblick auf Wheaton von Seiten der Anhänger eines holistischen Missionsbegriffs ist deshalb verständlich. Stott, der dem radikalen Missionsbegriff nahe steht, schrieb ein Jahr nach Wheaton, dass eines der bemerkenswertesten Kennzeichen der evangelikalen Bewegung in den vergangenen 15 Jahren „das Wiederaufleben unseres vorübergehend in Vergessenheit geratenen sozialen Verantwortungsbewusstseins“ sei (1987a:7). Padilla (in Berneburg 1997:196) schrieb in einer der ersten Ausgaben der Zeitschrift *Transformation*, dass Wheaton den Prozess abgeschlossen habe, der ein evangelikales soziales Gewissen geformt habe. Berneburg (:195), der dem holistischen Missionsbegriff ablehnend gegenüber steht, kommt nicht umhin zu folgern: „Wheaton 1983 ist ein weiterer bedeutsamer Schritt in der Formulierung des sozialen Auftrags der christlichen Kirche.“ Dennoch waren die RE nicht zufrieden mit dem Erreichten. Steuernagel (1988:235) meinte, die 1980er Jahre hätten nicht viel Fortschritt in Bezug auf die sozialpolitische Verantwortung gebracht und beklagt die Spannungen zwischen den radikalen und den konservativen Evangelikalen:

During the eighties there has not been much progress concerning socio-political involvement. In spite of the unifying efforts of CRESR, the eighties can be characterized, so far, as a decade of realignment and tensions. The so-called radical evangelicals and some representative evangelical voices from the Third World stressed the vital urgency of continuing to pursue socio-political involvement on a macro perspective, in tandem with the individual and/or communal act of mercy tradition. However, many mainstream evangelicals, while basically endorsing the above tradition, want to reemphasize the priority of evangelism and reassess socio-political involvement through a conservative political agenda, avoiding having evangelicalism become radical or go ‚left.’

2.5.3 Das bekehrungsorientierte Missionsverständnis der Evangelikalen im Westen

Das holistische Missionsverständnis, wie es von den RE nach Lausanne in die evangelikale Missionstheorie eingebracht wurde, provozierte auch nach Wheaton Widerspruch. Berneburg (1997:197) erhebt den Vorwurf, dass man in Wheaton „mit einer für die evangelikale Bewegung nicht repräsentativen Teilnehmerschaft an der Profilierung einer einzigen Position“ gearbeitet habe. Die weitere Diskussion müsse erweisen „ob dieser Ansatz der radikalen

Evangelikalen von der Mehrheit der evangelikalen Bewegung übernommen werden wird“ (:197). Diese Aussage erstaunt, zumal Berneburg sie 1997 machte, zu einem Zeitpunkt als durch das Wachstum der Evangelikalen in der Zwei-Drittel-Welt längst besiegelt war, dass die evangelikale Bewegung in weiten Teilen radikal ist. Berneburgs Einschätzung zeugt von einer eurozentristischen Sicht der Dinge, die den Fakten nicht gerecht wird. Seine theologischen Bedenken hingegen müssen ernst genommen werden. Er wirft die Frage auf, ob mit der Parallelisierung von göttlichem ewigem Handeln und menschlichem Engagement „nicht letztlich das reformatorische Verständnis von Rechtfertigung allein durch Gottes Gnade aufgegeben wird“ (:199). Beyerhaus (1987:246) sieht im holistischen Evangelium Wahrheit und Versuchung zugleich und äussert die Befürchtung, dass man entgegen den ursprünglichen Absichten bei einem neuen Social Gospel landen könnte. Von Seiten der Evangelikalen, die am klassischen Missionsverständnis festhalten, ist gegenüber den Vertretern des holistischen Begriffs also deutliche Skepsis zu spüren.

Wheaton wirft die Frage auf, was in der evangelikalen Bewegung geschehen ist, dass Mission so unterschiedlich definiert werden kann. Ein Vergleich zwischen Wheaton 1983 und der Hongkonger Konsultation zum Thema „Bekehrung“ im Jahr 1988 mag an diesem Punkt hilfreich sein. Im Schlussbericht von Track 3 in Wheaton ist bezeichnenderweise nicht explizit von Bekehrung als einem Ziel der christlichen Mission die Rede, obschon der Gehorsam gegenüber dem Evangelium als notwendige Voraussetzung für die gesellschaftliche Transformation betrachtet wird (TRANSFORMATION:II.11). Ein anderes Bild zeigt sich in Hongkong. Als Antwort auf die ökumenische Missionstheorie, welche die Armen in den Mittelpunkt stellt (Sider 1997:55-61; Wallis 1983:75;79;85; Costas 1979:79-80; vgl. Kirk 2000:111-115), wurde im „Hongkong-Ruf zur Bekehrung“ am klassischen evangelikalen Bekehrungsverständnis festgehalten und die sozialpolitisch orientierte Mission sowie die vorrangige Option für die Armen⁵⁴ zurückgewiesen. Der Hongkong-Ruf zur Bekehrung (:6) hält fest, „dass die Armen wie andere Menschen den Ruf zur Bekehrung zu Jesus Christus nötig haben, damit sie von ihren Sünden (nicht nur von dem, was man ihnen antut) errettet werden. ‚Mission‘, die in erster Linie und ausschliesslich soziale Gerechtigkeit betont, hat

⁵⁴ Englisch „preferential option for the poor“. Der Begriff wurde an der dritten Generalkonferenz des Latein-amerikanischen Episkopats in Puebla 1979 geprägt. „Vorrangig“ zeigt an, dass die Armen die ersten, jedoch nicht die einzigen Adressaten des Evangeliums und unserer Solidarität sind. „Option“ meint, dass wegen der besonderen Liebe Gottes zu den Armen, sich die Kirche freiwillig und verpflichtend zugleich den Armen annimmt. Zur Diskussion des Begriffs siehe Gutiérrez 1992:29-32.

sich als erfolglos erwiesen, denn sie führt nicht zum Glauben an Jesus Christus als Retter und Herrn.“

Die Statements zum Thema Bekehrung in Wheaton einerseits und Hongkong andererseits sind deshalb so unterschiedlich, weil sie aus unterschiedlichen Zentren kommen. Während in Wheaton die Zwei-Drittel-Welt stark vertreten war, waren in Hongkong alle Kontinente mit Ausnahme Lateinamerikas präsent (Beyerhaus 1988:9). Das macht zweierlei deutlich: Erstens kann spätestens nach Wheaton nicht mehr wie noch in Lausanne von den RE einerseits und dem evangelikalen Mainstream andererseits die Rede sein. Es ist den RE gelungen, in weniger als einem Jahrzehnt ihr holistisches Missionsverständnis zu einem integrativen Bestandteil der evangelikalen Missionstheorie zu machen. Zweitens bestehen innerhalb der evangelikalen Bewegung zwei nicht völlig vereinbare Missionskonzepte, die einem unterschiedlichen sozio-kulturellen Umfeld entstammen. Auf der einen Seite stehen die Evangelikalen, die hauptsächlich aus der westlichen Welt kommen und den engeren Missionsbegriff verwenden. Sie möchten die soziale Verantwortung als der Evangelisation nachgeordnete allgemeine Christenpflicht definieren und nicht dem Missionsbegriff subsumieren. Auf der anderen Seite stehen die sozial orientierten Evangelikalen aus der Zwei-Drittel-Welt, die für den erweiterten Missionsbegriff stehen. Sie verstehen soziale Verantwortung als integrativen Bestandteil der christlichen Mission und die Teilnahme am politischen Prozess als missionarischen Gehorsam.

2.5.4 Das sozialpolitische Missionsverständnis der Concerned Evangelicals in Südafrika

Die Entstehung eines sozial orientierten Missionsverständnisses in der evangelikalen Bewegung lässt sich mit einem Blick nach Südafrika verifizieren. Dort entstand zwischen Wheaton 1983 und Manila 1989 aus der Feder der „Concerned Evangelicals“⁵⁵ die Stellungnahme „Evangelikales Zeugnis in Südafrika“ (EWISA).⁵⁶ Sie ist eine auf den südafrikanischen

⁵⁵ Kapteina (2001:180-181) unterscheidet im Südafrika der 1980er Jahre drei verschiedene evangelikale Gruppen voneinander: 1) Die weißen Evangelikalen, die vorwiegend den Status quo und damit die Apartheid akzeptierten. 2) Die schwarzen Evangelikalen, die gegen die Apartheid waren, aber keinen Widerstand leisteten. 3) Die Concerned Evangelicals (besorgte Evangelikale), die durch eine sozialkritische Haltung von sich reden machten und sich in die Politik einmischten.

⁵⁶ Kapteina (2001:180-205) befasst sich eingehend mit der Entstehung von EWISA. Ich stelle EWISA hier nur insofern dar, als es relevant für den Aufweis einer radikalen Theologie in Südafrika ist. Zu einer Übersicht über das Verhältnis der Evangelikalen Südafrikas zur Politik siehe Molebatsi und Ngwenya 1994:15-18.

Kontext zugeschnittene radikale Stellungnahme und entstand 1985 in einem knapp ein Jahr dauernden Prozess, während dem sich über die Situation in Südafrika tief besorgte Evangelikale trafen, um eine biblische Antwort auf die Zerrissenheit ihres Landes zu geben. Im Vorwort von EWISA werden die Beweggründe zur Abfassung des Dokuments wie folgt beschrieben (EVANGELIKALES ZEUGNIS 1998:123-124):

Um den September 1985 herum traf sich eine Gruppe ‚besorgter Evangelikaler‘ (‚Concerned Evangelicals‘ wurde dann später die offizielle Bezeichnung der Gruppe) zur Diskussion der Krise in Südafrika und deren Auswirkungen auf ihr Leben, ihren Glauben und besonders auf den Auftrag der Evangelisation, normalerweise ihre vorwiegende Aufgabe. Das war während des vorigen Ausnahmezustandes, der etwa acht Monate dauerte (Juli 1985 – März 1986). Viele Leute waren in Haft, und die Anzahl der Menschen, die täglich im Lande starben, war alarmierend ... Wir befanden uns in der tiefen Verlegenheit, dass unsere eigenen Kirchen, Gruppen oder Verbände sich fast nicht mehr zurechtfinden und von ihnen kein prophetisches Licht in dieser Situation ausstrahlte. Schlimmer noch war, dass die meisten von ihnen den Status quo erhalten wollten, anstatt das Gewissen für den Staat zu werden ... In einer Reihe von Diskussionen, die der ersten Zusammenkunft folgten, mussten wir feststellen, dass unsere Theologie geprägt war von amerikanischen und europäischen Missionaren, deren politische, soziale und Klasseninteressen den geistlichen und sozialen Bedürfnissen unseres Volkes entgegengesetzt, ja feindlich waren. Nachdem wir gemerkt hatten, dass mit der Praxis und der Theologie der Evangelikalen in diesem Lande etwas nicht stimmte, fühlten wir uns von Gott berufen, diese Situation um des Evangeliums unseres Herrn willen zu korrigieren ... Darum haben wir es unternommen, unsere eigene Theologie und Praxis einer kritischen Prüfung zu unterziehen, nicht um unseren Glauben zu verunglimpfen, sondern um ihn umzusetzen in ein kräftiges evangelikales Zeugnis im heutigen Südafrika.

Das Dokument wurde während einer Reihe von Tagungen diskutiert und gleich gesinnten Evangelikalen in Südafrika zur Stellungnahme vorgelegt, bis im Juni 1986 die Endfassung veröffentlicht wurde (:124). Doch schon vorher waren eine Reihe von Faktoren zusammen gekommen, welche die Herausgabe der Stellungnahme überhaupt möglich machten:

Der erste Faktor war die South African Christian Leadership Assembly (SACLA) 1979 in welcher die sozialen Probleme Südafrikas vom Evangelium her neu bedacht worden waren (Kapteina 2001:186).⁵⁷ SACLA setzte ein hoffnungsvolles Zeichen und stiess eine Entwicklung an, welche die offene Auseinandersetzung mit den sozialen und politischen Problemen Südafrikas durch die Evangelikalen möglich machte.

⁵⁷ Siehe 2.2.3

Der zweite Faktor war die Südafrikanische Konferenz für Christliche Führungskräfte (SACCEL) 1985. In der gemeinsamen Erklärung, der „Sacel Charter“, gab es Ansätze zu einem Schuldbekenntnis über den versäumten Protest der Evangelikalen gegen Unterdrückung. Diese Konferenz war „eine wichtige weitere Vorstufe zu dem theologischen Grundsatzpapier der Concerned Evangelicals. Die erneuten Frustrationen beim Versuch, ihre Sicht gegenüber den weissen Evangelikalen einzubringen, mögen sie noch mehr darin bestärkt haben, ein eigenes gründlicheres und radikaleres Papier zu entwerfen“ (:193).

Der dritte Faktor war die im Juli 1985 gegründete Nationale Initiative für Versöhnung, durch die man sich um einen Beitrag von Seiten der Kirchen zur Überwindung der Zerrissenheit Südafrikas bemühte. Im September 1985 trafen sich etwa 400 Kirchenvertreter aus 47 Denominationen zur National Initiative for Reconciliation Conference. Einige der späteren schwarzen Concerned Evangelicals waren bei dieser Konferenz vertreten und konnten aus den Schwierigkeiten auf dieser Konferenz lernen (:191).

Der vierte Faktor war das Kairos-Dokument, das ökumenisch orientierte Theologen 1985 herausgaben. Caesar Molebatsi, ein Radikaler Südafrikas, der am Kairos-Dokument mitwirkte, sagte, das Kairos-Dokument sollte „eine prophetische, an die Kirche gerichtete Stimme sein, um ihr zu sagen, dass sie sich wegen ihrer blinden, vielleicht absichtlichen Zustimmung zum Status Quo, in Gefahr begibt, das Evangelium zu verraten“ (Molebatsi 1988:85).⁵⁸ Das Kairos-Dokument inspirierte die Evangelikalen Südafrikas, ihre eigene Antwort in Form von EWISA auf die Unglückssituation des Landes zu geben.⁵⁹

⁵⁸ Im Kairos-Dokument wird die Absicht des Dokuments wie folgt beschrieben (KAIROS 1985:1): „The KAIROS document is a Christian, biblical and theological comment on the political crisis in South Africa today. It is an attempt by concerned Christians in South Africa to reflect on the situation of death in our country. It is a critique of the current theological models that determine the type of activities the Church engages in to try to resolve the problems of our country. It is an attempt to develop, out of this perplexing situation, an alternative biblical and theological model that will in turn lead to forms of activity that will make a real difference to the future of our country.“

⁵⁹ Als das Kairos-Dokument herausgegeben wurde, wollten einige Evangelikale eine theologische Antwort darauf geben, vor allem auf die Positionen, die sie nicht als biblisch betrachteten. Allerdings setzte sich dann die Erkenntnis durch, dass es besser ist, sich mit einem eigenen Dokument an die Evangelikalen zu richten und sich mit den Unzulänglichkeiten der eigenen Theologie zu befassen (Moss Ntlha, Direktor der Evangelischen Allianz von Südafrika in einem persönlichen E-Mail an mich vom 1.6.2007).

Die Herausgeber von EWISA entfalten ihre Antwort auf die Situation Südafrikas in den 1980er Jahren in acht Punkten:

Erstens wird unter dem Titel „Die Krise“ das Bekenntnis abgelegt, dass die Evangelikalen Südafrikas sich dem Status quo angepasst haben (EVANGELIKALES ZEUGNIS 1988:125-127): „Wir wollen bekennen, dass die Gemeinschaft der Evangelikalen sich weitgehend entschieden hat, der Last der sozio-politischen Krise im Lande aus dem Weg zu gehen. Schlimmer noch: Diese Gemeinschaft, der wir uns so sehr verpflichtet fühlen, hat sich für die Unterstützung des Apartheidsystems in Südafrika entschieden.“

Zweitens werden einige theologische Probleme der Evangelikalen benannt (:127-132). Es wird festgehalten, dass Jesus „radikal war und wir gemässigt sind“, und dass Jesus zu folgen, deshalb eine Radikalität zur Folge haben muss. Insbesondere wird der Dualismus beklagt, der dazu führe, „dass einer ein pietistisches ‚geistliches‘ Leben leben und dennoch weiterhin andere Menschen unterdrücken, ausbeuten und entwürdigen kann“ (:128).

Drittens wird die Theologie des Status Quo in Frage gestellt (:132-136). Die Herausgeber wenden sich gegen den Missbrauch von Römer 13, von dem die Evangelikalen ableiteten, dass die Regierung nicht in Frage gestellt werden darf. Es wird beklagt, dass diese Haltung auch bei den Evangelikalen zu finden ist. Diese Theologie wird den „rassistischen Missionaren“ des Westens zugeschrieben und ihr eine Theologie des höheren Gehorsams gegenüber Gott entgegengestellt.⁶⁰

In drei weiteren, kurzen Punkten wird das Verhältnis der Evangelikalen zu den Strukturen, dem Konservatismus und dem Ökumenismus kritisch beleuchtet (:136-141). Es wird festgestellt, dass die westlichen Missionare eine Kultur der Unterdrückung gebracht und die Evangelikalen Südafrikas sich an die daraus hervorgegangenen unterdrückerischen Strukturen angepasst haben. Evangelikale neigten vorwiegend zu einem politischen Konservatismus

⁶⁰ „Unser Verständnis von Römer 13 ist so, dass Regierungen, auch wenn sie von Gott ‚angeordnet‘ sind, deshalb nicht unbedingt tun, was Gott angeordnet hat, ja dass sie sich zeitweise in völligem Gegensatz zu Gott befinden. Und wo das der Fall ist, wie beim rassistischen Apartheidstaat Südafrika, können wir nicht anders als Petrus und Johannes bekennen, dass wir ‚Gott mehr gehorchen als den Menschen‘ (Apg. 5,29). Denn es ist Unrecht vor Gott, mehr auf Menschen zu hören als auf ihn ... Die ganze alttestamentliche Überlieferung widerspricht blindem Gehorsam gegen Systeme der Unterdrückung und der Ungerechtigkeit ... Römer 13 fordert keineswegs zu blindem Gehorsam gegen alle bösen Systeme auf. Die rassistischen Missionare, Kolonialisten und Theologen des Westens und ihre Kirchen haben diese Tradition aufgebracht, um westliche Vorherrschaft und Imperialismus zu behaupten“ (EVANGELIKALES ZEUGNIS 1988:133).

und damit zur Unterstützung des Apartheidregimes. Schliesslich wird beklagt, dass die meisten Evangelikalen sich aus der ökumenischen Bewegung zurückgezogen haben und die sozialen Probleme vernachlässigten. Dem stellen die Herausgeber ein ganzheitliches Heilsverständnis entgegen, das die Kraft hat, sich im Namen des Evangeliums für den sozialen Wandel einzusetzen: „Wir glauben, dass das Heil und gesellschaftlicher Wandel nicht voneinander getrennt werden können“ (:140).

Siebtens werden die Evangelisationsmethoden verschiedener evangelikaler Gruppen scharfer Kritik unterworfen (:141-145). Die Herausgeber bekennen sich zur Wichtigkeit der Evangelisation, drücken aber auch ihre Sorge darüber aus, dass unter fragwürdigen Motiven westliche Evangelikale in Südafrika mit einer Theologie evangelisierten, welche die Evangelikalen Südafrikas dem Apartheidsystem gefügig machten. Die Herausgeber möchten zu einem ganzheitlichen Missionsverständnis in Südafrika beitragen, das die konkreten Nöte des Landes nicht übergeht: „Wir glauben, dass wir dem geistlichen Mangel der Menschen nur dort wirksam abhelfen können, wenn es auch für ihre sozialen Nöte von Belang ist und Folgen hat. Die Evangelisation kann deshalb von sozialer Aktion und sozialer Gerechtigkeit nicht getrennt werden“ (:145).

Achtens wird unter dem Titel „Radikalismus und Evangelikalismus“ zu einem radikalen Wandel aufgerufen (:145-148). Sünde in persönlicher, kollektiver und struktureller Form muss verurteilt werden. Die Evangelikalen müssen radikal mit der Sünde brechen und dürfen nicht länger schweigen zur Sünde der Unterdrückung und Ausbeutung.

Die Concerned Evangelicals sind im Grunde genommen radikale Evangelikale. Sie bilden die südafrikanische Variante radikaler evangelikaler Theologie, wie sie nach Lausanne bekannt wurde. Die Verbindungen zwischen den RE und den Concerned Evangelicals bestehen in mindestens dreifacher Hinsicht:

Erstens gibt es personelle Verbindungen. Die Concerned Evangelicals wurden namentlich von Padilla und Escobar inspiriert. Diese waren durch ihre Schriften und ihr Auftreten an evangelikalen Konferenzen eine starke Ermutigung für die sozial orientierten Evangelikalen Südafrikas, obschon es erst nach dem Entstehen von EWISA zu persönlichen Beziehungen kam.⁶¹

⁶¹ Moss Ntlha in einem persönlichen E-Mail an mich vom 1.6.2007.

Zweitens zeigen sich starke theologische Gemeinsamkeiten. EWISA ist ein durch und durch radikales Dokument, das sich in keiner Weise von den bekannten radikalen Positionen unterscheidet: Es werden Folgerungen vom Leben Jesu für einen radikalen Lebensstil gezogen, vom Alten Testament her wird das Eintreten für die Verbesserung von Strukturen begründet, das Bekehrungsverständnis ist radikaler Natur und sozial orientiert, Evangelisation und soziale Aktion gehen Hand in Hand, das Heilsverständnis ist ganzheitlich, und es ist eine kritische Distanz zur westlichen Theologie spürbar. All das sind nicht anderes als radikale Positionen.

Drittens zeigt sich die Verbindung sprachlich. 19 Mal wird in EWISA das Wort „radikal“ verwendet, eindringlich wird zu einer radikalen Gesinnung aufgerufen. So lässt sich eine Linie von den Lateinamerikanern Padilla und Escobar zu Lausanne 1974 und von dort zu den Concerned Evangelicals Südafrikas ziehen. Die Concerned Evangelicals sind ein Beweis dafür, dass eine evangelikale Theologie, wenn sie durch Unrechtssituationen provoziert und durch ökumenische soziale Orientierung befruchtet wird, in der Regel zu radikalen Positionen führt. EWISA ist ein Zeugnis für eine genuin evangelikale Theologie radikaler Natur mit kontextueller Zuspitzung.

2.6 Die Durchsetzung des inkarnatorischen Missionskonzepts in Manila 1989

Das LKWE lud 1989 zum Internationalen Weltkongress für Evangelisation (Lausanne II) unter dem Thema „Verkündigt Christus, bis er kommt – ein Ruf an die Gemeinde, das ganze Evangelium der ganzen Welt zu bringen“ nach Manila ein. Das Thema der Konferenz widerspiegelt die Notwendigkeit, sich in der evangelikalen Bewegung weiterhin mit dem Verhältnis von Verkündigung und sozialer Verantwortung auseinanderzusetzen. Der Konferenzbericht samt Schlussmanifest liegt in Deutsch unter dem Titel *Evangelisation mit Leidenschaft* vor und wurde von Horst Marquardt und Ulrich Parzany herausgegeben (1990).

2.6.1 Die aktive Rolle der radikalen Evangelikalen

Die RE spielten in Manila eine aktive Rolle. Dass der Kongress insgesamt einer radikalen Position zuneigte, liegt unter anderem daran, dass 60 Prozent der Teilnehmer aus der Zweidrittel-Welt und 25 Prozent Frauen waren. In den Plenumsreferaten äusserten sich unter anderem Peter Kuzmic und Caesar Molebatsi zur sozialen Frage. Vor allem aber der Vortrag

von Tom Houston⁶² über die Armen regte die Teilnehmer zur vertieften Reflektion über Evangelium und soziale Aktion an. In seinem Wegweisenden und entscheidenden Vortrag (Weth 1990:100) legte Tom Houston ausgehend von Lk 4,18ff dar, dass das Evangelium insbesondere den Armen gebracht werden muss (Houston 1990:108-113). Houston plädierte in seinem ausgewogenen Vortrag für integratives missionarisches Handeln (:115-116): „Ich glaube, dass wir die Gute Nachricht von Jesus in einer feindlichen oder ungläubigen Welt überzeugend darstellen können, wenn wir durch Erbarmen das Anliegen der Armen und ihre Bedürfnisse ernst nehmen. Und ich glaube auch, dass wir in der Lage sein werden, den Säkularismus im Westen zu bekämpfen, wenn wir diese Art von Authentizität der Guten Nachricht Jesu wiederherstellen ... Wir müssen die Gute Nachricht *ganz, mit Wort und Tat und Zeichen* verkündigen.“⁶³

Peter Kuzmic sprach zum Thema „Die Wahrheit des Evangeliums weitersagen“. Er strich zuerst die Wichtigkeit heraus, die Bedeutung des Sühnetodes Christi wahrheitsgetreu weiterzusagen (1990:71). Zweitens betonte er, dass das christliche Zeugnis nur dann glaubwürdig ist, wenn es liebevoll und aufopfernd weitergegeben und durch erneuerte Beziehungen in der Kirche unterstrichen wird (:72-73). Drittens plädierte er dafür, die Ganzheit des Evangeliums wieder zu erlangen: „Das Neue Testament treibt keinen Keil zwischen einem ‚persönlichen Evangelium‘ und einem ‚sozialen Evangelium‘, denn es enthält nur ein Evangelium, das von Jesus Christus. Dieses Evangelium ist sowohl persönlich als auch sozial, weil es zwei Brennpunkte hat, und zwar den einzelnen Menschen und das Reich Gottes“ (:74-75).⁶⁴

Am deutlichsten war die Stimme der Radikalen im Vortrag des Südafrikaners Caesar Molebatsi zum Thema „Schalom für die Unterdrückten“ zu vernehmen. Ausgehend von Lk 4,18ff betonte Molebatsi (1990:148), dass das Reich Gottes „eine sehr gegenwartsbezogene Dimension“ hat und wahre Mission inkarnatorisch sein müsse (:149). Um das Evangelium in seinem ganzen Zusammenhang ernst zu nehmen, müssten die Evangelikalen Gesellschaftsanalysen erstellen (:149) und jede Form von Unterdrückung beim Namen nennen (:147). Er

⁶² Damals neu gewählter internationaler Direktor der Lausanner Bewegung und früherer Präsident des Hilfswerks World Vision.

⁶³ Hervorhebung im Original

⁶⁴ Berneburgs Kritik (1997:208), Kuzmic habe das Reich Gottes mit der sozialen Dimension des Evangeliums gleichgesetzt, geht zu weit. Allerdings widerspiegelt sich in Berneburgs Kritik die anhaltende Sorge der Vertreter des klassischen Missionsbegriffs, das Evangelium könnte in der sozialen Dimension aufgehen.

klagte darüber, dass die Kirche Unterdrückungssysteme nicht nur unterstützt, sondern gezielt aufrecht erhält, und folgerte (:145-147):

Mission und Evangelisation werden fruchtlos, das Evangelium der Guten Nachricht entledigt, und statt ein Evangelium für die Unterdrückten zu sein, wird es zu einem unterdrückten Evangelium ... Und deshalb ist es auch Aufgabe der Evangelisten und Missionare, alle Formen der Unterdrückung – geistliche wie strukturelle – beim Namen zu nennen, wenn sie die Ganzheit und Vollständigkeit verhindern, die der Herr uns geben möchte. Wir können zu Strukturen des Bösen nicht einfach schweigen, wenn unsere Botschaft eine Gute Nachricht für die Armen und die Unterdrückten sein soll.

Valdir Steuernagel (1990:149) kritisierte in seinem Beitrag zum Thema „Die brennenden Fragen der Welt“ die individualistische Ideologie der Evangelikalen: „Wir Evangelikale haben eine idealistische, individualistische Ideologie produziert, eine schwache Tradition, die keine angemessene und zureichende Antwort gibt auf die dringenden Bedürfnisse, die den Alltag zahlloser Menschen sowohl in der Dritten als auch in der Ersten Welt prägen.“ Er plädierte dafür, das Thema der Konferenz ernst zu nehmen – das ganze Evangelium der ganzen zu Welt bringen – und sprach kurz, aber eindringlich zu Themen wie Auslandverschuldung und Ökologie (:149-150). Steuernagels Einwürfe machen zweierlei deutlich: Die RE setzten in Manila das holistische Missionsverständnis voraus – Steuernagel begründete es nicht näher – , und sie standen weiterhin in einer kritischen Distanz zu den Teilen der evangelikalen Bewegung, die westlich geprägt sind.

2.6.2 Der Social Concern Track

Spezielle Aufmerksamkeit verdient der Social Concern Track, der von Vinay Samuel koordiniert wurde. In den Seminaren des Social Concern Tracks ging es weniger um eine theologische Auseinandersetzung mit sozialen Fragen, als um diesbezügliche Erfahrungsberichte und praktische Überlegungen. In der Ausrichtung des Tracks zeigt sich das gestärkte Selbstbewusstsein der Evangelikalen in der Zwei-Drittel-Welt im Allgemeinen und ihrer radikalen Vertreter im Besonderen. Der erweiterte Missionsbegriff, wie er seit Lausanne I von den RE in die evangelikale Missionstheorie eingebracht worden war, wurde im Social Concern Track von Lausanne II einfach vorausgesetzt.

Der Abschlussbericht des Tracks entstand unter Federführung Vinay Samuels und wurde von etwa 180 Teilnehmern unterschrieben, auch solchen, die nicht am Track selbst teilgenommen hatten (Berneburg 1997:221). Der Abschlussbericht gründet auf der Feststellung,

dass Gott sein Reich durch die Sendung Christi errichtet hat. In ihm kommt genuin radikale Theologie zum tragen (Samuel 1990:151):

Die Gute Nachricht besteht darin, dass Gott sein Königreich der Gerechtigkeit und des Friedens durch die Menschwerdung, den Dienst, den Sühnetod und die Auferstehung seines Sohnes Jesus Christus errichtet hat. Das Reich Gottes erfüllt das Ziel der Schöpfung Gottes, indem es der Menschheit und der ganzen Schöpfung Ganzheit verleiht. Im Reich Gottes erhalten die Menschen allein aus Gnade einen neuen Status vor Gott und den Menschen, eine neue Würde und einen neuen Wert als Töchter und Söhne, und sie werden bevollmächtigt durch seinen Geist, Haushalter der Schöpfung zu sein und sich in einer neuen Gemeinschaft gegenseitig zu dienen. Das Reich Gottes wird in einem neuen Himmel und einer neuen Erde seine Vollendung erst dann erfahren, wenn Jesus wiederkommt. Diejenigen, die materiell arm sind oder ohnmächtig und sich von dieser Guten Nachricht ansprechen lassen und darauf antworten, werden durch den Heiligen Geist bevollmächtigt, und ihnen wird von anderen Gliedern der Gemeinde des Reiches Gottes gedient werden, damit sie ihr ganzes Menschsein als Haushalter der Schöpfung Gottes erfahren und erleben. Die Nicht-Armen, die arm im Geiste werden, empfangen wahre Würde, die ihren falschen Stolz auf ihre Reichtümer ersetzt und sie befreit, wirklich menschlich werden zu können mit einer Leidenschaft für Gerechtigkeit für die Armen. Sie müssen sich auf die Kraft des Geistes Gottes verlassen, der sie befähigt, zu dienen statt zu kontrollieren. Sie kommen in eine neue Familie, die sie annimmt aufgrund dessen, was sie sind und nicht aufgrund irgendwelcher Leistungen, die sie erbracht haben – in materieller Hinsicht oder hinsichtlich ihres Status. Die Aufgabe der Evangelisation unter der Mehrheit der unerreichten Armen wird in erster Linie von denen ausgeführt werden, die selber arm sind, mit angemessener Unterstützung von wirtschaftlich Bessergestellten, die geistlich arm sind.

Weiter heisst es im Abschlussbericht, dass Christen sich zusammentun müssen, um das ganze Evangelium zu verkündigen und zu veranschaulichen (:151-152). Im Bemühen, soziale Verantwortung wahrzunehmen, darf die Einladung, Jesus zu folgen, nicht unterschlagen werden (:152). Die Evangelikalen werden aufgefordert, am prophetischen Dienst teilzuhaben, der sich auf eine Sozialanalyse der Zusammenhänge stützt (:152). Die periphere Perspektive des radikalen Evangelikalismus kommt darin zum Ausdruck, dass der Vorwurf erhoben wird, „dass die Quelle von einem Grossteil des Geldes, das zur Weltevangelisation eingesetzt wird, dem exzessiven Reichtum der Ersten Welt entspringt, von dem wiederum ein Grossteil aus Zinszahlungen der armen Länder stammt“ (:152). Das LKWE wird aufgerufen, sich personell und strategisch stärker für die soziale Frage zu engagieren und eine weltweite Konferenz zu sozialen Themen einzuberufen (:152). Grand Rapids sieben Jahre zuvor hatte die Spannungen in der evangelikalen Gemeinschaft hinsichtlich der sozialen Frage zwar entschärft. Wie der Abschlussbericht zeigt, hatte eine wirkliche Klärung aber nicht stattgefunden, und die RE waren mit dem Ergebnis nicht zufrieden.

2.6.3 Das Manila Manifest

Das Schlussdokument des Kongresses, das „Manila Manifest“ (=MM), widerspiegelt die geteilte Haltung der Evangelikalen im Missionsverständnis. Einige Forderungen der RE sind beinahe selbstverständlich in den Text eingeflossen, anderen tragen den Stempel des engeren evangelikalen Missionsbegriffs.

Der erste Teil des MM besteht aus 21 Bekräftigungen, wovon sich 9 zu sozialen Fragen äussern. Die LV wird als Grundlage der Zusammenarbeit in der Lausanner Bewegung bekräftigt (DAS MANIFEST VON MANILA:I.1), was deutlich macht, dass diese dem MM übergeordnet ist. Radikale Aspekte fanden insofern Eingang, als das prophetische Zeugnis, insbesondere die Verurteilung struktureller Ungerechtigkeit zur missionarischen Pflicht gerechnet wird: „Wir bekräftigen, dass wir Gottes Liebe sichtbar darstellen müssen, indem wir uns derer annehmen, die von Gerechtigkeit, Würde, Nahrung und Obdach ausgeschlossen sind. Wir bekräftigen, dass wir jede persönliche und strukturelle Ungerechtigkeit und Unterdrückung verurteilen müssen, wenn wir die Gerechtigkeit und den Frieden des Reiches Gottes verkündigen. Wir werden von diesem prophetischen Zeugnis nicht abgehen“ (:I.8-9). Die Analyse der Missionssituation wird als Pflicht bezeichnet, doch man verzichtete auf den belasteten Begriff „Sozialanalyse“ und sprach stattdessen davon, die Gesellschaft zu „untersuchen“ (:I.18).

Im zweiten Teil des MM werden die 21 Bekräftigungen in 12 Abschnitten näher ausgeführt. Dabei wird in der sozialen Frage eine Ambivalenz deutlich. Unter Berufung auf Lk 4,18ff wird betont, dass das Evangelium insbesondere den Armen gilt (DAS MANIFEST VON MANILA:II.2). Doch es wird klar herausgestrichen, dass das Bekenntnis zur sozialen Pflicht nicht einer Verwechslung des Reiches Gottes mit einer christianisierten Gesellschaft entstammt. Die soziale Pflicht ist eine Folge des Evangeliums (:II.4), und kein soziopolitisches Programm kann Menschen retten (:II.1). In Anlehnung an frühere Verlautbarungen wurde die Ineinssetzung der sozialen Aktion mit dem Missionsauftrag zurückgewiesen, gleichzeitig dem sozialen Handeln aber grosse Bedeutung eingeräumt: „Die Evangelisation ist vorrangig, weil es uns im Sinn des Evangeliums in erster Linie darum geht, dass alle Menschen Gelegenheit erhalten, Jesus Christus als Herrn und Retter anzunehmen. Aber Jesus hat das Reich Gottes nicht nur verkündigt, sondern er hat die Ankunft des Reiches durch Werke der Barmherzigkeit und durch Vollmacht unter Beweis gestellt. Wir sind heute zu einem ähnlichen Miteinander von Wort und Tat gerufen“ (:II.4).

Noch deutlicher zeigt sich die Ambivalenz in der Pflicht der „prophetischen Verwerfung“: „Die Proklamation des Reiches Gottes erfordert notwendigerweise die prophetische Verwerfung all dessen, was damit nicht vereinbar ist. Zu den Übeln, die wir beklagen, gehören zerstörerische Gewalt, auch in der Form institutionalisierter Gewalt, politische Korruption, alle Formen der Ausbeutung von Menschen und Erde, Aushöhlung der Familie, Abtreibung auf Verlangen, Drogenhandel und Nichtbeachtung der Menschenrechte“ (DAS MANIFEST VON MANILA:II.4). Das MM enthält also ein klares Bekenntnis zur prophetischen Verwerfung, explizit hinsichtlich der Nichtbeachtung der Menschenrechte. Doch das chinesische Massaker auf dem Platz des himmlischen Friedens, das sich kurz zuvor ereignet und die Kongressteilnahme chinesischer Christen verunmöglicht hatte, wurde von Leighton Ford in seiner Eröffnungsrede zwar bedauert (Ford 1990:303) – verurteilt wurde es aber nicht. Wenn radikale Terminologie in das evangelikale Missionsverständnis aufgenommen wird, heisst das eben noch nicht, dass die evangelikale Gemeinschaft zu entsprechenden Handlungen fähig ist. Aus radikaler Sicht dürfte der Erfolg aber darin liegen, dass der Gedanke des prophetischen Amtes der Kirche zumindest gesät wurde. Und mit dem MM können sich radikale Vertreter von nun an darauf berufen, dass sich die evangelikale Bewegung in einem ihrer wichtigsten Kongresse zum prophetischen Dienst bekannt hat.

Von grundlegender Bedeutung ist, dass in Manila die inkarnatorische Mission nicht mehr umstritten war, sondern sich unter Berufung auf Lk 4,18ff durchsetzen konnte.⁶⁵ Demenstprechend heisst es im MM: „Wahre Mission muss immer ‚inkarnatorisch‘ sein. Darum müssen wir demütig Zugang suchen zur der Welt anderer Menschen, indem wir uns mit ihrer sozialen Wirklichkeit identifizieren, mit ihrer Trauer und ihrem Leid, mit ihrem Ringen um Gerechtigkeit gegen Unterdrückungsmächte. Dies kann nicht ohne persönliche Opfer geschehen“ (:II.4).

2.6.4 Zwiespalt und Vielfalt

Manila hinterlässt einen zwiespältigen Eindruck was die Einordnung der sozialen Verantwortung in das Missionsverständnis und die Einheit der evangelikalen Bewegung anbelangt. Allerdings sollte man nicht vergessen, dass sich die evangelikale Bewegung nie anders als in ihrer Vielfalt darstellte (Tidball 1997:309). Die Evangelikalen müssen in allen wesentlichen Fragen eins sein. Dazu gehört an erster Stelle das Bekenntnis zur Bibel als Wort Gottes und zur Erlösung in Jesus Christus, die durch Glauben empfangen wird. „Diese beiden wesentli-

⁶⁵ Zum Begriff „inkarnatorisch“ siehe Punkt 3.4.1

chen Stücke reichen aus, um die Bewegung über alle Unterschiede hinweg zusammenzuhalten“ (:311). Die Anstiftungen der RE zu einem sozialpolitischen Missionsverständnis und die Infragestellung des traditionellen evangelikalen Missionsverständnisses sind keine Bedrohung für die Einheit der Evangelikalen, auch wenn gewichtige Unterschiede bestehen. Einerseits kann gesagt werden, dass sich die evangelikale Bewegung auf die unermüdlichen Interventionen ihrer radikalen Vertreter hin für die sozialetische Herausforderung geöffnet hat. Andererseits gibt es Kräfte, die konsequent die Vorrangigkeit der Evangelisation herausstreichen, was die RE für eine unbiblische Dichotomie halten. Seit die RE die evangelikale Missionstheologie mit den drängenden sozialen Problemen der Gegenwart konfrontiert haben, hat sich eine evangelikale Vielfalt in der Verhältnisbestimmung von Evangelisation und sozialer Verantwortung gebildet. Es lassen sich verschiedene Bewegungen bzw. Strömungen in der weltweiten evangelikalen Bewegung ausmachen. Vorländer (1999:28-29) spricht von zwei Bewegungen unter einem Dach: den „Missionsstrategen“, die das numerische Wachstum der Gemeinde betonen und denen, die sich aus missionarischer Pflicht heraus sozial engagieren mit dem Ziel, auch Strukturen zu verändern. Berneburg (1997:229-230) spricht von drei Strömungen: Den Social-Concern-Evangelikalen, den evangelistischen Evangelikalen und den Wort-und-Tat-Evangelikalen. Zu Ersteren lassen sich Leute wie Ronald Sider, Vinay Samuel, Valdir Steuernagel und René Padilla zählen, zu den zweiten Luis Palau, Donald McGavran, Peter Beyerhaus und Arthur Johnston und zu den dritten John Stott und Tom Houston. Diese Einordnungsversuche machen noch einmal deutlich, dass die RE, die vor Lausanne I noch eine relativ unbekannt Gruppe waren, in den 15 Jahren bis Lausanne II zu einer evangelikalen Hauptströmung wurden. Sie haben an Einfluss gewonnen und die evangelikale Bewegung im ausgehenden 20. Jahrhundert entscheidend geprägt. „Nur eine verengte europäische Sichtweise könnte übersehen, wie stark die Kräfte, die auf ein ganzheitliches Verständnis des Evangelisationsauftrags ausgerichtet sind, in der Lausanne-Bewegung tatsächlich sind“ (Vorländer 1990:140).

2.7 Die Konsolidierung der holistischen Mission zwischen Lausanne II und Pattaya II

Es ist das Verdienst der RE, die evangelikale Bewegung mit den sozialetischen Herausforderungen der Gegenwart konfrontiert und Antworten provoziert zu haben. Die Missionskongresse zwischen Lausanne I und II haben deutlich gemacht, dass sich die sozialetischen Fragen einen legitimen Platz in der missionstheologischen Auseinandersetzung erworben haben. Das Missionsverständnis der Evangelikalen ist auf das Drängen der RE erweitert

worden und lässt sich am besten mit den Worten „inkarnatorisch“ und „holistisch“ charakterisieren.⁶⁶ Zwischen Lausanne II und Pattaya II⁶⁷ kann von einer Konsolidierung des holistischen Missionsbegriffs die Rede sein, wie in diesem Abschnitt dargelegt werden soll. Dennoch „bleibt die Frage, ob die erneute Zuwendung“ der Evangelikalen „zu gesellschaftlichem Einsatz genügend fundiert ist“ (Tidball 1999:281). Es ist den RE gelungen, die Probleme der Gegenwart ins Bewusstsein der Evangelikalen zu bringen. Die Notwendigkeit einer evangelikalen Antwort auf die Probleme der Gegenwart ist unbestritten. Im Urteil der Evangelikalen, die beharrlich die Vorrangigkeit der Verkündigung betonen, ist es den RE aber noch nicht gelungen, eine biblische Gesamtsicht ihrer Theologie zu vermitteln, welche den weiten Missionsbegriff auf ein solides theologisches Fundament stellen könnte. „In diesem Licht muss gefragt werden, ob der evangelikale Aktivismus tief genug gegründet ist, um den eigenen Einsatz für die Welt durchhalten zu können, oder ob er allzu früh austrocknen wird, was zu Entmutigung, mangelnder Ausdauer und einem erneuten Rückzug aus der Welt führen müsste“ (:281). Zweifellos ist weitere theologische Arbeit zur Untermauerung des radikalen Missionsverständnisses nötig. Man wird aber davon ausgehen können, dass die breite Aufnahme des erweiterten Missionsverständnisses in der Zwei-Drittel-Welt und in jüngster Zeit vermehrt auch im Westen, ein unumkehrbarer Trend ist, ja man wird von einem Paradigmenwechsel sprechen dürfen, der die missionstheologische Diskussion der Evangelikalen im 21. Jahrhundert prägen wird.

Die RE haben seit Lausanne I viel erreicht, dennoch sind sie angesichts der geteilten Auffassungen innerhalb der evangelikalen Bewegung zum Verhältnis Evangelisation und soziale Aktion noch nicht zufrieden. In der Zeitschrift *Transformation* von Januar/März 1990 äußern sich Chris Sugden und Valdir Steuernagel enttäuscht über die aus ihrer Sicht mangelhafte Aufnahme radikaler Positionen in der evangelikalen Bewegung. Sugden zeigt sich beispielsweise über das Resultat von Wheaton 1983 erfreut, räumt aber ein, dass sich das holistische Missionsverständnis in der Lausanner Bewegung noch nicht durchsetzen konnte (Sugden 1990:9-12), womit die Rezeption der radikalen Theologie im Westen angesprochen sein dürfte. Auch Steuernagel (1990b:12) findet anerkennende Worte für einzelne Ergebnisse des missionstheologischen Prozesses seit Lausanne I. Doch insgesamt kommt er zu einem kritischen Urteil. Er befürchtet, dass die sozialen Anliegen wieder in den Hintergrund treten

⁶⁶ Zum Begriff „holistisch“ siehe Punkt 3.4.3

⁶⁷ Lausanner Forum für Weltevangelisation in Pattaya 2004. Siehe Punkt 2.8

und die konservative evangelikale Position an Stärke gewinnt. Steuernagel fordert, dass das sozialpolitische Engagement dem Missionsauftrag zugerechnet, die Sozialwissenschaften als Partner der Theologie akzeptiert und die Vorrangigkeit der Verkündigung aufgegeben wird.

Trotz des kritischen Urteils der RE über die Lausanner Bewegung dürfte sich die Enttäuschung in Grenzen halten. Die Basis der Vertreter einer sozialpolitisch orientierten Mission ist kontinuierlich breiter geworden. Das zeigt sich einerseits an den immer stärker auftretenden Evangelikalen aus der Zwei-Drittel-Welt. Dort ist die radikale Position von Anfang an auf fruchtbaren Boden gefallen. Escobar stellt fest, dass sich die religiöse Landkarte im Vergleich zum Beginn des 20. Jahrhunderts an dessen Ende völlig verändert zeigt. Er zitiert Andrew Walls (in Escobar 2000a:28): „We seem to stand at the threshold of a new age of Christianity, one in which its main base will be in the Southern continents, and where its dominant expressions will be filtered through the culture of those countries.“ Escobar (2000b:101) sieht ein neues Missionszeitalter gekommen, das durch ein globales Christentum und den Beitrag der Kirchen des Südens gekennzeichnet ist. Andererseits hat sich der Trend fortgesetzt, dass auch in der westlichen Welt die Evangelikalen soziale Fragen zuoberst auf ihre Prioritätenliste setzen. Das zeigt sich an den evangelikalen Konferenzen und Zusammenkünften seit Lausanne II, wie ich an vier Beispielen aufzeigen werde.

2.7.1 Die Oxford Konferenz

1990 trafen sich über 100 Christen aus allen Teilen der Welt in Oxford zu einer Konferenz, um insbesondere das Verhältnis zwischen Glaube und Wirtschaft zu diskutieren. Vorbereitet wurde die Konferenz durch eine erste, kleinere Konferenz am gleichen Ort drei Jahre zuvor und einem dabei initiierten mehrjährigen Projekt, bei dem in internationalen Regionalkonferenzen das Thema ausführlich erörtert wurde. Träger der Konferenz war in Zusammenarbeit mit anderen Organisationen die International Fellowship of Evangelical Missions Theologians (INFEMIT). Das Forschungs- und Studienzentrum der INFEMIT ist das Oxford Centre for Mission Studies, das seit 1988 Herausgeberin der Zeitschrift *Transformation* ist. Das Oxford Center und die mit ihm im Zusammenhang stehenden Publikationen, Initiativen, Studien und Konferenzen machen deutlich, dass die radikalen Theologen auch in der westlichen Welt ein Netzwerk aufbauen konnten.

Das Ergebnis des dreijährigen Studienprozesses, der mit der Oxford Konferenz abgeschlossen wurde, ist Die Erklärung von Oxford zu christlichem Glauben und Wirtschaft (Sautter und Volf 1992:7-31). Darin äussern sich Theologen und Fachleute zu den vier Themen Schöpfung und Haushalterschaft, Arbeit und Freizeit, Armut und Gerechtigkeit sowie Frei-

heit, Staat und Wirtschaft. Die Oxford-Erklärung ist eine ausgewogene Verlautbarung, die den Versuch widerspiegelt, sozialetische Leitlinien auf der Basis der biblischen Offenbarung zu formulieren. Sie ist zudem das erste evangelikale Dokument, das den ökologischen Fragen einen Hauptteil widmet. Sie enthält zwar nicht mehr als Grundlinien, zeugt aber vom Bemühen, sich aus evangelikaler Perspektive vermehrt mit dem Verhältnis von Schöpfung und Glauben auseinanderzusetzen. Volf (1992:34) stellt fest: „In bezug auf die ökologische Problematik hat sie [die Oxford-Erklärung] das alte auf die Beherrschung der Natur ausgerichtete Denken und Handeln zugunsten eines auf ihre Bewahrung ausgerichteten Denkens und Handelns korrigiert.“ Er räumt ein, dass mit der Oxford-Erklärung die evangelikale Stimme zur Ökologieproblematik sehr spät zu hören ist, hält diesen „ersten Versuch“ aber für „verheissungsvoll“ (:48). Dem darf zugestimmt werden.

2.7.2 Die Iguassu Konsultation und die 11. Generalversammlung der WEA

1999 fand die von der WEA organisierte International Missiological Consultation in Iguassu, Brasilien, statt. Es ging um eine missiologische Standortbestimmung an der Schwelle zum 21. Jahrhundert. Zu den Zielen der Konsultation gehörte die Identifizierung und Einordnung der gegenwärtigen kulturellen und globalen Veränderungen (Taylor 2000:4). Von den 160 Teilnehmern stammte je eine Hälfte aus der Zwei-Drittel-Welt und aus den westlichen Industrienationen. Aus entsprechend unterschiedlichen Perspektiven wurde die missionarische Herausforderung diskutiert. Der in den Konferenzband einführende Artikel von William Taylor, Exekutivdirektor der Missions Commission der WEA, und die von den Teilnehmern verabschiedeten „Iguassu-Erklärungen“ machen deutlich, dass die Evangelikalen bereit sind, sich kritisch mit dem bisher Erreichten auseinanderzusetzen. Insbesondere zeigt sich, dass die sozialpolitischen und vermehrt auch die ökologischen Herausforderungen der Gegenwart aus der evangelikalen missionstheologischen Diskussion nicht mehr wegzudenken sind.

Taylor (2000:4) berichtet, wie die Teilnehmer in Iguassu realisierten, „that during the last decades of the 20th century, an unfortunate emphasis on pragmatic and reductionist thinking came to pervade the international Evangelical missionary movement“. Taylor (:4-5) bemängelt am evangelikalen Kurs vor allem die Reduzierung des Missionsauftrags auf die Verkündigung, das Fehlen eines starken Reich-Gottes-Gedankens und als Folge davon der Mangel an Hingabe und radikaler Jüngerschaft sowie die Überbetonung von Strategien und Statistiken.

Die Iguassu-Erklärungen setzen die missionarische Aufgabe in den Kontext der globalen Probleme der Gegenwart (IGUASSU ERKLÄRUNGEN: Einleitung): „Wir verkündigen den

lebendigen Christus in einer Welt, die durch ethnische Konflikte und enorme wirtschaftliche Ungleichheit zerrissen sowie durch Naturkatastrophen und ökologische Krisen erschüttert wird.“ Es wird der Freude darüber Ausdruck verliehen, dass „paternalistische Tendenzen“ in der Mission zusehends verschwinden und die Herausforderungen der Gegenwart umfassend angegangen werden: „Jetzt sind wir daran, die Beziehung zwischen dem Evangelium und der Kultur, zwischen Evangelisation und sozialer Verantwortung sowie zwischen dem biblischen Auftrag und den Sozialwissenschaften weiter zu erforschen (:Einleitung). Die Iguassu-Erklärungen bestehen aus 9 Erklärungen und 14 Verpflichtungen. In den Erklärungen wird „die ganzheitliche Natur des Evangeliums von Jesus Christus“ unterstrichen (:4). Man will sich für Menschenrechte und für religiöse Freiheit einsetzen (:6) und Antworten auf strukturelle Probleme finden, denn „die Ausbreitung von Gottes Reich wird durch wirtschaftliche und politische Systeme stark beeinflusst“ (:7). In den Verpflichtungen wird der Wille ausgedrückt, sich für Versöhnung einzusetzen (:5). Man will einen Weg finden, um wissenschaftliche Erkenntnisse im Rahmen des evangelikalen Schriftverständnisses fruchtbar zu machen: „Wir sind dankbar für viele hilfreiche Einblicke aus dem Bereich der Sozialwissenschaften. Wir sind darauf bedacht, dass diese der Autorität der Schrift unterstellt werden“ (:7).

Die Iguassu-Erklärungen sind kein radikales Dokument, dafür bleiben sie zu vage. Sie sind aber aus einer klar erkennbaren kritischen Perspektive heraus geschrieben. Sie widerspiegeln den erfolgreichen Versuch der Vertreter des holistischen Missionsbegriffs, ihre Position sowohl in der Zwei-Drittel-Welt als auch unter den Theologen der westlichen Industrienationen zu festigen. Das scheint im Besonderen auf die WEA zuzutreffen, welche die Iguassu-Konsultation verantwortete. Dass sich die WEA stärker als die Lausanner Bewegung für die sozialetische Herausforderung geöffnet hat, zeigt sich etwa an ihrer 11. Generalversammlung in Kuala Lumpur 2001. Zentrale Themen waren das Flüchtlingsproblem, die Schulden der armen Länder und der Missbrauch von Frauen. Laut dem an dieser Versammlung abgetretenen internationalen Direktor der WEA, Agustin Vencer, wollen immer mehr Evangelikale aus der Zwei-Drittel-Welt ihre Gesellschaft zugunsten der Armen verändern (idea Spektrum 10/2001:14). „Die Gefahr, die Kirche – wie etwa in der Genfer ökumenischen Bewegung – auf eine rein politische Anwaltschaft festzulegen, sehe man zwar, man dürfe sich davon aber nicht lähmen lassen“ (:14). Die Reaktion deutschsprachiger Teilnehmer auf die Versammlung macht deutlich, dass die Evangelikalen in Europa über die zunehmende gesellschaftspolitische Ausrichtung der evangelikalen Bewegung besorgt sind. Rudolf Westerheide mahnte die Evangelikalen, nicht in das Fahrwasser der Ökumene zu geraten (:15). Hansjörg Leutwyler „würdigte das Plädoyer für einen ‚ganzheitlichen‘ Lebensstil der Chris-

ten. Gleichzeitig müsse man aber darauf achten, dass man sich nicht zu sehr auf politische Themen konzentriere“ (:15). Und Wolfgang Polzer (2001:16-17) fragt: „Wie lange können die Evangelikalen den Spagat zwischen geistlichem und politischem Einsatz aushalten?“

Die Konferenzen von Oxford und Iguassu und die 11. Generalversammlung der WEA lassen den Schluss zu, dass es in der Frage der Verhältnisbestimmung von Evangelisation und sozialer Aktion seit Manila zu keinen grundlegenden Veränderungen gekommen ist. Positiv gesprochen kann von einer evangelikalen Vielfalt die Rede sein. Negativ gesehen bestehen weiterhin gegensätzliche und zum Teil nicht miteinander vereinbare Standpunkte. Der holistische Missionsbegriff, der von den RE in die evangelikale Missionstheologie eingeführt wurde, hat nicht nur zu einer erweiterten, auf die gegenwärtigen Nöte der Menschen ausgerichteten Missionspraxis geführt, sondern auch die Spannung zwischen Evangelisation und sozialer Aktion mitten in den Missionsalltag der Evangelikalen hineingetragen.

2.7.3 Das Micah Network

Als Beispiel dafür, dass das holistische Missionsverständnis der RE von der evangelikalen Bewegung zu einem beträchtlichen Teil übernommen wurde, darf auch das 1999 gegründete „Micah Network“ gelten, das von René Padilla präsiert wird. Das Micah Network umfasst gegen 300 christliche Entwicklungsorganisationen in über 70 Ländern. Das Ziel der Kampagne besteht darin, christlichen Organisationen zu helfen, eine biblische Antwort auf die Nöte der Welt finden, vor allem auf das Problem der Armut. 2001 hielt das Micah Network seine erste internationale Konferenz in Oxford. Die an dieser Konferenz verabschiedete „Micah Declaration on Integral Mission“⁶⁸ liest sich durchgängig wie ein Manifest radikaler evangelikaler Theologie (www.micahnetwork.org):

Integral mission or holistic transformation is the proclamation and demonstration of the gospel. It is not simply that evangelism and social involvement are to be done alongside each other. Rather, in integral mission our proclamation has social consequences as we call people to love and repentance in all areas of life. And our social involvement has evangelistic consequences as we bear witness to the transforming grace of Jesus Christ. If we ignore the world we betray the word of God which sends us out to serve the world. If we ignore the word of God we have nothing to bring to the world. Justice and justification by faith, worship and political action, the spiritual and the material, personal change and structural change belong together. As in the life of Jesus, being, doing and saying are at the heart of our integral task. We call one another

⁶⁸ Anstelle des Begriffs „holistic Mission“ wird hier der gleichbedeutende Begriff „integral Mission“ gebraucht. Zu Herkunft und Bedeutung des Begriffs „integral“ siehe Padilla 2006:1-4. Zu einer biblischen Begründung integraler Mission siehe Ramachandra 2006:2-11.

back to the centrality of Jesus Christ. His life of sacrificial service is the pattern for Christian discipleship. In his life and through his death Jesus modelled identification with the poor and inclusion of the other ... There is a need for integral discipleship involving the responsible und sustainable use of the resources of God's creation and the transformation of the moral, intellectual, economic, cultural and political dimensions of our lives.

2.8 Die Umsetzung des Transformationskonzepts in Pattaya 2004

Vom 29. September bis 5. Oktober 2004 lud die Lausanner Bewegung zum Lausanner Forum für Weltevangelisation in Pattaya unter dem Thema „Eine neue Vision, ein neues Herz und eine erneuerte Berufung“ ein, zu dem 1530 Teilnehmer aus 130 Ländern kamen. Unter den Teilnehmern waren vor allem jüngere evangelikale Leiter, davon viele aus den Regionen der Zwei-Drittel-Welt, wo die evangelikalen Kirchen starkes Wachstum verzeichnen (VISIONa:ix). Der Sinn des Forums lag weniger in der Klärung theologischer Fragen als in der Entwicklung strategischer Szenarien, die der Kirche helfen sollten, den zahlreichen Problemen der Welt zu begegnen. Aufgrund eines vorgängig durchgeführten weltweiten Researchs wurden 31 Themen ermittelt, die von besonderer Relevanz für die Mission der Gegenwart sind. Entsprechend dieser Themen wurde in Pattaya in 31 so genannten „Issue Groups“ von je 30 bis 100 Personen zu Themen wie Globalisierung, holistische Mission, Transformation von Städten, Immigration, ethnische Konflikte und Bioethik getagt.

Aus dem Forum ging die Erklärung „Pattaya II – Erklärung des Lausanner Forums 2004“ hervor – eine allgemein gehaltene Verlautbarung, welche die Ergebnisse des Forums in knapper Form bündelt. Die Erklärung macht deutlich, dass theologische Fragen nicht vertieft erörtert wurden und mehr strategische Überlegungen im Vordergrund standen. So heisst es, dass die Issue Groups grosse Fortschritte erzielten „bei der Suche nach Antworten auf diese Hauptherausforderungen der Weltevangelisation. Bei der Erarbeitung von Empfehlungen rückten einige übergreifende strategische Anliegen in den Vordergrund.“ Das zwanzig Jahre zuvor in Wheaton durch die RE eingeführte Transformationskonzept wurde in Pattaya vorausgesetzt. Der Bericht hält fest, dass der Transformationsgedanke in vielen Gruppen präsent war (www.lausannerbewegung.de)⁶⁹:

⁶⁹ Autorisierte deutsche Übersetzung von „Pattaya II – Erklärung des Lausanner Forums 2004“ von Christof Sauer.

Veränderung (Transformation) war ein Thema, das in den Arbeitsgruppen immer wieder in den Vordergrund trat. Wir erkennen an, dass wir immer wieder neu Umkehr und Umwandlung brauchen. Wir müssen uns immer weiter öffnen für die Führung durch den Heiligen Geist und für die Herausforderung durch Gottes Wort. Es ist nötig, dass wir zusammen mit anderen Christen in Christus wachsen. All dies soll in einer Weise geschehen, die zu sozialer und wirtschaftlicher (gesellschaftlicher) Veränderung führt. Wir erkennen an, dass die Breite des Evangeliums und der Bau des Reiches Gottes Leib und Seele sowie Verstand und Geist brauchen. Deshalb rufen wir zu einer zunehmenden Verbindung von Dienst an der Gesellschaft und Verkündigung des Evangeliums auf.

In Pattaya war es nicht mehr nötig, Transformation als ein Ziel der Mission zu fordern. Das transformatorische Missionsverständnis wurde vorausgesetzt und strategisch erläutert. Damit scheint die Transformationsorientierung in der evangelikalen Bewegung breite Akzeptanz zu genießen, auch wenn ein der LV entsprechendes Dokument, das die transformatorische Mission legitimiert, weiterhin fehlt.

2.8.1 Die Holistic Mission Issue Group

Besondere Aufmerksamkeit für unsere Untersuchung verdient die „Holistic Mission Issue Group“, die es sich zur Aufgabe machte, die Errungenschaften der sozialen Aktion seit Lausanne I zu reflektieren und in Bezug zu den drängenden Problemen der Gegenwart zu setzen (Campbell 2004a:1):

The hotly debated theological issue of Lausanne 1974 was the relationship of evangelism and social action. The inadequacy of a western ‚culture Christianity‘ that had historically neglected the social implications of the gospel was acknowledged and the Lausanne conference proved to be a turning point for evangelical thinking on the issue. Thirty years later, and in a radically changed world, the seventy-nine participants of the Holistic Mission Issue Group had a stewardship responsibility: to discern the nature and impact of holistic mission initiatives in these last three decades, to clarify and articulate the role of the church and Christian service agencies in holistic mission, to reflect on contemporary ministry models and to suggest steps and strategies for the future role of the church with regard to holistic mission.

Die Holistic Mission Issue Group teilte sich in vier Gruppen zu den Themen wirtschaftliche Gerechtigkeit, Gesundheit, Landwirtschaft und Hunger sowie Katastrophenhilfe auf, die je einen eigenen Bericht verfassten. Die Berichte wurden zum „Lausanne Occasional Paper (LOP) No. 33“ zusammengestellt. Jeder der Berichte enthält eine biblische Reflexion des behandelten Themas sowie praktische Anregungen und Vorschläge, die in die weltweiten Evangelisationsbemühungen integriert werden können. Eine eigentliche theologische Debatte fand nicht statt, vielmehr geht aus den Berichten hervor, dass der Transformationsge-

danke ausreichend präsent war, so dass nach dessen praktischer Umsetzung gefragt werden konnte.

Den vier Berichten ist der theologische Aufsatz „Holistic Mission“ von René Padilla vorangestellt, in dem dieser zuerst die Entwicklungen seit Lausanne I umreißt, die zur Integration des Transformationsgedankens in die evangelikale Missionstheologie führten. Der Hauptteil bildet eine theologische Abhandlung über Grund und Wesen der holistischen Mission, die Padilla von drei Ansätzen her erarbeitet (Padilla 2004)⁷⁰:

Der erste Ansatz geht von der Schöpfung aus. Erlösung könne nicht losgelöst von der Schöpfung gedacht werden: „The purpose of salvation is not merely endless life of individual souls in heaven but the transformation of the totality of creation, including humankind, to the glory of God.“ Die Bekehrung eines Menschen bedeute das Hereinbrechen der neuen Schöpfung in diese Welt, um den Menschen umzuwandeln. Das Ziel der Verkündigung dürfe deshalb nicht das Produzieren von religiösen Individuen sein, sondern müsse darauf ausgerichtet werden, dass ganze Gemeinschaften Christus als Herr bekennen und Gottes Liebe in konkreten Situationen demonstrierten. Gott wolle nicht bloss Seelen retten, sondern alle Dinge im Himmel und auf Erden mit sich versöhnen.

Der zweite Ansatz geht vom Menschen als Einheit mit Leib, Seele und Geist aus. Es sei unmöglich, einem Menschen in richtiger Weise zu helfen, wenn man sich nur um einen Teil seiner Existenz kümmere, woraus zu folgern ist: „Holistic mission is mission oriented towards the satisfaction of basic human needs, including the need of God, but also the need of food, love, housing, clothes, physical and mental health und a sense of human dignity.“

Der dritte Ansatz geht von Jesus Christus aus, seinem Leben und Dienst, seinem Tod am Kreuz, seiner Auferstehung und seiner Erhöhung. Padilla klagt, der Tod Christi sei zu häufig von seinem irdischen Leben separiert und Ersterem Vorrang gegeben worden. Das habe dazu geführt, dass man dem Leben und dem Dienst Christi zu wenig Beachtung für die Mission geschenkt habe. Padilla betont den inkarnatorischen Charakter der Mission, die sich am Leben und Dienst Christi orientiert und folgert: „If that is the case, the proclamation of good news to the poor, the preaching of freedom for captives, of the recovery of sight for the blind and the liberation of the oppressed is a basic criterion by which to assess how far the mission of today’s church was really the continuation of the mission of Jesus of Nazareth.“ Das

⁷⁰ Der Bericht hat auf www.lausanne.org keine Seitenangaben. Der vollständige Konferenzbericht erschien in 3 Bänden unter dem Titel *A New Vision, A New Heart, A Renewed Call*.

Kreuz lege der Kirche die Verpflichtung des Dienstes der Versöhnung an der Welt auf und fordere von ihr, Kirche „für die anderen“ zu sein. Weil durch das Kreuz die Mauer der Feindschaft niedergerissen ist, müsse die Kirche in ihrer Verkündigung und in ihrem Leben die Versöhnung mit Gott und mit Individuen und Gruppen demonstrieren. Die Auferstehung Christi sieht Padilla als grosse Hoffnung für die Bemühungen der holistischen Mission. Der auferstandene Christus sei die Erstlingsfrucht einer neuen Menschheit. Und die Erhöhung Christi ermögliche es der Kirche, in der Kraft des Heiligen Geistes ihre Mission zu erfüllen. Padilla folgert:

Holistic mission is the means through which the glory of the Kingdom of God is announced and concretely manifested in history in anticipation of the end by the power of the Spirit ... Each church is called to be a transformation center that enables people to change their self-perception by seeing themselves as human beings created in the image of God and calls to participate in the accomplishment of God's purpose.

2.8.2 Der Einfluss der radikalen Evangelikalen seit Lausanne I

Der Vergleich zwischen Pattaya I und II macht deutlich, dass sich in den dazwischen liegenden 24 Jahren das Missionsverständnis der evangelikalen Bewegung unter dem Einfluss der RE entscheidend verändert hat. In Pattaya I standen sich noch die RE und die Vertreter der Gemeindegrowthbewegung unversöhnlich gegenüber. Die RE, die enttäuscht über den Konferenzverlauf waren, hatten in ihrer Sondererklärung „A Statements of Concerns“ gefordert, dass die Bedeutung der sozialen Verantwortung in der Mission theologisch zu klären sei und dass das LKWE Studiengruppen vorantreiben solle, welche die anstehenden sozialen, politischen und wirtschaftlichen Fragen aufnehmen möge. Ein Vierteljahrhundert später hat sich das Gesicht der evangelikalen Mission verändert. Mission wird inkarnatorisch und transformatorisch verstanden, und die soziale Verantwortung in der Mission ist unbestritten. Die Stimmen, die sich für die Transformation-Orientierung der Mission aussprechen, sind zahlreicher geworden und haben die Vertreter eines enger definierten Missionsverständnisses übertönt. Pattaya II zeigt, dass die theologische Klärung der Bedeutung der sozialen Aufgabe in der Mission in ihren Grundzügen durchgeführt worden ist und man sich nun den praktischen Implikationen eines holistischen Missionsbegriffs zuwendet.⁷¹

⁷¹ Dieser Umstand wird von einigen Missionstheologen beklagt. Kusch (2006:1) weist darauf hin, dass nach den ersten beiden Jahrzehnten der Wiedergewinnung der sozialen Dimension in der Mission, in denen stark missiologisch und theologisch gearbeitet wurde, heute eine allgemeine Theologiemüdigkeit festzustellen ist.

Die RE haben sich in den drei Jahrzehnten seit Lausanne I einen legitimen Platz in der evangelikalen Bewegung erworben, obschon ihr Standpunkt nicht von allen geteilt wird. Aber das braucht nicht zu beunruhigen, denn es hat schon immer eine evangelikale Vielfalt gegeben, auch was die Verhältnisbestimmung von Verkündigung und sozialer Verantwortung betrifft. So sieht Escobar (2000b:107-109) drei missiologische Trends in der evangelikalen Bewegung. Den ersten nennt er „post-imperial missiology“. Das Hauptmerkmal dieses Trends sieht er in der Einsicht, dass das Zeitalter des Kolonialismus, welches die evangelikale Mission entscheidend prägte, vorüber ist (2002:18). Dieser Trend habe eine kritische Auseinandersetzung mit dem eigenen Kontext und der eigenen Vergangenheit ermöglicht. Den zweiten Trend nennt Escobar „managerial missiology“ (2000b:109-112). Er kritisiert, die Gemeindegrowthbewegung habe die Mission zu einem Unternehmen gemacht, welches Mission auf numerisches Wachstum verenge. Den dritten Trend nennt Escobar „a critical missiology from the periphery“ (:112-113), dessen Vertreter eine „holistic missiology“ (2002:19) vorantreiben und der Escobar sich selbst und andere radikale Vertreter zuordnet. Dieser Trend hat seine Wurzeln in der Zwei-Drittel-Welt. Escobar betont, dass die ethnische, soziale, politische und kirchliche Realität des Kontexts der Zwei-Drittel-Welt in die Missiologie integriert werden müsse (:19-20). Die Nachwirkungen der kolonialen Vergangenheit seien in der evangelikalen Bewegung noch nicht völlig abgeklungen, und der gegenwärtige Graben zwischen Nord und Süd bleibe nicht ohne Auswirkungen auf die weltweite evangelikale Gemeinschaft.

2.9 Ergebnis und Ausblick im Vorfeld von Lausanne III

Als Geburtsstunde des radikalen Evangelikalismus kann der Kongress für Weltevangolisierung in Lausanne 1974 gelten. An ihm traten die RE erstmals ins Bewusstsein der evangelikalen Bewegung. Seither ist es den RE gelungen, einen erweiterten evangelikalen Missionsbegriff zu generieren. Dieser hat sich in den drei Jahrzehnten seit Lausanne zum evangelikalen Mainstream entwickelt, insbesondere durch die numerische Erstarkung und das gesteigerte theologische Selbstbewusstsein der Evangelikalen in der Zwei-Drittel-Welt. In der westlichen Welt ist die radikale Theologie mit Zurückhaltung aufgenommen worden. Es

Diese Gefahr haben die RE früh erkannt. Samuel und Sugden sind der Auffassung, dass die Durchsetzung der Transformationsorientierung in der evangelikalen Mission nicht dazu führen darf, dass die theologische Reflexion zugunsten strategischer Arbeit vernachlässigt wird (Samuel und Sugden 1999:xi). Der von Samuel und Sugden herausgegebene Sammelband *Mission as Transformation* (1999) ist ein wichtiger Beitrag dazu.

bestehen verschiedene missiologische Stränge in der evangelikalen Bewegung, die von Bereicherung und Spannung zeugen. Die RE dürfen nicht vergessen, dass sie die Evangelikalen, die am klassischen Missionsbegriff festhalten, in den vergangenen drei Jahrzehnten brauchten und auch in Zukunft brauchen werden, um eine an der Heiligen Schrift orientierte transformatorische Missionstheologie zu betreiben. Gleichzeitig kann gesagt werden, dass die evangelikale Bewegung ihre radikalen Brüder und Schwestern braucht. Sie werden sie auch in Zukunft mit den sozialen, politischen, wirtschaftlichen und ökologischen Problemen der Gegenwart konfrontieren und dadurch den Prozess in Gang halten, der nach einer fundierten evangelikalen Antwort sucht. Dadurch bewahren sie die evangelikale Bewegung davor, in die reaktionäre und weltfremde Haltung vergangener Jahrzehnte zurückzufallen.

36 Jahre nach Lausanne I und 100 Jahre nach Edinburg 1910 plant das LKWE und die WEA vom 16.-25. Oktober 2010 den nächsten grossen evangelikalen Weltmissionskongress in Cape Town, Südafrika (Lausanne III). Gemäss Douglas Birdsall, Executive Chairman des LKWE, wird es darum gehen, in einer gegenüber Lausanne I veränderten Welt, Strategien zu finden, das Evangelium zu verbreiten. Besondere Herausforderungen seien die zunehmende feindselige Haltung gegenüber dem Christentum, die Gefahr des Terrorismus und die Herausforderung von HIV/AIDS.⁷² Es ist davon auszugehen, dass ähnlich wie in Pattaya 2004 strategische Überlegungen im Vordergrund stehen werden. Umso wichtiger wird es sein, einer neuen Generation von evangelikalen Leitern die theologische Reflexion der Transformationsorientierung der Mission zu ermöglichen. Die von den RE angeregte und in den Jahrzehnten nach Lausanne I durchgeführte theologische Besinnung auf die Bedeutung der sozialen Verantwortung in ihrem Verhältnis zur Mission, muss erhalten und die evangelikale Missionstheorie im Lichte des Transformationsgedankens theologisch gegründet werden.

Die RE haben das evangelikale Missionsverständnis des ausgehenden 20. Jahrhunderts massgebend geprägt, und es ist davon auszugehen, dass sich der Einfluss ihres Standpunkts im 21. Jahrhundert halten und vertiefen wird. Dafür ist nicht nur das starke Wachstum evangelikaler und pfingstlicher Kirchen in der Zwei-Drittel-Welt verantwortlich. Anzeichen für diese Entwicklung sind auch in der Emerging Church zu finden. Die Theologie der Emerging Church ist zu wesentlichen Teilen radikaler Natur, und zu den vielfältigen Einflüssen,

⁷² www.lausanne.org vom 23.8.2007.

welche die Emerging Church formen, gehören namentlich die RE der ersten Stunde.⁷³ Die Emerging Church und der radikale Evangelikalismus teilen über weite Strecken identische Ansichten was die Christologie, die Ekklesiologie und die Missiologie betreffen: Die Christologie der Emerging Church ist radikaler Natur. Jesus wird nicht nur als Erlöser erkannt, sondern auch als politischer Mensch verstanden. Die Emerging Church versucht eine für die Postmoderne relevante Christologie zu entwickeln. Die Ekklesiologie der Emerging Church ist eng verbunden mit der Eschatologie. Die Kirche ist die Präsenz des Reiches Gottes in der Welt. Als solches ist die Kirche eine eschatologische Gemeinschaft, die auf die Wiederherstellung aller Dinge hinweist. Sie verkündigt das Heil nicht nur, sie will es auch verkörpern. Die Missiologie der Emerging Church ist transformationsorientiert. Die Kirche inkarniert sich in ihrem Umfeld und wendet sich den Armen und den Randgruppen zu. Wort und Tat gehen Hand in Hand.⁷⁴ Die Emerging Church bringt eine Generation von Leitern hervor, die in ihrer Gesinnung radikal sind. Sie werden den neuen evangelikalen Typus der ersten Hälfte des 21. Jahrhunderts bilden, der auch das Gesicht des europäischen Evangelikalismus prägen wird. Die Praxisorientierung der Emerging Church ist zu wesentlichen Teilen eine postmoderne Umsetzung der radikalen Theologie, wie sie sich zwischen Lausanne I und III entwickelt hat. Die radikale Theologie, welche sich am Missionsgedanken entzündete und in der Auseinandersetzung mit ihm an Profil gewann, ist in der Ekklesiologie der jüngeren Evangelikalen der Vereinigten Staaten angekommen. So gesehen ist die Prognose zu wagen, dass die Theologie des radikalen Evangelikalismus in den kommenden Jahrzehnten auch die evangelikale Gemeindebasis in Europa prägen wird.

⁷³ Brian McLaren, einer der Hauptvertreter der Emerging Church in den Vereinigten Staaten ist namentlich von Jim Wallis, Ronald Sider und René Padilla beeinflusst (McLaren 2006:10; 227).

⁷⁴ Siehe Webber 2002.

3 DAS GANZE EVANGELIUM FÜR EINE HEILSBEDÜRFTIGE WELT: DIE THEOLOGIE DES RADIKALEN EVANGELIKALISMUS

Dieser dritte Teil stellt den Versuch dar, die Theologie des radikalen Evangelikalismus darzustellen und kritisch zu würdigen. Im Mittelpunkt steht die radikale Hermeneutik, der Reich-Gottes-Begriff, das Heilsverständnis und der holistische Missionsbegriff, dem die RE innerhalb der weltweiten evangelikalen Bewegung am Ende des 20. Jahrhunderts zum Durchbruch verholfen haben. Schliesslich wird dem Verhältnis von Evangelium und Kultur Aufmerksamkeit geschenkt, da die RE eine hohe kulturelle Sensibilität aufweisen und aus ihrer Sicht das kulturelle Bewusstsein untrennbar mit der Art und Weise verbunden ist, wie Theologie betrieben wird. Ich werde die Theologie des radikalen Evangelikalismus in ihren Grundzügen darlegen, sie in den Kontext ähnlicher oder sie beeinflussender Theologien stellen und herausarbeiten, welchen Beitrag die RE zur evangelikalen Theologie in ihrer gegenwärtigen Gestalt geleistet haben.

3.1 Bibel und Hermeneutik

Eines der bestimmenden Merkmale der evangelikalen Bewegung ist ihr Bekenntnis zur Bibel als Wort Gottes und ihr Anspruch der Treue gegenüber diesem Wort. Als Teil dieser Bewegung wollen und müssen die RE an ihrer Haltung zur Autorität der Bibel einschliesslich ihrer Auslegung und Anwendung gemessen werden. Dies soll in diesem Kapitel dadurch geschehen, dass der hermeneutische Ansatz der RE dargestellt und auf seinen biblischen Rückhalt überprüft wird.

Die RE teilen die evangelikale Auffassung, wonach die Bibel Alten und Neuen Testaments als Selbstoffenbarung des einen wahren Gottes zu verstehen ist. Als durch den Heiligen Geist gewirktes Wort hat die Bibel göttliche Autorität und muss als Richtschnur für Glauben und Leben gelten. Das Bekenntnis der RE zur Autorität der Bibel spiegelt sich zum einen in den Missionsdokumenten wider, an deren Entstehung sie massgebend beteiligt waren. So findet sich in der Chicago Declaration⁷⁵, in der Madras Declaration⁷⁶ und im Lima Letter⁷⁷

⁷⁵ Erklärung des Thanksgiving Workshops on Evangelicals and Social Concern in Chicago 1973, der von Ronald Sider geleitet wurde.

das ausdrückliche Bekenntnis zur Autorität des Wortes Gottes. In der Hoddesdon-Verpflichtung „An Evangelical Commitment to Simple Lifestyle“⁷⁸ wird Dankbarkeit für Gottes Offenbarung in der Schrift zum Ausdruck gebracht. Die Iguassu Erklärungen⁷⁹ enthalten das Bekenntnis zur „absoluten Autorität der von Gott inspirierten Heiligen Schrift“ (IGUASSU ERKLÄRUNGEN 1999). Zum anderen zeigt sich das Bekenntnis zur Autorität der Bibel in den theologischen Arbeiten radikaler Theologen. Orlando Costas Standpunkt kann als repräsentativ für die Haltung der RE zur Bibel gelten. Nach Costas (1989:2) wird der Inhalt des Glaubens durch Gottes Selbstoffenbarung bestimmt: „Christian faith derives its content from God’s self-revelation.“ Gottes Selbstoffenbarung ist nicht mit allgemeiner Offenbarung gleichzusetzen, die allen Menschen zugänglich ist, sondern findet ihren klarsten Ausdruck in Jesus Christus (:3):

The purpose of revelation is true knowledge of God and ourselves. This knowledge is made available in the communion of faith. The church is the community that has appropriated this knowledge and bears witness to it in the world ... For Christians, the clearest, most concrete and definitive expression of God’s Word is Jesus of Nazareth in his life and work ... It can be argued that the self-disclosure that comes through God’s Word has not yet concluded, although we have sufficient ‚light‘ to come to a certain (though open) saving knowledge of God through the revelation that has already been made available in Jesus of Nazareth. He is, therefore, the norm of Christian theology.

Die Bibel ist durch den Heiligen Geist gewirkt und deshalb Gottes Wort an die Menschheit (:16). Das bedeutet nicht, dass die Bibel frei von kulturellen und menschlichen Einflüssen ist, denn „the biblical text is, still, a *human* word, even though God breathed it. The fact that the words of the prophets and the apostles are used to transmit God’s Word does not exempt Scripture from historical conditioning“ (:17). Von diesem Offenbarungsverständnis her kann gesagt werden, dass die radikale Theologie sich der wissenschaftlich-theologischen Aufgabe nicht verschliesst, sondern die Bibel in ihrer historischen Gestalt ernst nehmen will: „This

⁷⁶ Erklärung der All India Conference on Evangelical Social Action in Madras 1979, zu der indische Evangelikale gerufen waren.

⁷⁷ Brief an die Gemeinden vom Zweiten Lateinamerikanischen Kongress über Evangelisation (CLADE II) in Lima 1979.

⁷⁸ Erklärung der International Consultation on Simple Lifestyle in Hoddesdon bei London 1980. Die Konferenz wurde von John Stott und Ronald Sider geleitet.

⁷⁹ Erklärung der International Missiological Consultation in Iguassu, Brasilien 1999. Radikale Vertreter waren unter anderen Samuel Escobar und Valdir Steuernagel.

means ... that in order to understand, proclaim, and teach Scripture, we need to give it the same scrutiny we give any human document. We must critically analyze the historical conditions in which the Bible arose in order to adequately interpret and communicate its message“ (:17).⁸⁰ Zusammen mit der weltweiten evangelikalen Bewegung halten die RE fest „an der göttlichen Inspiration, der gewissmachenden Wahrheit und Autorität der alt- und neutestamentlichen Schriften in ihrer Gesamtheit als das einzige geschriebene Wort Gottes“ (LV:2).⁸¹

Im Vergleich mit der evangelikalen Hermeneutik westlicher Prägung machen zwei Besonderheiten das radikale Schriftverständnis einschliesslich seiner Auslegung aus: Zum einen die Tatsache, dass das Alte Testament Ausgangspunkt und Grundlage für das theologische Arbeiten ist. Da in der Literatur zuweilen der Begriff „paradigmatic“ verwendet wird,⁸² gebrauche ich ihn im Folgenden, um den Wesenszug der radikalen Hermeneutik zu beschreiben, der damit zu tun hat, dass das Alte Testament modellhaft auf die heutige Situation übertragen wird. Zum anderen messen die RE dem Kontext, in dem sich der Theologe befindet, grosse Bedeutung im Prozess der Auslegung bei. Dieser Ansatz ist allgemein als „kontextuell“ bekannt.

⁸⁰ Hervorhebung im Original

⁸¹ Die Tatsache, dass die RE gewisse Artikel der LV als ergänzungs- und erläuterungsbedürftig bezeichnet haben – jedoch nie den Artikel 2 über die Autorität der Bibel –, ist ein Beleg dafür, dass die RE das evangelikale Schriftprinzip bejahen, obschon sie, wie im Weiteren dargestellt werden soll, gewisse Akzente anders setzen als dies in der evangelikalen Bewegung bis Lausanne 1974 üblich war.

⁸² So z.B. in Motts und Siders Beitrag über die Anwendung der sozio-ökonomischen Ethik des Alten Testaments auf heute, der den Titel „Economic Justice. A Biblical Paradigm“ (2000) trägt. Der Begriff „Paradigma“ wird ausführlich von Christopher Wright in seinen grundlegenden Arbeiten über die Relevanz der alttestamentlichen Ethik verwendet. Wright (1983:43) erklärt die Verwendung des Begriff wie folgt: „Their [Israel's] very existence and character as a society were to be a witness to God, a model or paradigm of his holiness expressed in the social life of a redeemed community. The choice of the term ‚paradigm‘ needs some explanation and justification. A paradigm is something used as a model or example for other cases where a basic principle remains unchanged, though details differ. It commonly refers, for example, to patterns in grammatical inflection – a verb, say, taken to exemplify the way endings or prefixes will go for other verbs of a similar type. A paradigm is not so much imitated as applied. It is assumed that cases will differ but, when necessary adjustments have been made, they will conform to the observable pattern of the paradigm. In my view, the social relevance of Israel is to be seen as paradigmatic. Indeed, I would regard ‚paradigm‘ as a useful category for ethically understanding and applying the Old Testament itself.“ Dieser Ansatz entspricht exakt der radikalen Leseart des Alten Testaments.

3.1.1 Der „paradigmatische“ Ansatz⁸³

Radikale Theologen begründen ihren Standpunkt auffallend häufig aus dem Alten Testament. Gottes erlösendes Handeln mit Israel dient in der radikalen Theologie als Paradigma für gerechtes Handeln heute. Die im Alten Testament offenbarten Prinzipien im Zusammenhang mit dem sozialen und politischen Leben Israels, werden modellhaft auf die Kirche und die unerlöste Gesellschaft angewendet. Von der Überzeugung her, dass das vom Gesetz und den Propheten geforderte gemeinsame Leben eine paradigmatische Funktion hat, die über den ursprünglichen Kontext hinaus reicht, erheben radikale Theologen die Forderung, dass die sozio-ökonomische Ethik des Alten Testamentes als Modell für heutiges soziales Handeln dienen muss (Samuel und Sugden 1987c:128; 1982:43;50-52, vgl. Stoll 1988:71-73). Diese Forderung gründet auf drei Beobachtungen:

Erstens war Israel dazu gerufen, ein Licht für die Nationen zu sein. Israel „was created and commissioned to be ‚a light to the nations‘. There was, therefore, a sense in which everything connected with them was exemplary in principle“ (Wright 1999:83). Im Alten Testament ist das Bewusstsein vorhanden, dass das Gesetz, das in spezieller Weise Israel gegeben wurde, eine erweiterte Bedeutung für die Welt hat (1983:162). Israel als königliche Priesterschaft gemäss Ex 19,5 hatte die Aufgabe, Vermittler und Lehrer für die Völker zu sein. Gottes Botschaft der Erlösung durch Israel war nicht nur verbaler Art, sondern Israel als Vermittler der Botschaft war selbst ein Teil von ihr (:40-41). Somit können und müssen vom Alten Testament Prinzipien für heute abgeleitet werden. Samuel und Sugden (1982:52) stimmen diesem Ansatz zu und fordern, dass die sozio-ökonomische Ethik des Alten Testamentes auf die Gemeinde zu übertragen ist: „The call for a just and responsible lifestyle must be directed essentially and primarily to communities of God’s people. God’s people are no people unless they demonstrate their peoplehood in economic, social and political relationships and not in religious and liturgical relationships alone.“ Zwischen dem Alten und dem Neuen Testament besteht auch hinsichtlich der ethischen Forderungen Kontinuität: „We therefore seriously question the tradition of biblical interpretation which sets aside the pattern of the lifestyle of the community of God’s Old Covenant. We do not believe that this community pattern and its concerns for economic, social and political relationships was set aside by the New Covenant. Jesus was, we believe, very concerned for justice in these relationships“ (:52). Aber

⁸³ In diesem Abschnitt werden Autoren einbezogen, die meines Wissens nicht direkt zu den RE zu zählen sind, die aber wichtige hermeneutische Grundlagenarbeit im Sinne des radikalen Evangelikalismus leisten.

nicht nur die Gemeinschaft der Erlösten ist Adressatin der im Alten Testament offenbarten ethischen Prinzipien, sondern die ganze Menschheit (1987e:128):

How does the Bible relate God's work in bringing the final consummation to his work in human history? God's call to and covenant with Abraham, the Exodus, and the settlement of Canaan were each part of a historical project. Through the nation Israel and its society and laws, and through the blessing and punishment that followed obedience and disobedience, God revealed himself, his character, and his purpose to the world. The nation of Israel, its laws, and its history were God's light to the nations (Gen. 17:6; Isa. 42,6; 49,6), and so we should see God's relationship with his people Israel as a model for his intentions for all of human society.

Zweitens muss die Befreiung Israels aus Ägypten als Modell für heutiges erlösendes Handeln verstanden werden.⁸⁴ Der Exodus war ein religiöses und politisches Ereignis, das deutlich macht, dass Gottes Erlösung nicht auf den geistlichen Bereich beschränkt ist. Scott (1997:63) legt Wert darauf, dass der Exodus auch als politisches Ereignis wahrgenommen wird: „The Exodus was a political event *par excellence*. It demonstrates forcefully that the salvation God offers is not limited to a purely individual, ‚spiritual‘ deliverance such as that sought by Greeks and Romans in the time of the apostle Paul. Rather, it was corporate, concrete, and quite this-worldly ... That God liberated Israel from Egypt *before* formally establishing a covenant relationship with her at Mount Sinai is worth pondering.“⁸⁵ Gleichzeitig warnt er davor, den Exodus ausschliesslich als politisches Geschehen zu deuten, denn „at the same time we recognize that the Exodus cannot be construed purely in terms of political liberation. It had a distinctly ‚religious‘ character as well“ (:63). Erlösung hat im Alten Testament eine soziale, wirtschaftliche und religiöse Komponente (Sider 1995:87). Diese Tatsache sowie der starke Diesseitsbezug des Alten Testaments ist auf die Formulierung der Missionstheorie heute anzuwenden.⁸⁶

⁸⁴ Zur Bedeutung des Exodus in der Befreiungstheologie, von welcher die RE ihre Sicht geborgt haben, siehe Gutiérrez 1992:213-218. Zu einer Kritik am radikalen Standpunkt siehe Schnabel 1993:77 und Berneburg 1997:273.

⁸⁵ Hervorhebungen im Original

⁸⁶ Der Exodus wird in der radikalen Theologie jedoch nicht zum alles bestimmenden paradigmatischen Ereignis wie in der Befreiungstheologie. Mit dem Exodus wird weder die Anwendung von Gewalt legitimiert noch wird der Exodus zur Grundlage für ein politisches Programm noch wird der soteriologische Gehalt des Evangeliums durch den Exodus politisch umgedeutet. Siehe 3.3.1 und 3.3.3

Drittens wandten die Propheten göttliche Standards auch auf die Nationen an. Mott und Sieder (2000:59-60) wenden sich gegen die Auffassung, dass die auf das Land Kanaan bezogenen Gebote des Alten Testament nur auf das erlöste Israel angewendet wurden: „The biblical writers did not hesitate to apply revealed standards to persons and societies outside Israel. Amos announced divine punishment on the surrounding nations for their evil and injustice (Amos 1-2). Isaiah condemned Assyria for its pride and injustice (Isa. 10:12-19). The book of Daniel shows that God removed pagan kings like Nebuchadnezzar in the same way he destroyed Israel’s rulers when they failed to show mercy to the oppressed (Daniel 4:27).“ Gottes Verhältnis zu Israel war eine bewusste Reflexion des Verhältnisses zur gesamten Menschheit (Wright 1983:88). Die an Israel ergangenen Gesetze beruhen auf Prinzipien mit universaler Gültigkeit (:162):

There is within the Old Testament itself, an awareness that the law given in a unique way to Israel as a unique people had wider relevance for the rest of mankind, just as their call to be a ‚holy nation‘ was so that they could be a ‚priesthood‘, a ‚light to the nations‘. This frees us to explore the law with that wider purpose in mind and justifies what we described earlier as a ‚*paradigmatic*‘ approach. That is, we assume that if God gave Israel certain specific institutions and laws, they were based on principles which have universal validity.⁸⁷

Der Umstand, dass die an Israel ergangenen Gesetze universale Gültigkeit haben, bedeutet nun aber nicht „that Christians will try to impose by law in a secular state provisions lifted directly from the laws of Moses. It does mean that they will work to bring their society nearer to conformity with the principles underlying the concrete laws of Old Testament society, because they perceive the same God to be both Redeemer and law-giver of Israel, and also Creator and Ruler of contemporary mankind“ (:162). Es geht also nicht um die bloße Übernahme isolierter Forderungen des Alten Testamentes, sondern um die Übertragung von Implikationen, die es ermöglichen, das Potenzial des Gesetzes für einen weiteren Kontext freizusetzen (:162-163): „This approach and assumption, then, is concerned with the implication, not just the application, of Old Testament law. It releases the ethical *potential* of the law, without short-circuiting the task of working at *actual* practical applications in varying cultural contexts. It does not guarantee or predetermine the results of such outworking. But it does justify, and indeed necessitate, the task itself“.⁸⁸

⁸⁷ Hervorhebung im Original

⁸⁸ Hervorhebungen im Original

Aus diesen Beobachtungen folgern radikale Theologen, dass Israels sozio-ökonomische Ethik exemplarisch ist. Das führt zur Aufgabe, aus der sozio-ökonomischen Ethik des Alten Testaments normative Prinzipien zu erkennen und auf heute zu übertragen: „We must apply the biblical framework paradigmatically, allowing the biblical worldview, principles, and norms to provide the normative framework for shaping economic life today“ (Mott und Sider 2000:51). Diese Übertragung erfolgt in vier Schritten:

Als ersten Schritt gilt es zu erkennen, inwiefern die alttestamentliche Ethik eine Anwendung der Schöpfungsoffenbarung auf die sozio-ökonomischen Gegebenheiten Israels war.⁸⁹ Die Gesetze Israels sind eine Anwendung der Gesetze der Schöpfung auf eine bestimmte historische Situation, die wiederum als Ausgangspunkt dienen kann für die Anwendung göttlicher Prinzipien auf die heutige Situation (Wolters 1996:34-35). Diese Anwendung auf heute kann und muss erfolgen, denn in Christus ist das Gesetz zwar abgeschafft. Es hat seine unmittelbare Gültigkeit verloren, da es zu einer bestimmten Periode der Heilsgeschichte gehörte. In Christus jedoch ist das Gesetz auch erfüllt und erhält seine tiefste Bedeutung. Insofern als das Gesetz in eine bestimmte Periode der Geschichte des Volkes Gottes hineinsprach, hat es seine Gültigkeit verloren, aber insofern es sich auf die andauernde Norm der Schöpfung Gottes bezieht, behält es seine Gültigkeit (Wolters 1996:34-35):

The Mosaic law was the divinely accredited implementation of creational law for ancient Israel. This means that the law of Moses is fixed between two reference points: creational law and ancient Israel, the universal and enduring principles of creation and the historical situation of a particular people (Israel) in an particular place (Palestine) at a particular time (the centuries between Moses and Christ). Because of this double reference, the coming of Christ involves a ‚fulfillment‘ of the law in a double sense. On the one hand, the law is fulfilled in that the shadow is replaced by the substance, and Jewish law is no longer binding for the people of God. On the other hand, the law is fulfilled in that Christ reaffirms its deepest meaning (see Matt. 5:17). In other words, insofar as the Mosaic law is addressed to a particular phase of the history of God’s people it has lost its validity, but insofar as it points to the enduring normativity of God’s creation order it retains its validity. For example, the legislation concerning the year of Jubilee, applying as it does to an agrarian society in the ancient Near East, is no longer binding for the New Testament people of God, but in its reflection of a general principle of stewardship as a creational norm it should continue to function as a guide to the new Israel. The provision for a bill of divorce is no longer in effect, but it still stands as God’s own reminder to us of a basic principle of justice: there must be legal guarantees to minimize the effects of the hardness of the human heart. The same could be said concerning the laws of tithing, protections of the poor and sojourners, and so on.

⁸⁹ Dieser Schritt wird von den RE kaum berücksichtigt. Da er meines Erachtens aber einen wichtigen Beitrag zur Begründung des paradigmatischen Ansatzes leistet, führe ich ihn am Beispiel von Wolters an.

In einem zweiten Schritt gilt es herauszuarbeiten, auf welche Art und Weise Jesus die alttestamentliche Ethik auf das Israel seiner Zeit übertrug. Jesus verwirklichte in seinem Jüngerkreis die alttestamentliche Vision einer gerechten Welt (Sider 1995:65): „Im Kern der prophetischen Voraussage steckte der Glaube, dass der Messias den Armen Gerechtigkeit widerfahren lassen würde. Genau das taten Jesus und der Kreis, der ihm nachfolgte. Ihre gemeinsame Kasse war teilweise dazu da, den Notleidenden zu helfen.“ Jesus rief nicht nur den Einzelnen zur Einhaltung der Gebote, sondern nahm durch prophetische Anklage und zivilen Ungehorsam auch Einfluss auf die gesellschaftlichen Strukturen (Sider 1997:116; 1995:72-73;165-167; Scott 1997:92-93). In diesem Sinn war Jesus auch ein politischer Mensch (Sider 1995:165-166):

In der Situation Jesu gab es nur eine ‚politische‘ Option für ihn. Er forderte die gesamte Gesellschaft auf, sich zu ändern. Und dann schuf er eine neue Gemeinschaft. Diese sollte zum Kern der Gesellschaft werden und alle auffangen, die bereit waren, den Status quo so nicht bestehen zu lassen. Das war es, was Jesus tat. Das war ein ‚politischer‘ Weg – tatsächlich der einzige zuverlässige in diesem Zusammenhang ... Die Kritik an ungerechten Wirtschaftspraktiken und sozialen Vorurteilen gegen die Armen und die Randsiedler war in gleichem Mass ein Bestandteil seiner Lehre vom Reich Gottes wie seine Anweisungen hinsichtlich des Gebetes und des Gottesdienstes. Wenn man sagt, dass Jesu messianische Sendung an die jüdische Nation keine ‚politische‘ gewesen wäre, heisst das, das ganze Evangelium vom Reich Gottes zu vergeistigen und damit misszuverstehen ... Wenn die Tatsache, dass Jesus keine politische Bewegung ins Leben rief, um die imperialistische Politik zu beeinflussen, heisst, dass wir es auch nicht tun sollten, dann sollten wir auch andern Völkern das Evangelium nicht bringen. Das tat Jesus nämlich auch nicht.

Jesus übertrug die Gesamtheit der Gesetze, Wahrheiten und Prinzipien des Alten Testaments auf das Israel seiner Zeit, einschliesslich der Wirtschaft und der Politik. Damit gibt uns Christus selbst die Legitimation dafür, dass die alttestamentliche Ethik von einem Kontext auf den anderen übertragen werden kann.

Als dritten Schritt gilt es nachzuweisen, auf welche Art und Weise die Kirche des Neuen Testaments die sozio-ökonomischen Forderungen des Alten Testaments in ihrem gemeinsamen Leben verwirklichte. Die Urchristenheit setzte die von Jesus und seinen Jüngern geübte Praxis des Teilens fort, welche wiederum auf das Alte Testament gründete (Sider 1997:79-81; 88). Die neutestamentliche Koinonia der Heiligen ergab sich nicht nur aus der Nachfolge Christi, sondern wurzelte im Alten Testament. Wright (1997:110-114) zeigt auf, dass die urchristliche Koinonia eine Verwirklichung der sozio-ökonomischen Ethik des Alten Testaments war. Er hebt hervor, dass in der Urchristenheit die Koinonia dieselbe Funktion einnahm, wie das Land im Alten Israel. Die sozio-ökonomische Bedeutung des Landes

ist im Neuen Testament also weder aufgehoben noch wird sie spiritualisiert, sondern sie wird in einem neuen Kontext konkretisiert im Sinne einer modellhaften Übertragung. Durch die Übertragung der Gerechtigkeitsvision des Alten Testaments auf die Kirche des Neuen Testaments, begann sich die Hoffnung auf eine gerechtere Welt zu verwirklichen.

In einem vierten Schritt muss erarbeitet werden, wie das biblische Paradigma auf konkrete heutige Begebenheiten zu übertragen ist und welche Folgerungen sich daraus für den einzelnen Menschen, die Kirche und die Welt ergeben. Es geht in der Hauptsache darum, zu fragen, welche Funktion ein Gebot in seinem ursprünglichen Kontext hatte und daraus zu bestimmen, welche Überzeugung oder Handlung im heutigen Kontext dieselbe Funktion erfüllen könnte: „In modern economies it would be inappropriate to try to apply the specific mechanisms of the jubilee and sabbatical release of debts. Land, for example, has a very different function in an industrial economy. Appropriate application of these texts requires that we ask how their specific mechanisms functioned in Israelite culture, and then determine what specific measures would fulfil a similar function in our very different society“ (Mott und Sider 2000:60). So muss in Bezug auf die Landgesetze Israels folgendes bedacht werden: „Since the land in Israelite society represented productive power, we must identify the forms of productive power in modern societies. In an industrial society the primary productive power is the factory and in an information society it is knowledge. Faithful application of these biblical texts in such societies means finding mechanisms that offer everyone the opportunity to share in the ownership of the productive powers“ (:60). Die alttestamentliche Ethik ist also nicht unbedacht auf die heutige Situation zu übertragen, sondern es gilt, die Prinzipien zu erkennen, die hinter einer Forderung stehen und dann ihren Sinngehalt auf heute zu übertragen. Mott und Sider (:60) zeigen am Beispiel des Sabbatjahres auf, was das für heute bedeuten könnte: „ The central normative principle that emerges from the biblical material on the land and the sabbatical release of debts is this: *justice demands that every person or family has access to the productive resources (land, money, knowledge) so they have the opportunity to earn a generous sufficiency of material necessities and be dignified participating members of their community.* This norm offers significant guidance for how to shape the economy so that people normally have the opportunity to earn their own way.“⁹⁰

Es kann festgehalten werden, dass der paradigmatische Ansatz darin besteht, die Relevanz der alttestamentlichen Sozialethik für heute fruchtbar zu machen. Dies geschieht, indem die

⁹⁰ Hervorhebungen im Original

einem Gebot zugrunde liegenden Prinzipien identifiziert werden und dann nach Wegen gesucht wird, um den Sinngehalt des Gebots bzw. die erkannten Prinzipien auf heute zu übertragen, so dass die heute getroffene Massnahme oder Forderung demselben Ziel dient wie das ursprüngliche Gebot in seinem ursprünglichen Kontext.

3.1.2 Der kontextuelle Ansatz

Radikale Theologie ist kontextuelle Theologie.⁹¹ In den 1970er und 80er Jahren kamen verschiedene Faktoren zusammen, die zur Entstehung einer evangelikalen kontextuellen Theologie aus der Zwei-Drittel-Welt führten, die ihrem Wesen nach radikal ist:

Der erste Faktor war der Einfluss von René Padilla und Samuel Escobar in Lausanne 1974 mit ihren Referaten „Evangelisation und die Welt“ bzw. „Evangelisation und die Suche des Menschen nach Freiheit, Gerechtigkeit und Erfüllung“. Padillas Referat fand grosse Beachtung. Kapteina (2001:149) hält Padillas Referat für einen der auslösenden Faktoren für die Entstehung einer eigenen theologischen Identität der Evangelikalen in der Zwei-Drittel-Welt: „Die Anfänge einer Dritte-Welt Identität evangelikaler Theologen können auch auf sein [Padillas] Wirken in Lausanne zurückgeführt werden.“ Sugden (1997:193) stimmt mit Kapteinas Einschätzung überein. Padilla und Escobar seien die ersten gewesen, welche das Thema des Kontexts auf die evangelikale Agenda gesetzt hätten. Ihre Referate hätten gezeigt, dass der Kontext von entscheidender Wichtigkeit sei. Die LV habe Padillas und Escobars radikale Implikationen allerdings nicht aufgenommen, sondern die Bedeutung des Kontexts auf die Anwendung des Evangeliums beschränkt. Vinay Samuel, der in Lausanne

⁹¹ In der kontextuellen Theologie wird der lokale Kontext (z.B. kulturelle, politische und ethnische Verhältnisse) sowie die Einflüsse auf diesen von Aussen (z.B. durch die Globalisierung) kritisch in den Erkenntnisprozess einbezogen. Der Begriff „Kontextualisierung“ entstand in der ökumenischen Diskussion der 1960er Jahre und wurde vom „Theological Education Fund“ des ÖRK als Begriff in die theologische Diskussion eingeführt. Bosch 1991:424-425 charakterisiert die kontextuelle Theologie mit den folgenden sechs Punkten: 1) Sie geschieht aus dem Misstrauen heraus, dass die westliche Theologie hauptsächlich westlichen Interessen diene. 2) Die Welt ist kein statisches Objekt, das erklärt zu werden braucht. Das Ziel theologischen Schaffens ist vielmehr die Veränderung der Welt. 3) Der Einsatz für die Armen muss der Ausgangspunkt für das theologische Arbeiten sein. Nicht die Orthodoxie, sondern die Orthopraxis ist der Beginn der kontextuellen Theologie. 4) Der Theologe ist kein einsamer Denker, der die Welt zu erklären versucht. Theologie muss mit den Leidenden zusammen gemacht werden. 5) Die Betonung liegt nicht auf dem Wissen, sondern auf dem Tun der Theologie. 6) Als methodischer Ansatz wird der hermeneutische Kreis gewählt, der ein dialektisches Verhältnis zwischen Praxis und theologischer Reflexion ermöglicht. Vgl. Hesselgrave und Rommen 1989:37-126, die sechs verschiedene Ansätze kontextuellen Denkens beschreiben.

nicht dabei war, habe verschiedene Theologen der Zwei-Drittel-Welt dazu ermutigt, die Ansätze Padillas und Escobars weiter zu entwickeln. Im Hintergrund von Padillas und Escobars kontextuellem Ansatz steht die lateinamerikanische Befreiungstheologie. So lässt sich eine Linie von der Befreiungstheologie über Padilla und Escobar hin zur Entstehung einer kontextuellen Theologie der Evangelikalen in der Zwei-Drittel-Welt ziehen.

Der zweite Faktor war die Entstehung einer kontextuellen Theologie in der ökumenischen Bewegung. Auch hier ging ein wesentlicher Impuls von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie aus. Neben ihr, und in einigen Fällen unter ihrer Anregung, kam es seit Anfang der 1970er Jahre zur Entfaltung kontextueller Theologien in der Zwei-Drittel-Welt (Hamel 1993:137). Dabei wurde die induktive Vorgehensweise der Befreiungstheologie übernommen, um Antworten auf die Frage zu finden, wie in einer sich ständig verändernden Welt das Evangelium relevant vermittelt werden kann. Ausdruck dafür ist die 1976 gegründete „Ecumenical Association of Third World Theologians“ (EATWOT), die den aufstrebenden lokalen Theologien der Kontextualisierung eine organisatorische Gestalt gab.⁹² Ermöglicht wurde EATWOT durch das dritte Mandat des mit dem ÖRK verbundenen „Theological Education Fund“. EATWOT wurde im Bewusstsein gegründet, dass die westliche Theologie nicht relevant für den Kontext der Zwei-Drittel-Welt war und dass es im Kampf um Befreiung theologische Ansätze aus dem je eigenen Kontext braucht (Fabella 2000:70-72). EATWOT war für die Evangelikalen der Zwei-Drittel-Welt ein Anstoss, eine eigene evangelikale Theologie zu entwerfen (Kapteina 2001:166), was in der Folge auch geschah. Organisatorischer Ausdruck dafür ist die „International Fellowship of Evangelical Missions Theologians“ (INFEMIT), die im Jahre 1980 aus dem Zusammenschluss der „Partnership in Mission Asia“, der „African Theological Fraternity“ und der „Latin American Theological Fraternity“ hervorging. Das Forschungs- und Studienzentrum von INFEMIT ist das „Oxford Centre for Mission Studies“.⁹³ Das Oxford Center vertreibt seit 1988 die Zeitschrift *Transformation*, zu deren Herausgeber namhafte Radikale wie Ronald Sider, Vinay Samuel, René Padilla, Peter Kuzmic und Samuel Escobar gehörten.

Der dritte Faktor war die Enttäuschung der RE über die Ergebnisse des Weltevangelisations-Kongresses in Pattaya 1980 und die Eindrücke der im gleichen Jahr stattfindenden 9. ökumenischen Weltmissionskonferenz in Melbourne. Lausanne 1974 hatte die Radikalen beflü-

⁹² Siehe www.eatwot.org

⁹³ Siehe www.ocms.ac.uk

gelt und sie hegten die Hoffnung, dass das holistische Missionsverständnis von der weltweiten evangelikalen Bewegung aufgenommen würde. Pattaya 1980 war für die Radikalen jedoch eine herbe Enttäuschung, während Melbourne starke Impulse zur Entwicklung einer evangelikalen Theologie vermittelte, in deren Fokus die Armen stehen. Daraus entwickelte sich eine die Tendenzen zum kontextuellen Denken fördernde Atmosphäre. Beyerhaus (1996:218) beobachtete in Pattaya:

Auf der Lausanner Konsultation für Weltevangelisation in Pattaya 1980 erlebte ich es, wie einige Theologen aus Lateinamerika, die zuvor an der 9. Weltmissionskonferenz in Melbourne teilgenommen hatten, von der dortigen Auslegung der Bibel im Kontext der Armen der Dritten Welt tiefe Eindrücke mitbrachten. Angesichts des dortigen Tributs an die eliminierenden Ergebnisse historischer Bibelkritik wollten sie zwar diese Form von Exegese nicht übernehmen; aber die dortige Infragestellung der Legitimität traditioneller konservativer Bibelauslegung nahmen sie durchaus ernst. Sie fühlten sich deswegen in Pattaya noch nicht in der Lage, eine evangelikale Stellungnahme zu den Ergebnissen von Melbourne abzugeben. Vielmehr sahen sie sich herausgefordert, künftig über die Entwicklung einer eigenen, neuen Hermeneutik nachzudenken, welche zwar an der Grundposition evangelikalen Schrifverständnisses, nämlich an der Inspiration und Autorität der Bibel festhalten, zugleich aber auch der kontextuellen Perspektive der befreiungstheologischen Hermeneutik Aufnahme gewähren sollte.

Nicht nur gegenüber der kontextuellen Theologie skeptisch eingestellte Theologen wie Beyerhaus, sondern auch die RE und mit ihnen in einigen Punkten sympathisierende Evangelikale stimmen darin überein, dass die Dynamik von Melbourne und Pattaya ein wesentlicher Faktor zur Entstehung einer evangelikalen kontextuellen Theologie war. Costas (1982:153) schreibt:

Evangelicals who attended Melbourne were hardly in agreement with one another as to the importance and significance of the conference. The majority did agree on one important issue: the cry of the poor, powerless, and the oppressed. Bruce Nichols readily acknowledged that raising this issue loud and clear was the most significant contribution of the conference. ‚Melbourne‘, he said, ‚has given me a fresh realization of the enormity of human suffering in the world.‘ Arthur Glasser agrees with Nichols. He said: ‚I am ... convinced that most evangelicals at Melbourne felt Bruce Nichols ... was right when he said at a private gathering: ‚we evangelicals must realize that the crisis issue of the 80’s will be the growing gap between the rich and the poor.‘ Interestingly enough this was also one aspect that caught John Stott’s attention, even though he did not attend Melbourne. In his short explanatory statement at COWE, he acknowledged the fact ‚that at Melbourne the cries of the poor and the oppressed were heard.‘ He then went on to confess: ‚...we and our whole evangelical constituency have not been active enough in the quest for a more just, free, compassionate and humane society.‘ These selected testimonies suffice to demonstrate that Melbourne’s challenge at least rang loud and clear at Pattaya.

Der kontextuelle Ansatz des radikalen Evangelikalismus nimmt also befreiungstheologische und ökumenische Tendenzen auf und hat wesentliche Impulse aus der Zwei-Drittel-Welt erhalten. Die RE sind die erste Gruppe von Evangelikalen, die den Versuch unternommen haben, kontextuelles Denken und evangelikales Schriftverständnis zu einem hermeneutischen Ansatz zu vereinen, der sowohl der Schrift als auch dem Kontext den gebührenden Platz einräumt. Ihr Ansatz gründet auf den folgenden drei Prämissen:

Erstens kann die biblische Wahrheit nur unter Einbezug des historischen Kontexts, in dem sich der Theologe oder Missionar befindet, verstanden werden. Grundlegend für diese Auffassung ist die Sicht von Theologie als „Reflexion der Praxis“ (Escobar 2002:12) und die Bedeutung, die dem Kontext im Prozess der Auslegung zugemessen wird. Escobar (2000a:26) schreibt: „The text of Scripture can only be understood adequately within its own context.“ Costas (1974b:191-193) stimmt diesem Ansatz zu: „Each generation must go to the Bible and the gospel with its particular situation if it is to understand to the fullest all the dimension of God’s redemptive mission in its midst.“ Der Ausgangspunkt christlichen Denkens und Handelns muss nach radikaler Auffassung die Praxis sein, in der sich der Missionar oder Theologe befindet. Das Engagement in der Praxis ermöglicht es ihm, Fragen zu formulieren, Prinzipien zu entdecken oder Wertvorstellungen zu formulieren, die für die Situation, in der er sich befindet, relevant sind. Mit den Fragen, die sich aus seiner Situation ergeben, geht er an die Bibel heran und reflektiert seine Praxis im Licht des Wortes Gottes (Sugden 1983:124). Auf diese Weise werden sowohl aus der Bibel als auch aus der Erfahrung theologische Schlüsse gezogen (:124). Dieses Vorgehen kann als „Wechselwirkung zwischen Bibel und Situation“ bezeichnet werden (:128). Obschon der Kontext der erste Schritt in der Auslegung ist, handelt es sich um einen ständigen Prozess, indem wir „mit Fragen, die sich aus unserer Erfahrung ergeben, an die Bibel herangehen und an unsere Erfahrung Fragen aus der Bibel herantragen“ (:124). Sugden will nicht einfach den traditionellen evangelikalen Ansatz mit seiner deduktiven Vorgehensweise aufgeben, sondern bejaht ihn (1983:124):

Die Position der radikalen Nachfolge verwirft mit ihrer Sichtweise nicht die traditionelle Methode der *deduktiven* Auslegung des biblischen Textes: Sie geht von der Schrift aus, leitet daraus Grundsätze für das Handeln Gottes in der Welt und für den Gehorsam ab, den er von seinem Volk fordert, um dann unsere Beweggründe, unsere Sicht der Welt und unser Verhalten zu befragen. Die radikale Nachfolge leugnet auch in keiner Weise die Objektivität der Autorität der Schrift, die bezeugt, dass Jesus wahrer Gott und wahrer Mensch war, die seinen Sühnetod beschreibt, seine leibliche Auf-

erstehung und seine Gegenwart durch den Heiligen Geist in seinem Leib, der Gemeinde.⁹⁴

Zugleich plädiert Sudgen für die Ergänzung durch eine induktive Vorgehensweise, wie sie in der Theologie der Befreiung bekannt ist (:124):

Damit wir die volle Bedeutung von Gottes erlösendem Handeln in Jesus Christus für uns heute erfassen, ist es jedoch hilfreich, wenn wir auch *induktiv* vorgehen: Wir gehen dabei von der Situation aus, in der wir leben, den Problemen, vor denen wir stehen, den Entscheidungen, die wir bei der Erziehung unserer Kinder zu treffen haben, der Rolle, die wir in unserer Nachbarschaft spielen. Wir können aus diesen Problemen einige Grundprinzipien, Wertvorstellungen, Fragen und Entscheidungen ableiten, mit diesen dann an die Bibel herangehen und fragen, in welcher Weise Gottes Wort und die biblische Vorstellung vom Menschen Licht in unsere Problematik bringen.⁹⁵

Zweitens verlangen sowohl die Bibel als auch die Probleme der Gegenwart, dass Missiologie und Theologie aus der Perspektive der „Peripherie“ betrieben werden (Escobar 2000b:112). Costas sieht in der Tatsache, dass Jesus aus dem peripheren Galiläa stammte, ein Modell für eine kontextuelle Missiologie von der Peripherie. Der tiefste Grund für eine kontextuelle Hermeneutik von der Peripherie ist aber die Inkarnation (Costas 1989:49-55). Da Gottes Offenbarung zu bestimmten Menschen in bestimmte Situationen kam, ist die Bibel selbst zutiefst ein kontextuelles Buch (1982:5). Nach Scott (1997:240) ist die traditionelle Art, die Bibel zu lesen, unzureichend. Diese zeige mehr Interesse an den Attributen als den Taten Gottes und sei zu individualistisch. Costas kritisiert, dass die traditionell westliche Theologie durch und durch situationsbezogen und zu stark von der westlichen Kultur abhängig ist (1982:5):

The roots of contextualization takes us to the Bible itself. We have become used to reading the Bible in the vernacular that we have forgotten the distance that separates us from its actors and writers. When we take a close look at its pages, however, we note that the Scriptures are contextual from beginning to end. Biblical contextualization is rooted in the fact that the God of revelation can only be known in history. Such a revelation comes to specific peoples in concrete situations by means of particular cultural symbols and categories.

⁹⁴ Hervorhebung im Original

⁹⁵ Hervorhebung im Original

In der Tatsache, dass im radikalen Evangelikalismus eine Theologie von der Peripherie gefordert wird, widerspiegelt sich der Umstand, dass die radikale kontextuelle Leseart der Bibel sich im Zuge des theologischen Erwachens der Zwei-Drittel-Welt entwickelt hat, welche die Unabhängigkeit von der westlichen Theologie fordert. Sie nimmt mit Recht in Anspruch, ergänzende Aspekte in die evangelikale Theologie einzubringen, die ein umfassenderes Verstehen des Evangeliums ermöglicht.

Drittens müssen die Armen eine besondere Rolle im theologischen Erkenntnisprozess spielen. Einer der ersten Evangelikalen, der den Versuch unternahm, eine Hermeneutik der Armen zu formulieren, war Waldron Scott. Er verlangte, dass wir es lernen müssen, „to read Scripture through the eyes of the poor, because poverty is the distinguishing feature of life for at least three-fourths of the world’s population“ (1997:241). Eine dem biblischen Zeugnis nicht zuwider laufende Hermeneutik kommt aus radikaler Sicht an den Armen nicht vorbei. Samuel ist ein repräsentatives Beispiel für eine Theologie der Armen aus radikaler Perspektive. Sugden (1997:214) fragt in seiner Untersuchung von Samuels Theologie, wie es möglich ist, die Theologie eines bestimmten Kontexts auf ihren biblischen Rückhalt zu überprüfen. Nach Samuel sind die Armen ein Ausschlag gebender Faktor, um die Bedeutung eines biblischen Textes zu überprüfen (:214):

Samuel argues that within Scripture Jesus evaluates the theology of the Scribes and Pharisees by whether it showed the same relation to the poor as the Mosaic Law; and that by defining the gospel as the good news to the poor Jesus meant that what the good news meant to the poor defined the meaning of the good news for everyone. If by this is meant the subjective experience of poor people becomes definitive for the content of the gospel, then there are problems. For all experience of individuals are of the same worth and value to the individuals who experience them, whether rich or poor. But if by this Samuel means the following: that in Scripture, Jesus brings the kingdom of God which he defines as good news to the poor, which demonstrates a particular bias to the poor and which is incarnate in the particular situation of the New Testament so that it delivers particular benefits to the people who are defined as poor and so that to receive the kingdom requires certain stances characteristic of the poor, then any proclamation, demonstration or experience of the gospel must in some way relate to this scriptural definition of the content of the kingdom or it is not the biblical gospel that is being proclaimed, demonstrated or expressed.

In Samuels eigenen Worten ermöglicht die Fokussierung auf die Armen eine Demonstration der Natur des Evangeliums (:159-160):

The focus on the poor demonstrates the nature of the reality of the gospel which is meant for all. In the Old Testament the grace of God is universally and truly available for all. But its reality and its true nature is to be revealed in what it meant to Israel. In the New Testament, the poor replace Israel as the focus of the gospel. As the poor are

called; as the multitude rejoice and experience the gospel, the real nature of the gospel becomes evident to others. This in no way means that the gospel is not for other groups. It does mean that it has to be mediated through what it means to the poor. Its fulness could only be appreciated when its nature was revealed through this marginalised group.⁹⁶

Sugden folgert, dass eine Beziehung zum Kontext der Armut eine Voraussetzung für das adäquate Erfassen der biblischen Botschaft ist (:214):

So Samuel could be understood to mean that the biblical criteria of any valid interpretation of the gospel is that it must have a relationship to the poor, defined by the New Testament, and that those in a situation of poverty are more likely to have such a relationship than those who live in affluent circumstances. This does not rule out the possibility that those in affluent circumstances may correctly interpret Scripture, but they cannot do that without a relationship to people in the context of poverty.

Die RE beweisen, dass kontextuelle Vorgehensweise und evangelikales Schriftverständnis sich nicht gegenseitig ausschliessen, indem sie weder die Erfahrung noch die Tradition, sondern allein die Schrift als letztgültigen Massstab anerkennen. Costas (1989:3-6) spricht in diesem Zusammenhang von drei Quellen der Theologie. Die Bibel als Selbstoffenbarung Gottes ist die Hauptquelle. Sie hält zuverlässig fest, welche erlösenden Taten Gott im alten Israel und in der Gemeinschaft der ersten Christen tat. Sie ist eine Selbstoffenbarung Gottes, die vom Volk Gottes durch Musik, Poesie, Gebete, Liturgien, Geschichten, religiösen Anweisungen und Predigten interpretiert und so zur Bibel in ihrer historischen Gestalt wurde. Christen „recognize the Bible als God’s Word insofar as it is the written record of God’s revelation and the product of the inspirational activity of the Holy Spirit“ (:4). Die zweite Quelle, die Tradition, versucht, die Mission der Kirche für neue Situationen zu reformulieren. Als solche ist die Tradition eine Quelle theologischer Reflektion, die es ermöglicht, neue Einsichten in das Geheimnis Gottes zu erhalten. Diese Einsichten „cannot contradict the explicit teachings of the Scriptures; if they did, they would be in direct opposition to the primary witness of the faith. However, they do clarify, expand, and deepen the explicit teaching of the Scriptures and the corroborated witness of tradition“ (:5). Die dritte Quelle, die Erfahrung, ermöglicht es, den Glauben in die eigene Geschichte zu integrieren. Erfahrung „is the peculiar manner by which persons and communities enter into contact with the faith

⁹⁶ Aus: *The Gospel of Transformation* (unveröffentlichtes Manuskript von Vinay Samuel und Chris Sugden 1984, Seite 30).

and interpret and incorporate it into their own history“ (:5). Dabei dürfen weder die Tradition noch die Erfahrung den expliziten Lehren der Bibel widersprechen (:6). Costas Rede von drei Quellen der Theologie zeigt, dass es im radikalen Evangelikalismus eine durchdachte Zuordnung von Bibel, Tradition und Erfahrung gibt. Sie ermöglicht es, Schrift und Kontext in einen fruchtbaren Dialog miteinander zu bringen, ohne dass die Bibel ihre normative Funktion verliert.

Die kontextuelle Theologie des radikalen Evangelikalismus kann als Reaktion auf die Unzulänglichkeiten westlicher Theologie verstanden werden, welche die evangelikale Bewegung bis Lausanne 1974 dominierte. Missionarisch gesehen ist die kontextuelle Hermeneutik radikaler Theologen der Versuch, die Bibel als Offenbarung Gottes in der Geschichte für die Situation vor allem der Zwei-Drittel-Welt relevant zu machen. Sie ist gegenüber der herkömmlichen evangelikalen Hermeneutik in der Tat ein Neu-Einsatz, die im Folgenden unter verschiedenen Gesichtspunkten auf ihren biblischen Rückhalt überprüft werden soll.

3.1.3 Vergleich mit der Befreiungstheologie

Seit der zweiten Hälfte der 1960er Jahre kann von einer eigenständigen lateinamerikanischen Theologie der Befreiung die Rede sein (Gutiérrez 1992:18; Cochlovius 1984:83). Sie entstand als Reaktion auf die als ungerecht empfundene wirtschaftliche und politische Abhängigkeit Lateinamerikas von den westlichen Machtzentren, insbesondere den Vereinigten Staaten von Amerika.

Zu den einflussreichsten Vertretern der Befreiungstheologie gehört der peruanische Theologe Gustavo Gutiérrez. Obschon die Befreiungstheologie ein vielschichtiges Phänomen ist (Schöpfer 1979:103-113), kann Gutiérrez' hermeneutischer Ansatz als repräsentativ für die Befreiungstheologie gelten. In der Befreiungstheologie nehmen die Armen den „zentralen epistemologischen Ort ein“ (Boff 1996:174-175). Das Evangelium kann nur in der konkreten Solidarität mit den Ausgebeuteten verstanden und zur Geltung gebracht werden (Gutiérrez 1992:329): „Nur in konkreter und wirksamer Solidarität mit den ausgebeuteten Menschen und Klassen, nur wenn wir uns an ihren Kämpfen beteiligen, können wir die Implikationen des Evangeliums verstehen und in der Geschichte zur Geltung bringen.“ Mit Hilfe der Sozialwissenschaften müssen die Abhängigkeits- und Unrechtssituationen analysiert werden (:28;305). Theologie muss als kritische Reflexion der Praxis verstanden werden: „Theologie ist Reflexion, d.h. kritische Haltung. Das erste ist die Verpflichtung zu Liebe und Dienst.

Theologie kommt *erst danach* und ist ein zweiter Akt“ (:78).⁹⁷ Anders ausgedrückt geht es zuerst um den Glauben und dann um die theologische Reflexion (:41): „Erstes Moment der Theologie ist der Glaube, der sich in Gebet und Engagement Gestalt gibt. In Gehorsam gegenüber den Forderungen des Reiches Gottes will Theologie der Befreiung die Konkretisierung dieser beiden Grunddimensionen der christlichen Existenz sein ... Im zweiten Akt, das heisst dem Akt der eigentlichen Reflexion, geht es darum, die ganze komplexe Praxis im Lichte des Wortes Gottes zu interpretieren.“ Vor allem der Exodus spielt als sozio-politisches Geschehen eine herausragende paradigmatische Rolle.⁹⁸ In der Befreiungstheologie wird die Bibel zu einem Partner der Befreiung, mit deren Hilfe Unrechtssituationen aufgedeckt werden und die Forderung nach Freiheit erhoben wird. Aus befreiungstheologischer Sicht gilt es, einen erkenntnistheoretischen Bruch zu vollziehen und an die Stelle der Bibel die Praxis des Glaubens als Ausgangspunkt der Theologie zu setzen.

Der befreiungstheologische Ansatz wird von den RE im Grundsatz willkommen geheissen. Wallis (1995:217) begrüsst ihn ausdrücklich. Sugden (1983:15) lobt, dass er Gottes Liebe zu den Armen und Jesu soziales Engagement neu ins Blickfeld der Theologie gerückt hat. Er legt dar, dass in der Befreiungstheologie die Frage gestellt wird, was das Evangelium den Armen und Unterdrückten zu sagen hat und erklärt (:15): „Diese Frage eröffnet neue Gesichtspunkte zu einem Problem, das Gelehrte und Theologen in Europa und Amerika längst ad acta gelegt haben. Wir entdecken nun, dass materielle Armut Gottes Absichten mit seinem Volk zunichte macht. Gott hat Sklaven aus Ägypten befreit und genaue Anweisungen gegeben, um der Verarmung in seinem Volk entgegenzuwirken (vgl. 3. Mose 25,25ff; 5. Mose 15. u.a.). Gott ist gerecht und tritt für die ein, die ausgebeutet werden. Das Evangelium von der Königsherrschaft Gottes ist eine gute Nachricht für die Armen, und Jesus hielt seine Jünger an, sich für die Armen einzusetzen.“ Costas (1974b:240-248) hebt hervor, dass die Befreiungstheologie im Gegensatz zu den evangelikalen Weltflucht-Tendenzen die konkrete historische Situation des Menschen ernst nehme. Lange genug sei Theologie aus der Sicht der Mächtigen gemacht worden; es sei an der Zeit, dass sie aus der Perspektive der Armen

⁹⁷ Hervorhebung im Original

⁹⁸ „Nun ist aber die Befreiung aus Ägypten eine politische Affäre. Sie bedeutet das Ende einer Situation, die von Raum und Elend charakterisiert ist, und Beginn des Aufbaus einer gerechten und geschwisterlichen Gesellschaft. Unordnung wird beseitigt und eine neue Ordnung geschaffen ... Das geschichtliche Ereignis, um das es geht, ist politische Befreiung. In ihr bekundet Jahwe die Liebe, die er zu seinem Volk hat, und Israel nimmt in ihr das Geschenk seiner ganzheitlichen Befreiung entgegen“ (Gutiérrez 1992:214-215).

und Schwachen gemacht werde (1982:127). Costas steht dem Einbezug der Sozialwissenschaften in die theologische Aufgabe in der Befreiungstheologie zustimmend gegenüber (:127): „Since the practice of faith can take place only in society, the process of reflection on the faith needs the help of those disciplines that are responsible for interpreting the social reality. The social sciences are thus brought into the theological task by liberation theology as mediating instruments.“

Trotz der Anlehnungen an die Befreiungstheologie stehen ihr die RE nicht unkritisch gegenüber. Sugden (1983:15) räumt ein, dass die Befreiungstheologen in der Gefahr stehen, die Bedeutung der Armen im hermeneutischen Prozess zu überhöhen: „Vielleicht steht die ‚Theologie der Befreiung‘ in der Gefahr, einen Aspekt der Wahrheit überzubetonen. Doch sie stellt Gottes besondere Liebe zu den Armen und Jesu soziales Engagement neu in unser Blickfeld. Haben die anderen Theologen nicht die praktische Wahrheit vergeistigt, die Bibel für die Reichen annehmbar gemacht und die Armen ihres Beschützers beraubt?“ Costas (1982:130-131) ist der Überzeugung, dass die Befreiungstheologie von der marxistischen Gesellschaftsanalyse profitiert hat, um die lateinamerikanische Realität zu verstehen. Das Problem dabei sei, dass Befreiungstheologen dem Marxismus einen besonderen Platz eingeräumt hätten, während sie diesen der Bibel verweigerten.⁹⁹ Costas (1974b:251) charakterisiert den befreiungstheologischen Ansatz als „Situationshermeneutik“. Das Ernst nehmen der konkreten historischen Situation sieht Costas sowohl als grössten Vorteil als auch als grösste Gefahr (:251): „For it insists on the situation as the ‚text‘ on which theology, understood as critical reflection on the present historical praxis, is grounded. The Bible, tradition, the teaching of the church, history of doctrine, etc. are secondary frames of reference. The historical situation is, in other words, the only normative element in the hermeneutics of the theology of liberation.“ Wenn der biblische Text nur noch eine vergleichende bzw. beschreibende Funktion hat, kann die Befreiungstheologie nicht sicher sein, dass sie ihrem Wesen nach christlich bleibt. Sie steht durch ihren eigenen Ansatz in der Gefahr, dem Synkretismus zu erliegen (:251). Costas legt ein klares Bekenntnis zum evangelikalen Offenbarungsverständnis

⁹⁹ Diese berechtigte Kritik trifft heute nicht mehr im gleichen Ausmass zu wie in den Anfängen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Bosch (1991:440-441) weist darauf hin, dass es in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie eine Bewegung weg von der marxistischen Gesellschaftsanalyse gegeben hat, insbesondere was die Religion betrifft. Gutiérrez (1992:27-28) räumt in der neuen Einleitung zu seinem 1973 erschienenen Hauptwerk *Theologie der Befreiung* ein, dass das Problem der Dependenztheorie komplexer ist als man anfänglich behauptete.

nis ab, indem er gegen die synkretistischen Tendenzen der Befreiungstheologie fordert (:252): „Only a hermeneutic that takes seriously the authority of the Word of Christ mediated through the witnessing presence of the Holy Spirit can assume the preservation of the distinctiveness of the Christian faith.“

Padillas Beitrag „Liberation Theology“ an der Pan African Christian Leadership Assembly in Nairobi 1976 dokumentiert den kritischen Umgang der RE mit der Befreiungstheologie gut. Padilla stellt fest, dass das Aufkommen der Befreiungstheologie mit einer scholastischen Theologie zu tun hat, die in Lateinamerika während Jahrhunderten kaum Relevanz für das praktische Leben hatte (Padilla 1978d:426). Er will von der Befreiungstheologie lernen, „that theology does not fulfill its task unless it truly affects the life of the people in the world.“ Die Kritik an der Befreiungstheologie, sie habe sich einer marxistischen Perspektive verschrieben, könne nicht vorgebracht werden, ohne zugleich Selbstkritik zu üben. Im Kapitalismus gibt es mindestens ebenso starke ideologische Voreingenommenheit wie im Marxismus (:429): „Capitalism has often been assumed as the right perspective. There are theologians who adapt a capitalistic attitude which gets into their theology and becomes a part of their system, but they are unaware of it. So my problem with the Liberation theologians is not exactly that they have adopted a Marxist point of view, but that they have done it without any attempt to be critical of their own assumption of Marxism.“ Die grösste Herausforderung der Befreiungstheologie sieht Padilla darin, dass die Evangelikalen die historische Realität sehr ernst nehmen müssen (:429): „I am committed to a theology in which we take the Scriptures seriously, but I must also take historical reality seriously, and seek to understand the relevance of the Biblical message to the historical situation.“ Padilla findet Lob und Kritik für das Heilsverständnis in der Befreiungstheologie. Er wendet sich in diesem Zusammenhang zunächst gegen eine ausschliesslich politische Deutung des Exodus (:430):

If you object to the idea of talking of liberation in political terms, they will say that is the sort of liberation you find in Scripture very well illustrated in the Exodus. That is political liberation. However, if we are to take even that passage seriously, there are many other elements that come into the picture. The problem is not just to get the people out of Egypt, the problem is also to get Egypt out of the people. There is a holistic approach to salvation. Salvation is never just man's liberation from external oppression. It is also deliverance from the power of *sin in man*. It involves the horizontal dimension but also the vertical dimension. Moreover, salvation requires faith. Within the Liberation theology there is a very universalistic outlook. The whole of humanity is

marching towards its liberation. Faith is unnecessary, except as a means to understand what is going on in the world.¹⁰⁰

Gleichzeitig will Padilla der sozialen Dimension des Heils, die durch den Exodus zum Ausdruck kommt, Rechnung tragen (:430):

There is however, something that we can learn in Liberation theology and that is that true salvation affects life *in history*. Especially within evangelical circles, we have neglected the horizontal dimension of life. We have not seen the social implications of sin and of the Gospel. Often we reduce everything to individual experience. Salvation becomes an individualized process and sin is only an individual problem. We do not see that there is also a wider dimension, and that Biblically you cannot separate personal salvation from salvation of the people of God, in which you are included. You cannot talk about sin only in individual terms. You have to see sin in the structure of society. So I believe that Liberation theology is a challenge to recognize the validity of one of the social dimensions of salvation.¹⁰¹

Auch für die Ekklesiologie der Befreiungstheologen findet Padilla Lob und Kritik (:430-431). In ihrem Verständnis gehören alle Menschen zum Volk Gottes, und es gibt keinen Unterschied zwischen Welt- und Heilsgeschichte. Durch den starken Praxisbezug kommt es zu einer Neudefinierung der Kirche. Zu ihr gehören nach dem Verständnis der Befreiungstheologen alle, die für die Befreiung des Menschen und die Veränderung gesellschaftlicher Strukturen arbeiten. Padilla sieht in diesem Standpunkt sowohl Lobenswertes als auch Kritikwürdiges (:431):

Perhaps even then, at this point, we have something to learn from Liberation theology. The fact is that in Scripture faith is never mere assent to doctrine. Faith involves obedience. Faith cannot be separated from works. And the church is a community of those who have believed but also live a life of obedience ... But we have to be critical of the way in which the line between the church and the world has been blurred, almost completely erased, in Liberation theology. In the NT there is no possibility to be a Christian and a non-Christian at the same time. And there is no possibility to be an unconscious Christian. Confession of Jesus Christ as Lord is one of the marks of a true Christian.

Die RE heissen die befreiungstheologische Leseart der Bibel insofern willkommen, als sie Anlass dazu gibt, das Evangelium mit den Augen der Armen und Unterdrückten zu lesen.

¹⁰⁰ Hervorhebung im Original

¹⁰¹ Hervorhebung im Original

Dadurch treten biblische Wahrheiten, die in der evangelikalen Betrachtung der Bibel in Vergessenheit geraten sind, in neuer Schärfe hervor. Sie erkennen in ihr allerdings auch die Tendenz zur Verabsolutierung der Praxis und damit die Gefahr, dass die Bibel als Norm des Glaubens untergraben wird. Insofern stehen die RE der Befreiungstheologie dezidiert kritisch gegenüber.¹⁰²

3.1.4 Vergleich mit Peter Beyerhaus' Kritik an der kontextuellen Hermeneutik

Im Evangelikalismus europäischer Prägung – und hier speziell im deutschsprachigen Raum – ist ein tiefes Misstrauen gegenüber der kontextuellen Theologie feststellbar. Stellvertretend für dieses Misstrauen steht der Missionswissenschaftler Peter Beyerhaus, der sich eingehend mit der kontextuellen Theologie im Umfeld des ÖRK befasst hat. Beyerhaus erachtet die

¹⁰² Die Beschäftigung mit der Befreiungstheologie ist in Lateinamerika nicht auf den radikalen Evangelikalismus eingeschränkt. Das zeigt sich an der „Erklärung von Medellín“, die anlässlich einer evangelikalen Konferenz von 400 lateinamerikanischen Theologen, Missionaren und Politikern vom 22.-26. August 1988 in Medellín, Kolumbien, verabschiedet wurde. In der Präambel heisst es, dass der Zweck der Konferenz darin bestand, „die Befreiungstheologie zu analysieren, doch beschäftigten wir uns mehr und mehr mit der Praxis der evangelischen Kirche selbst auf unserem Kontinent“ (MEDELLIN:2). Zunächst werden einige Aspekte der Befreiungstheologie positiv beurteilt und gleichzeitig Reue über eigene Versäumnisse zum Ausdruck gebracht: „Unser Herz schlägt im Einklang mit den Theologen der Befreiungstheologie angesichts der Dramas und der Tragödie des Elends in den Grosstädten sowie in den vielen ländlichen Gebieten unseres Subkontinents ... Die Tatsache, dass wir zugeben müssen, dass die meisten Evangelikalen innerhalb der hundert Jahre, in denen sich die protestantische Kirche in Lateinamerika etabliert hat, nicht die Stimme gegen die soziale Ungerechtigkeit erhoben haben, erfüllt uns mit Reue ... Es ist nicht möglich, die Heilige Schrift zu interpretieren und gleichzeitig unserer kulturellen und sozialen Wirklichkeit den Rücken zu kehren. Eine neue Ära ist für die evangelische Theologie Lateinamerikas angebrochen. Die Befreiungstheologie war einer der entscheidenden Faktoren bei der Festlegung der Richtung, die unsere theologische Arbeit in Lateinamerika nehmen wird“ (:2-3). Man sah aber auch Grund zur Besorgnis. Namentlich riefen die folgenden Punkte Besorgnis hervor: 1) Der ideologische Umgang mit der Bibel, 2) die Tendenz zur Befürwortung der Gewalt, 3) das anthropologische Konzept und die Vernachlässigung der Betonung der Wiedergeburt, 4) das selektive Sündenverständnis und 5) das diesseitig ausgerichtete Heilsverständnis. Die Erklärung von Medellín „ist ein Beweis des kirchlichen und theologischen Selbstbewusstseins, das die lateinamerikanischen Evangelikalen entwickelt haben“ (Polzer 1988:10). Die Befreiungstheologie wird unter den Evangelikalen Lateinamerikas positiver beurteilt als im Westen. Das zeigt sich an einer idea-Meldung vom 29.8.1988 über die Erklärung von Medellín, welche die Überschrift „schwere Bedenken gegen die Befreiungstheologie“ trug (Schwere Bedenken:1) und vor allem die aus westlicher Sicht fragwürdigen Elemente der Befreiungstheologie herausstellte. Es kann gesagt werden, dass die Evangelikalen Lateinamerikas eine kritische Aufgeschlossenheit zu bestimmten Elementen der Befreiungstheologie haben und die RE den progressiven Flügel dieser Aufgeschlossenheit bilden.

kontextuelle Hermeneutik als unvereinbar mit dem Bekenntnis zur Bibel als Wort Gottes. Der in Beyerhaus' Abhängigkeit stehende Berneburg wendet in seiner Dissertation die tief greifenden Zweifel an der Richtigkeit der kontextuellen Theologie auf die evangelikale Szene an, insbesondere auf den radikalen Evangelikalismus. Der Standpunkt von Beyerhaus und Berneburg wirft die Frage auf, ob der kontextuelle Ansatz, den die RE in die evangelikale Missionstheorie eingebracht haben, das Prädikat „evangelikal“ verdient. Um diese Frage zu klären, soll im Folgenden Beyerhaus' Kritik an der ökumenischen kontextuellen Hermeneutik als Instrument zur Würdigung des Ansatzes der RE benutzt werden. Die kontextuelle Hermeneutik bildet nach Beyerhaus gegenüber der herkömmlichen theologischen Methodologie einen „Neuansatz“ (Beyerhaus 1996:217-218). Er lässt sich in den folgenden Axiomen zusammenfassen:

Erstens wird in den kontextuellen Theologien davon ausgegangen, dass Erkenntnis geschichtlich bedingt ist und deshalb nur vorübergehende Gültigkeit hat. Die Überzeugung einer unwandelbaren Wahrheit, die auf autoritativen Texten fusst, ist aufgegeben (:219-220). Die Feststellung hat Gültigkeit für die kontextuellen Theologien liberalen Zuschnitts,¹⁰³ nicht aber für kontextuelles theologisches Arbeiten per Definition. Dafür ist die Hermeneutik des radikalen Evangelikalismus ein gutes Beispiel: Weil sich Gottes Offenbarung im Raum der menschlichen Geschichte ereignete ist die Bibel durch und durch kontextuell (Costas 1982:5). Da Gott Menschen zur Niederschrift seines Wortes gebrauchte, ist die Bibel durch den historischen Kontext mit bestimmt, in dem sie entstand. Die biblischen Autoren waren Menschen wie wir und deshalb nicht frei von ideologischen und kulturellen Neigungen (:155). Die historische Situation, die im Hintergrund der Niederschrift der biblischen Dokumente steht, muss deshalb kritisch analysiert werden (1989:17).¹⁰⁴ Obschon die RE sich zustimmend zur kontextuellen Theologie äussern, verwahren sie sich gegen die theologische Beliebigkeit, die gewissen kontextuellen Theologien eigen ist. Die Bibel ist mehr als eine Ansammlung menschlicher Zeugnisse über die Erfahrbarkeit Gottes. Die biblischen Autoren waren vom Heiligen Geist geleitet und die Worte der Propheten und Apostel sind deshalb in

¹⁰³ Beyerhaus scheint die kontextuelle Theologie generell als liberale Theologie einzustufen. Diese Ineinssetzung ist verkürzend und wird von mir nicht geteilt. Es müsste vielmehr von kontextueller Denkweise mit je verschiedenen theologischen Ausprägungen die Rede sein.

¹⁰⁴ Costas Ansatz ist dem von Bosch ähnlich. Es fehlt hier der Platz, um beide Ansätze miteinander zu vergleichen. Bosch geht davon aus, dass die Bibel ein zutiefst kontextuelles Buch ist (Bosch 1991:23-24;182-187) und tritt für einen „Dialog“ zwischen Text und Kontext ein (:427-428).

Wahrheit Gottes Wort an die Menschheit (:16). Zweifellos halten die RE an der unwandelbaren biblischen Wahrheit und an autoritativen Texten fest. Beyerhaus' missbilligendes Urteil über die kontextuelle Hermeneutik kann auf den radikalen Evangelikalismus somit nicht angewendet werden.

Ein zweites Axiom ist, dass die Bibel aus der Perspektive der Armen und Unterdrückten gelesen werden muss (Beyerhaus 1996:220-221). Dieses Axiom ist von den RE ohne Einschränkung übernommen worden. Die Wahrheit über eine Gesellschaft und die nötigen Einsichten zu ihrer Veränderung sind nach Wallis am besten „von unten“, das heisst aus der Perspektive derer zu erkennen, die an den Rand gedrängt werden (1995:171). Steuernagel (1990a:149) klagt, die Evangelikalen hätten eine individualistische Ideologie produziert, die keine angemessene Antwort auf die dringenden Bedürfnisse der Menschheit geben könne: „Wir Evangelikalen haben eine idealistische, individualistische Ideologie produziert, eine schwache Tradition, die keine angemessene und zureichende Antwort gibt auf die dringenden Bedürfnisse, die den Alltag zahlloser Menschen sowohl in der Dritten als auch in der Ersten Welt prägen.“ Er fordert, dass sich die Evangelikalen mit den drängenden Fragen der Gegenwart auseinandersetzen, zu denen er Armut, Ausbeutung und Umweltzerstörung zählt (:150). Scotts *Bring Forth Justice* und Siders *Rich Christians in an Age of Hunger* dürfen als zwei einflussreiche Versuche gelten, eine evangelikale Theologie aus der Sicht der Armen zu formulieren. Gerade weil die theologische Romantisierung der Armen in den genannten Werken und im radikalen Evangelikalismus allgemein vermieden wird, kann gesagt werden, dass der radikale Evangelikalismus durch seine kontextuelle Leseart der Bibel der evangelikalischen Bewegung die Augen für die Bedeutung der Armen geöffnet und ihren Blick für vergessene Aspekte des Evangeliums geschärft hat.

Ein drittes, von der Befreiungstheologie übernommenes Axiom ist, dass das existenzielle Engagement des Theologen unabdingbare Voraussetzung für richtige Erkenntnis ist (Beyerhaus 1996:221). Auch dieses Axiom ist von den RE übernommen worden. Costas (1979:50) betont, dass Theologie nicht etwas ist, das man wiederholt oder auswendig lernt, sondern etwas, das man tut. Die RE möchten die Orthopraxis stärker betonen, als dies in der evangelikalischen Bewegung im Allgemeinen der Fall ist. Das zeigt sich beispielsweise in der Auslegung von Mt 25,31-46. Radikale Theologen sind sich unsicher, ob die „geringsten Brüder“ die Jünger Jesu (Padilla 1982:60) oder die Menschen im Allgemeinen bezeichnen (Sider 1997;60-61). Costas (1982:10) sieht in dem Text die Wahrheit enthalten, dass die Nationen bezüglich ihres Umgangs mit den Schwächsten der Gesellschaft gerichtet werden. Sider

(1997:60-61) ist überzeugt, dass aus diesem Text abgeleitet werden kann, dass diejenigen, die sich zu Christus bekennen, aber die Armen vernachlässigen, nicht zu Gottes Volk gehören und ewige Verdammnis erleiden werden.¹⁰⁵ Die Hoddesdon-Verpflichtung „An Evangelical Commitment to Simple Lifestyle“, die unter der Federführung der RE entstand, hält mit Bezug auf Mt 25 fest, dass diejenigen, die den Bedürftigen gegenüber gleichgültig bleiben, ewig verloren sein werden (HV:9).¹⁰⁶ Zweifellos wurzelt eine solch radikale Leseart des biblischen Textes im existenziellen Engagement der radikalen Theologen.

Ein viertes Axiom ist, dass die westliche Hermeneutik unzureichend ist und durch je eigene kontextuelle Theologien ergänzt werden muss. Entgegen den Behauptungen ihrer Vertreter sei die westliche Theologie nie neutral gewesen, sondern habe oft dazu gedient, den Interessen des Westens zu dienen (Bosch 1991:424). Insbesondere die radikalen Theologen aus der Zwei-Drittel-Welt haben diese Kritik an der westlichen Theologie übernommen. Die westliche Theologie sei ihrem Wesen nach selbst kontextuell (Costas 1979:51) und im Allgemeinen mit den Erfahrungen und den Kategorien der westlichen Kultur verbunden gewesen (1982:5). Costas (:126) wirft der westlichen akademischen Theologie vor, sie sei abstrakt und habe keinen Bezug zu den konkreten Problemen des Lebens. Escobar (2000b:112) sieht darum für das evangelikale Lager die Notwendigkeit einer kritischen Missiologie von der Peripherie. Die radikalen Theologen bekennen sich zu einer kontextuellen Theologie, die auf einem evangelikalen Schriftverständnis fusst. Sie halten die kontextuelle Theologie und das herkömmliche evangelikale Schriftverständnis in keiner Weise für unvereinbar, sondern sehen im kontextuellen Ansatz die Voraussetzung, die Bedeutung des Evangeliums für bestimmte historische Situationen erst in aller Schärfe wahrzunehmen. Die Forderung nach je eigenen, sich möglicherweise widersprechenden kontextuellen Theologien, ist von radikalen Theologen nie erhoben worden.

Beyerhaus' Wertschätzung der kontextuellen Theologie fällt bescheiden aus. Zu den berechtigten Anliegen zählt er das Aufdecken der hermeneutischen Befangenheit durch die sozialen und kulturellen Lebensbedingungen des Theologen (1996:235-237), die sich daraus ergebenden exegetischen Neuentdeckungen, insbesondere durch Begegnungen in den verschiedenen Kulturen (:238-243), die Entdeckung der sozialen Dimension der biblischen Texte

¹⁰⁵ Vgl. Hughes und Bennett 1998:97

¹⁰⁶ An diesem Punkt widerspiegelt die HV den radikalen Standpunkt, nicht aber den evangelikalen im Allgemeinen.

(:240-243) und die Demonstration der Relevanz des Evangeliums im Blick auf bestimmte Situationen (:243-247). Diese Würdigung kontextuellen Arbeitens wird von mir geteilt und hat ihre Gültigkeit auch für den radikalen Versuch, das Evangelium in bestimmten Kontexten zu inkarnieren. Die evangelikale Bewegung hat es ihren radikalen Vertretern zu verdanken, dass insbesondere die Armen stärker in den missionstheologischen Fokus gerückt sind. Die Forderung der RE nach einer kritischen Missiologie von der Peripherie ist von der evangelikalen Bewegung an vielen Stellen aufgenommen worden, dies nicht zuletzt deshalb, weil die evangelikale Bewegung zunehmend von der Zwei-Drittel-Welt repräsentiert wird. Die westliche Hermeneutik, die bis Lausanne 1974 unangefochten den Standpunkt der Evangelikalen bildete, kann heute nur noch als einen – wenn auch wichtigen – Zugang zur Botschaft der Bibel verstanden werden.

Beyerhaus' Kritik an der kontextuellen Hermeneutik wiegt schwer. Er bezeichnet sie als „theologische Grenzüberschreitung“ (:249) und beklagt insbesondere die Vermischung von allgemeiner und besonderer Offenbarung (:249-253), das Zerfließen der kanonischen Grenzen (:253-258), der Verlust einer einheitlichen normativen Lehrgrundlage (:258-260) und die „anthropozentrische Beschlagnahme“ der biblischen Offenbarungsurkunden (:260-263). Diese Kritik trifft die kontextuelle Hermeneutik der RE nicht. Radikale Theologen halten an der besonderen Offenbarung Gottes in Jesus Christus fest. Sie arbeiten und denken im Rahmen der kanonischen Grenzen und widerstehen damit der Tendenz zum Synkretismus. Das soll durch den Vergleich des radikalen Evangelikalismus mit der Lokaltheologie bei Robert Schreiter im Folgenden nachgewiesen werden.

3.1.5 Vergleich mit der Lokaltheologie bei Robert Schreiter

Durch sein 1985 erschienenes Werk *Constructing Local Theologies* ist der römisch-katholische Missionstheologe Robert Schreiter einer breiten Öffentlichkeit bekannt geworden. Die 1992 erschienene deutsche Übersetzung trägt den provokativen Titel *Abschied vom Gott der Europäer*. Dieser bringt die Intention des Autors allerdings unzureichend zum Ausdruck, denn Schreiter verwirft die europäische Theologie¹⁰⁷ nicht rundweg. Er macht lediglich mit der Tatsache ernst, dass die europäische Theologie den Anspruch, eine universale Theologie zu sein, nicht aufrechterhalten kann. Es geht Schreiter um den Abschied von einer Kultur bedingten europäischen christlichen Botschaft, deren unrechtmässige Ausdehnung

¹⁰⁷ Schreiters Begriff „europäische Theologie“ entspricht dem in dieser Dissertation gebrauchten Ausdruck „westliche Theologie.“

über den eigenen Kontext hinaus überwunden werden muss.¹⁰⁸ Das Problem der meisten Theologien besteht darin, dass sie universalisierend sind, das heisst, „sie dehnten die Ergebnisse ihrer Reflexion über ihren je eigenen Kontext hinaus auf andere Zusammenhänge aus, in der Regel ohne ein Bewusstsein dafür, wie sehr ihre Theologien innerhalb ihrer eigenen Kontexte verwurzelt waren“ (Schreiter 1997:16). Schreiters Lokaltheologie ist den kontextuellen Theologien zu subsumieren.

Schreiter geht von zwei Ansatzpunkten aus, im Versuch eine Theorie lokaler Theologie zu entwickeln. Der erste Ansatzpunkt ist die lokale Kultur. Kultur ist die Daseinsbewältigung einer menschlichen Gemeinschaft. Religion ist ein Teil dieser Kultur, denn sie ist Lebenspraxis und als solche unauflöslich mit der Kultur verbunden. Christus ist in der Kultur präsent unabhängig der missionarischen Verkündigung. Idealerweise sollte „der Beginn einer genuin kontextuellen Theologie mit der Erschliessung der Kultur einsetzen“ (:52;68-69). Der zweite Ansatzpunkt ist die christliche Tradition. Christus ist der Höhepunkt der Offenbarung Gottes, während die Kirche als Summe der christlichen Gemeinschaften die Quelle der Tradition ist. Die Heilige Schrift ist die erste Frucht der Kirche und Beginn sowie Höhepunkt der Tradition: „Die Heiligen Schriften sind die ersten Früchte der Kirche, sind Beginn und Höhepunkt des Traditionsprozesses“ (:182). Offenbarung vollzieht sich nicht nur innerhalb der Zeit des Neuen Testaments, sondern muss als fortschreitendes Handeln Gottes durch die kirchliche Gemeinschaft verstanden werden. Das fortgesetzte Offenbarungswirken Gottes in der Kirche lässt „normative Tradition“ wachsen (:159). Diese ist in den Heiligen Schriften, den grossen konziliaren und konfessionellen Erklärungen und den Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes zu finden (:150).¹⁰⁹ Allerdings ist die Tradition von der Kultur geprägt, in der sie sich entwickelte. Ein entscheidender Vorgang in der Entwicklung lokaler Theologien ist deshalb die Identifizierung des christlich Normativen.

Schreiter bringt die lokale Kultur und die christliche Tradition zusammen und entwickelt daraus seine Missionstheorie. Der Grundsatz seiner Theorie lautet, dass in der dialektischen Auseinandersetzung zwischen lokalen Themen und ökumenisch-kirchlicher Tradition genui-

¹⁰⁸ Schreiter entwickelte seinen Ansatz in zusätzlichen Publikationen weiter, so in Schreiter, 1997. *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie*; ders. 1998. *The Ministry of Reconciliation. Spirituality and Strategies*; ders. 2001. „Globalization und Reconciliation. Challenges to Mission“.

¹⁰⁹ Schreiter bezieht das römisch-katholische Offenbarungs- und Traditionsverständnis konsequent in seine Missionstheorie ein. Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, Absatz 66;77-79.

ne lokale Theologie entsteht. Die relevanten lokalen Themen werden durch eine Analyse der Kultur erschlossen. Dabei kann davon ausgegangen werden, dass in bestimmten Elementen der Kultur das Wirken Christi gefunden werden kann. Die Ergebnisse dieses Findungsprozesses können dann als lokale Elemente in die christliche Identität aufgenommen werden. Die Erkenntnisse aus dem Studium der lokalen Kultur werden sodann in eine dialektische Auseinandersetzung mit der kirchlichen Tradition geführt. Auf der einen Seite hat der Missionstheologe die Ergebnisse der Kultur, auf der anderen Seite die christliche Tradition (:59-60): „In der Auseinandersetzung der kirchlichen Tradition mit regionalen Themen findet die eigentliche Entwicklung der regionalen Theologie statt.“ Der in der Tradition erkannte Christus wird in eine dialektische Beziehung zum in der Kultur wirkenden Christus gebracht. Wenn dann genuine christliche Tradition verkündigt wird, verändert sich die angesprochene Kultur, und so kann in der Auseinandersetzung zwischen der lokalen Kultur und der kirchlichen Tradition echte lokale Theologie entstehen.

Diese Übersicht über Schreiters Lokaltheologie ermöglicht es uns, diese mit der kontextuellen Theologie radikalen Zuschnitts zu vergleichen und dabei die Frage nach deren synkretistischem Potenzial zu beantworten. Schreiters Lokaltheologie und die kontextuelle radikale Theologie können wie folgt miteinander verglichen werden:

Erstens sieht Schreiter das Normative in der von kulturellen Zusätzen befreiten christlichen Tradition, während im radikalen Evangelikalismus das Normative in den überlieferten Schriften Alten und Neuen Testaments zu finden ist. Entscheidend für Schreiters Ansatz ist, dass die Bibel nicht einfach Offenbarung Gottes ist, sondern als „Performanztext“ zu lesen ist (Schreiter 1985:182). Performanz umfasst im Wesentlichen die Rituale, die den Mitgliedern einer Kultur bzw. Religion eine partizipatorische Möglichkeit geben (Schreiter 1997:54-55). Das „Wort Gottes“ ist nach Schreiters Auffassung in der lokalen Kultur bereits fragmentarisch vorhanden (Schreiter 1985:42). Im radikalen Evangelikalismus spielt die Kultur in der Entstehung der Heiligen Schrift ebenfalls eine Rolle, doch der Glaube an die göttliche Inspiration und damit an die unbedingte Autorität der Schriften Alten und Neuen Testaments, führt dazu, dass die Bibel nicht bloss als Performanztext gelesen wird, sondern als Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte erkannt wird. Während in Schreiters Ansatz die Tradition Quelle der Offenbarung sein kann, ist im radikalen Evangelikalismus die Tradition Quelle der Theologie. Die Tradition vermag keine Offenbarung hervorzubringen, sie ist lediglich Reflektion der Offenbarung. Die Tradition ist somit von sekundärer Bedeutung und kann die Offenbarung weder überhöhen noch ihr widersprechen.

Zweitens glaubt Schreiter, dass durch die Kirche Offenbarung geschieht, während die RE die Kirche als Empfängerin und Bezeugerin der Selbstoffenbarung Gottes sehen. In Schreiters Ansatz hat die Kirche eine hermeneutische und offenbarende Funktion. Die Kirche ist „die Hauptquelle für die Konzeption einer Theologie und ihrer Ausdrucksformen“ (Schreiter 1992:38). Man darf „nicht vergessen, dass Theologie das Handeln Gottes durch eine menschliche und mit Gnade beschenkte Gemeinschaft ist“ (:47). Im radikalen Evangelikalismus beschränkt sich die hermeneutische Funktion der Kirche darauf, dass die Gemeinschaft der an Christus Gläubigen, in ihrem je eigenen Kontext die Bedeutung und Relevanz der biblischen Wahrheit erkennen. Die Gläubigen der unterschiedlichsten Kontexte brauchen einander, um die offenbarte Wahrheit zu verstehen. Die RE stimmen mit dem Willowbank-Report überein, der festhält: „Der Heilige Geist erleuchtet den Geist seines Volkes in allen Kulturen (WILLOWBANK-REPORT:53). Weil dies so ist, „kann nur mit allen Heiligen begonnen werden, die Fülle Gottes zu erfassen“ (:53). Die Kirche ist aber nie Hervorbringerin der Offenbarung, sondern sie ist durch die Offenbarung erst geschaffen worden.

Drittens ist für Schreiter Offenbarung inhaltlich ausweitbar und schreitet prozesshaft voran, für die RE aber ist die Selbstoffenbarung Gottes inhaltlich und zeitlich abgeschlossen und damit unveränderbar. Bruce Nicholls (1979:62) steht für die klassisch evangelikale Position, wenn er die „einzigartige und endgültige Offenbarung Gottes in Jesus Christus“ zum Ausgangspunkt der Theologie und der Kontextualisierung macht. Gemäss dieser Position gibt es keine Offenbarung über die als kanonisch anerkannten Heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments hinaus. Die RE haben die klassische evangelikale Position an diesem Punkt nie bestritten.

Viertens besteht in Schreiters Ansatz die Gefahr des kulturellen Romantizismus und damit die Möglichkeit des Synkretismus, während die RE eine kritische Haltung zur Kultur einnehmen und damit den Tendenzen zum Synkretismus widerstehen. Schreiter ist sich der Gefahr des kulturellen Romantizismus bewusst (1992:53). Er hält fest, dass nicht „jede kulturelle Ausdrucksform automatisch als Repräsentation Christi innerhalb einer Kultur“ gesehen werden darf (:161-162). Dennoch scheint Schreiter der kulturellen Faszination über weite Strecken zu erliegen. Er setzt eine auffallend positive Anthropologie voraus, und das Element des Dämonischen und die Gefallenheit des Menschen spielen keine nennenswerte Rolle. Im abschliessenden Kapitel seines Hauptwerkes setzt sich Schreiter mit den Problemen des Synkretismus und der dualen Religionssysteme auseinander (:220-240), vermag aber nicht zu konkreten Ergebnissen zu kommen. Damit bestätigt sich, dass Schreiters An-

satz potenziell synkretistisch ist. Anders als Schreiter sehen sich die RE einem klar umrissenen Offenbarungsinhalt gegenüber. Obschon die RE der Zwei-Drittel-Welt die Tendenz aufweisen, ihre eigene Kultur im Vergleich mit der westlichen positiv zu bewerten, ordnen auch sie die Offenbarung der Kultur über. Zudem ist ihre Anthropologie weitaus kritischer. Die RE haben ein äusserst scharfes Sündenbewusstsein, das einem kulturellen Romantizismus widersteht. Da weder die Kirche noch die Kultur eine Quelle der Offenbarung sind, sondern die Offenbarung bezeugen bzw. reflektieren, weist der radikale Evangelikalismus kein Potenzial zum Synkretismus auf. Heil gibt es im Alten Testament nur im Zusammenhang mit dem Bekenntnis zu Jahwe und im Neuen Testament im Kontext des Bekenntnisses zu Jesus als Erlöser und Herr (Sider und Parker III 1986:98). Padilla (1978a:204) hält fest: „The New Testament knows nothing of a diversity that reflects a relativistic attitude toward truth and culminates in doctrinal pluralism.“

Der Vergleich zwischen der Lokalthologie Schreiters und dem kontextuellen Ansatz der RE zeigt, dass ihnen keine synkretistische Tendenzen zur Last gelegt werden können. Die Theologie des radikalen Evangelikalismus ist ein Beweis für die Kompatibilität von kontextueller Denkweise und evangelikalem Schriftprinzip. Dennoch ist in der evangelikalen Bewegung eine Diskussion darüber entstanden, ob der radikale Evangelikalismus nicht das Potenzial hat, die biblische Wahrheit zu relativieren. Inwieweit bestimmt der Kontext, was Wahrheit ist und was nicht? Halten radikale Theologen an der zeitlosen biblischen Wahrheit fest oder nicht? Diesen Fragen werde ich im folgenden Abschnitt nachgehen.

3.1.6 Die Radikalen und die Frage nach der zeitlosen Wahrheit

Der radikale Evangelikalismus verbindet eine evangelikale Grundhaltung zur Bibel mit der Forderung nach einer kontextuellen Hermeneutik. Das hat in den drei Jahrzehnten seit Lausanne 1974 zu beträchtlichen Spannungen in der evangelikalen Bewegung geführt. Auffallend ist die scharfe Kritik, welche die RE gegen die westliche Hermeneutik vorbringen. Zu dieser Kritik gehört erstens, dass die westliche Theologie blind für die Bedeutung des Kontexts in der theologischen Formulierung ist (Sugden 1997:194). Diese Kritik umfasst die folgenden Punkte (:194): „The process of Western theological formulation assumes first that all contexts are the same in essentials; secondly therefore that differences in context make no difference to the gospel; thirdly it believes that its own formulations are arrived at objectively irrespective of their context and are valid for all contexts.“ Sugden bringt dieselbe Kritik wie Schreiter an der westlichen Theologie vor, nämlich, dass sie sich als universalisierende Theologie ausgibt, ohne ihr Verhältnis zum eigenen Kontext gründlich reflektiert zu

haben. Zweitens ist die westliche Theologie selbst kontextuell (:194). Costas (1982:5) plädiert dafür, dass das Evangelium kontextualisiert wird und klagt darüber, dass die Theologie im Allgemeinen mit den Erfahrungen und Kategorien der westlichen Kultur verbunden gewesen ist. Die westliche Theologie dehnt sich also zu Unrecht auf den Kontext der Zwei-Drittel-Welt aus. Drittens ist die westliche Theologie individualistisch (Scott 1980:240). Eine solche Theologie vermag keinen nennenswerten Beitrag zur Versöhnung verschiedener Gruppen zu leisten (Sugden 1997:296): „There is no understanding of the significance of the ways in which groups relate to each other, either in a positive or negative way. There is thus no theology of reconciliation between groups because Western evangelical theology by and large has no other categories than individual categories to describe groups. So such theology is powerless in relation to the need for reconciliation between groups.“ Zudem ist die individualistische Theologie des Westens kraftlos in Bezug auf die Herbeiführung von sozialer Gerechtigkeit (:298): „The evangelical community worldwide is still not known for its full commitment to justice. We suggest that one reason is that a gospel tailored to people’s individual needs does not include the demand and commitment to social righteousness.“

Westliche Evangelikale ihrerseits – und zuweilen auch Evangelikale aus der Zwei-Drittel-Welt – üben Kritik an der kontextuellen Hermeneutik im Allgemeinen und ihrer radikalen Form im Besonderen. Hwa, ein Befürworter einer indigenen asiatischen Theologie, erkennt einen antikolonialistischen Reflex in der kontextuellen Theologie und mit ihm die Gefahr der Überreaktion. Es gibt „the constant danger of overreaction, wherein the attempt to live and theologize from within one’s own context leads to a clean break with one’s Christian theological ancestry, and the consequent loss of Christian identity“ (Hwa 1997:62). Schnabel konstatiert im radikalen Evangelikalismus einen unbedachten Umgang mit dem Alten Testament (1993:76): „Erzählende (narrative) Schriftabschnitte werden vielfach ohne Begründung als normierende Aussagen interpretiert ... Dazu kommt, dass Bibeltexte oft selektiv ausgewählt werden: was nicht in die eigene Vorstellung vom Wirken und Willen Gottes und der Wirklichkeit seiner Herrschaft passt, wird stillschweigend übergangen ... Auftrag und Wirken Jesu werden manchmal unbedacht vom Alten Testament her interpretiert, ohne dass einschlägige Aussagen Jesu ihre hermeneutische Priorität behalten.“ Zusammen mit der starken Betonung des Kontexts, die in der radikalen Theologie gegeben ist, sei der Weg in die Beliebigkeit weit offen (:76): „Eine offene, dem biblischen Text Priorität einräumende Interpretation ist so unmöglich.“ Benson meldet grundlegende Bedenken an der exegetischen

Arbeit radikaler Theologen an (1987:78): „*Radical discipleship* has still not completed the essential exegetical work which will ensure that it is firmly based on the word of God.“¹¹⁰ Er bemängelt, dass das Alte Testament zur Begründung bestimmter Positionen erhalten muss, obschon die sozialen Bedingungen, welche das Alte Testament beschreibt, sich auf das Volk Gottes beziehen und nicht auf die Beziehung des Volkes Gottes zur Welt (:79). Insbesondere beklagt er das Fehlen einer gründlichen Theorie zur Frage wie das Alte Testament auf die Ausübung von politischer Macht angewendet werden kann (:79-80): „Radical discipleship has, however, not yet satisfactorily explained how the Old Testament can be applied to Christians’s exercise of their political power.“ Auch Berneburg (1997:254-255) bemängelt das Verwischen der Grenzen zwischen dem Volk Gottes und der Welt und sieht dadurch das evangelikale Schriftprinzip gefährdet: „Die grösste Gefährdung des evangelikalen Schriftprinzips scheint mir von einer ganzheitlichen Geschichtsschau auszugehen, nach der nicht mehr deutlich zwischen dem erhaltenden Handeln Gottes in den gegenwärtigen Kontexten ... der bereits angebrochenen universalen Herrschaft Christi in der Kirche, die in jeweiligen Kontexten ihre Gestalt gefunden hat, und der christlichen Verantwortung für die ganze Welt unterschieden wird.“ Berneburg beklagt die Überbetonung des Kontext und sieht darin die Gefahr der Preisgabe des klassischen Missionsverständnisses (:254): „Manche Aussagen einzelner Protagonisten für eine evangelikale Kontext-Theologie lassen sogar vermuten, dass auch dem Kontext eine wesentliche hermeneutische Funktion zukomme. Die Folge wäre in der Tat eine radikale Neukonzeption des evangelikalen Missionsverständnisses.“

Besonders schwer wiegt der Vorwurf, dass die RE den Kontext überbetonen, denn wenn man zwar das Bekenntnis zur Autorität der Bibel ablegt, der Kontext im Prozess der Auslegung dann aber doch das Ergebnis bestimmt, leistet man entgegen der eigentlichen Absicht der Relativierung des biblischen Wahrheitsanspruchs Vorschub. Berneburg (:254) ist zuzustimmen, wenn er festhält: „Die Forderung nach Bezogenheit der Schriftauslegung auf den jeweiligen gegenwärtigen Kontext wird für evangelikale Theologie immer dort ihre Grenze finden, wo aus dem Verlangen nach erfahrbarer Relevanz des Evangeliums der historische Kontext selbst zum hermeneutischen Schlüssel für das Verständnis der Schrift würde.“ Relativieren radikale Theologen mit ihrer Betonung des Kontexts die biblische Wahrheit? Auf diese Frage werde ich in diesem Abschnitt anhand der Diskussion zwischen Chris Sugden, Vinay Samuel und Hwa Yung über die Frage nach der Existenz einer zeitlosen biblischen

¹¹⁰ Hervorhebung im Original

Wahrheit eine Antwort suchen. Samuel und Sugden (1984:141) wenden sich gegen die Auffassung, dass aus der Bibel zeitlose Wahrheiten unbedacht auf verschiedene Kontexte übertragen werden können:

Studies in cultural anthropology appear in our estimation to challenge theology in that we cannot proclaim a universal and timeless formulation of Christian truth which speaks to all men irrespective of their time and place. This is because each culture has its own distinct horizon of meanings.

Die Bedeutung der Aussage „keine Proklamation zeitloser Formulierung christlicher Wahrheit unabhängig von Zeit und Ort“ begründen Samuel und Sugden mit vier Punkten. Der erste hat mit der Distanz zwischen der ursprünglichen biblischen und der gegenwärtigen Kultur zu tun. Er gründet auf die Überzeugung, dass die Bibel „keine Sammlung zeitloser Wahrheiten, die so wie sie stehen, universal anwendbar sind“ ist (:142):

What was communicated in a culture two thousand years ago cannot be properly understood without recognising the distinctness of the meaning of the communication within that culture. We cannot abstract the Christian gospel from its expression in Palestinian culture and apply it directly to modern society for the meaning of the gospel is tied to its cultural expression in Palestine. If we fail to discover the meaning of the gospel in its original cultural expression, we will distort the gospel. Therefore Scripture is not a collection of timeless truths that are universally applicable as they stand though Scripture certainly is God's revelation and contains timeless truth for all men.

Der zweite Punkt hat mit der Tatsache zu tun, dass Bedeutung und Relevanz des Evangeliums nicht nur durch das Evangelium selbst bestimmt werden, sondern auch durch den Empfänger (:142):

Men are bound in their own cultural forms today. As they hear the good news, men interpret it according to their own world views. The meaning and relevance of the gospel is determined not by the gospel alone, nor by the interpreter, but also by the receiver. We cannot communicate the same message to people in different cultures and expect them to understand it or perceive its relevance in the same way. Their idea of the gospel's relevance will be formed bei their cultural context.

Der dritte Punkt hat damit zu tun, dass der Ausleger nicht ohne eine bestimmte, je vom Kontext unterschiedlich beeinflusste Haltung, die Bibel auslegen kann (:142-143):

We cannot come to the Scriptures as interpreters apart from our own cultural framework. We are also culturally conditioned ... No one can claim to have so objectively stated the message of the Scriptures that he has produced the only universally true formulation of Christian theology. He will inevitably have read the Scripture through his cultural spectacles. This has advantages. It makes certain aspects of the Scriptures

most relevant to his own context ... But cultural bias has disadvantages if his selection of Scriptures is proclaimed as God's universal message for all men. In particular, Third World Christians are seriously questioning those interpretations of Scripture which deny that Jesus had any socio-political or economic message.

Der vierte Punkt hat damit zu tun, dass nicht nur der Ausleger kulturell beeinflusst ist, sondern, dass auch die Schreiber der Bibel es waren. Gott selbst glich seine Offenbarung der jeweiligen Kultur an (:143):

We must recognise that just as the interpreters of the gospel are culturally conditioned, so were the writers of the Scriptures. As biblical scholars take seriously the cultural setting of the biblical writings, they are discovering numerous different expressions of the will of God within the Scriptures. They are affirming that God was primarily interested in transmitting a relevant message to particular people in their concrete cultural settings. This means that in communicating to Abraham God accommodated himself to the culture of his time. God did not communicate Pauline theology to Abraham, but a culturally conditioned faith in a personal God. Abraham, David and Salomon practiced concubinage, which by God's standards may have been allowable in that culture. God accommodated His revelation and His norms to their culture. Be He did not limit His revelation to their culture. God's revelation has resources which continually evaluate and judge every culture.

Aus diesen vier Punkten folgern Samuel und Sugden, dass die Bibel unter Berücksichtigung der biblischen und der gegenwärtigen Kultur ausgelegt werden muss und nicht vorschnell zeitlos gültige Wahrheiten formuliert werden dürfen (:143):

Commitment to the authority of the Scriptures for us means that we accept these accommodations and formulations as the normative expression of the will und purpose of God in their context. Our task is to interpret what God revealed in biblical contexts into different contexts today. We do this faithfully as we seek to recognise the cultural factors impinging on the interpretation of the Scriptures, as we make the Scriptures relevant in each context, perhaps with different emphases. We prevent people understanding the gospels if we seek to proclaim one set of timeless truths in the Scriptures in the same way to all men.

Hwa geht Samuel und Sugdens Rede von der Bedeutung des Kontexts zu weit, und er fragt, ob in der Ablehnung der Möglichkeit von zeitlosen Wahrheiten nicht eine Inkonsequenz in der Argumentation vorliegt (Hwa 1997:204-205):

Few would disagree with Samuel that the presentation of the gospel requires that it be contextually clothed. But by denying the possibility of 'timeless, universal truths', is Samuel not in danger formally of falling into the same problem as M.M. Thomas, who keeps affirming the 'irreducible core' of the gospel and yet forever remaining fuzzy about what it is? To his credit, Samuel protects himself from this pitfall by affirming u-

nambiguously that there are biblical themes which are transcultural. But in that case, is he not trying to have the contextual theology cake and eat it at the same time? For if these themes are transcultural, then are they not in some sense ‚timeless, universal truths‘ as well?¹¹¹

Hwa verdächtigt Samuel und Sugden, dass sie eine zeitlos gültige biblische Wahrheit grundsätzlich ablehnen. Er sieht darin die Gefahr der theologischen Beliebigkeit und stellt die Frage, wie das Problem des Verhältnisses von Kontext und Evangelium zu lösen ist (:236-237):

But do we also mean by the phrase ‚no timeless truths‘ that there are no truths that are understandable across cultures and time? If so, are we not thereby saying that no commonalities exist among humanity which stretch across cultures and time, and ultimately transcend them? If that is what we are affirming, will we not end up logically with a pure contextualism in which we can never be sure that the different contextual theologies share anything in common in our perceptions of God and his relation with us? On the other hand, if there are perceptions of truths about God which can be shared across cultures and time, and that these can be found embedded within every genuine contextual theology, how are we to determine that which is timeless and transcultural in the midst of all that which is culture and time bound?

Samuels seinerseits wirft Hwa vor, durch sein Bestehen auf „zeitlosen, universalen Wahrheiten“ in die Falle der Aufklärung getappt zu sein, indem er Wahrheit und Kultur voneinander getrennt habe. Samuel versteht Hwa so, dass er bei dem Begriff der zeitlosen Wahrheit eine in Worten formulierte und in Texten festgeschriebene Wahrheit meint und bemerkt dazu (Sugden 1997:380): „That is what I have been trying to avoid all the time.“¹¹²

Ist Hwa in die Falle der Aufklärung oder Samuel in die Falle der Kontextualisierung getappt? Samuel und Sugden reden in dem von Hwa in Frage gestellten Beitrag, in welchem sie das Konzept der zeitlosen Wahrheit angreifen, von vier Positionen, in der Frage nach der richtigen Auslegung der Schrift. Ihre Ausführungen erlauben es, sich ein Urteil darüber zu bilden, ob Samuel und Sugdens Ansatz in die theologische Beliebigkeit führt.

Eine erste Position, die Samuel und Sugden aufgreifen, ist die des Existenzialismus. It „concentrated on the gap between the context of the Scriptures and the context of its modern readers“ (Samuel und Sugden 1984:148). Diese Position besagt, dass die Aussagen der Schrift

¹¹¹ Mit der Bekräftigung, dass Samuel daran festhält, dass es transkulturelle biblische Themen gibt, bezieht sich Hwa auf Sugden und Samuel 1984:152-161.

¹¹² Erläuterung Samuels in einem persönlichen Gespräch mit Sugden im Februar 1997.

für die damalige Kultur und Weltsicht Sinn machten, dass in einem aufgeklärten Zeitalter die Bibel jedoch entmythologisiert werden muss. Samuel und Sugden weisen darauf hin, dass Kritik an diesem aufklärerischen Ansatz nicht nur von denen kam, die sich der übernatürlichen Realität der Bibel verpflichtet wussten, sondern auch von Christen in der Zwei-Drittel-Welt, weil er sich als irrelevant für den Kontext der Armut erwies.

Eine zweite Position wurde von Christen aus der Zwei-Drittel-Welt als Antwort auf die Unzulänglichkeiten der ersten Position wie folgt vorgebracht (:148-149): „The key question for interpreting the Scriptures is not how to interpret it, but who interprets it. Only those with a commitment to seek justice for the poor can begin the task of interpreting the meaning of the Bible.“ In diesem Ansatz gehen die Analyse für die Ursachen der Armut Hand in Hand mit dem Verstehen der Bibel (:149): „Those committed to justice for the poor must have a theory to explain poverty with which to analyse their own situation and decide what are the key issues to address. As they bring those questions to the biblical text, the meaning of the word of the God who sides with the poor will become clear for today’s situation.“ Obwohl Samuel und Sugden diesem Ansatz wie alle radikalen Theologen wohlwollend gegenüber stehen, bringen sie auch Bedenken vor (:149):

The danger of this position is that it can tend to base the need and nature of a commitment to the poor as much on sociological analysis as on Scripture. Scripture thus can become only a paradigm, an example and pattern of how, in earlier periods of history, God’s people have been committed to the side of the poor. It is in no way authoritative for Christian conduct or obedience today. The challenge of the position to all theologians is to develop a biblical understanding of the nature of commitment to the poor without espousing one particular societal analysis.

Eine dritte Position geht von einem perfekten Evangelium aus (:149). Gottes Souveränität ist der Garant dafür, dass die Bedeutung der Bibel klar verständlich ist und dass bloss die Aufgabe der Anwendung der biblischen Botschaft auf verschiedene Kontexte bleibt, wenn die Bedeutung einmal erfasst worden ist (:149-150): „All who come to it will discover one perfect gospel, which is then to be translated, adopted, interpreted and applied to each cultural situation so that as much of the original meaning and relevance as possible is preserved.“ Samuel und Sugden sehen Vor- und Nachteile in diesem Ansatz (:150): „The strength of this position is that it insists on the objectivity of revelation ... The danger of the position is that it appeals to a theological consideration, the sovereignty of God, to overcome the precise difficulties of interpretation from a different culture.“

Eine vierte Position – mit ihr identifizieren sich Samuel und Sugden – ist aus der dritten Position herausgewachsen und hält ebenfalls an der Autorität und Objektivität des Wortes Gottes fest. Diese Position „seeks to retain that objectivity and authority without identifying it with any one theological formulation of what the Scriptures teaches. On the other hand, it seeks to interpret the Scriptures with relevance to each context, and with acknowledgement of the cultural factors impinging on that process, not as a barrier, but as a vehicle for interpretation“ (:150). Diese Position hat die Inkarnation zum Ausgangspunkt. Die Art und Weise, wie Jesus auf die Situation seiner Zeit einging, ist eine Offenbarung Gottes. Deshalb muss Jesus der Ausgangspunkt für die Frage der richtigen Bedeutung der Bibel sein. Dieser Ansatz bietet drei wesentliche Vorteile (:151): Erstens ist er eine Herausforderung, Jesus in seinem kompletten Kontext genau zu studieren und die sozio-ökonomischen Gegebenheiten zur Zeit Jesu sowie Jesu Reaktion darauf gründlich zu bedenken. Er fordert uns auf „to read the New Testament from the standpoint of the gospels, and not to begin with the apparently more universalistic statements of the epistles“ (:151). Zweitens fordert er uns auf „to see that the Bible can only be interpreted faithfully to its intention by people committed to their contexts in the same way that Jesus was committed to His“ (:151). Die Orthopraxis ist also entscheidend für die Orthodoxie. Drittens fordert er uns heraus „not to seek as the goal of Bible study abstract universal truths, but to seek by word and deed to incarnate in our context the words and work of Jesus“ (:151).

Samuel und Sugden legen ein klares Bekenntnis zur Autorität der Bibel als Wort Gottes ab, gleichzeitig sagt Samuel: „The Bible is the record of God’s unique self-revelation in a cultural form. The only supra-cultural entity is the triune God.“¹¹³ Damit scheint Samuel im Vergleich mit der Bibelhaltung der meisten Evangelikalen im Westen eine gewisse Abschwächung der Inspiration vorzunehmen – der Beliebigkeit preisgegeben ist Samuel und Sugdens Theologie aber nicht, zumal sie sich der Gefahren ihrer eigenen Position durchaus bewusst sind (:151): „The danger of this position is that in seeking involvement in and commitment to its own context, it can forget that the faith is catholic, and that the fellowship of the gospel is worldwide. In seeking involvement in its own context, it can fail to discern when it is becoming conformed to the context, rather than challenging it.“

Samuel und Sugden wenden sich nicht gegen die Tatsache, dass die Bibel als Wort Gottes wahr und ewig gültig ist, sondern sie verwahren sich dagegen, dass unsere *Formulierung* der

¹¹³ Gospel and Culture, S. 77, zitiert in Sugden 1997:375.

christlichen Botschaft als universal und zeitlos gültig verstanden wird.¹¹⁴ Wiederum behaupten sie nicht, dass es keine ewig gültige Wahrheit gibt, sondern sie weisen darauf hin, dass *unabhängig vom Kontext*, in welchen die Bibel hineingebracht wird, keine zeitlos gültige Wahrheit *formuliert* werden kann.¹¹⁵ Samuels und Sugdens kontextuelle Theologie ist ein Beispiel dafür, dass im radikalen Evangelikalismus die Bedeutung des Kontexts so stark hervorgehoben wird, dass es Widerspruch hervorruft und die Gefahr des Missverständnisses gross ist. Ihrer Theologie ist zeitweise ein anti-westlicher Zug eigen, obwohl sich beide sowohl in der westlichen Welt als auch der Zwei-Drittel-Welt bewegen. Die provokative Art, ihre Position zu formulieren, mag evangelikale Ängste wecken, bleibt aber im Rahmen eines evangelikalen Schriftverständnisses.

3.1.7 Ergebnis

Das Schriftverständnis der RE hat einen klaren biblischen Rückhalt. Die normative Lehrgrundlage radikaler Theologie ist die Bibel als Offenbarung Gottes. Dem sozialen Kontext wird grosse Bedeutung beigemessen, aber er erhält nicht die bestimmende hermeneutische Funktion wie in den kontextuellen Theologien liberalen Zuschnitts. So findet sich in der radikalen evangelikalen Theologie nirgends die Forderung nach je eigenen, sich möglicherweise widersprechenden lokalen Theologien. Radikale Theologie ist insofern kontextuell, als sie die biblische Botschaft aus der Perspektive eines bestimmten Kontexts zu verstehen und für diesen Kontext relevant zu machen versucht. Sie verweigert sich aber insofern mit Recht gewissen kontextuellen Theologien, als sie an der speziellen Offenbarung Gottes in Jesus Christus und der Autorität der in der Bibel verbürgten Offenbarung festhält. Sie nimmt die vielfältige Realität der Zwei-Drittel-Welt ernst und hinterfragt aus dem Kontext von Armut und Ungerechtigkeit heraus die westliche Hermeneutik. Sie will nicht vordergründig akademische Theologie sein, sondern Theologie für die Praxis. Während das Schriftverständnis der Evangelikalen im Westen starke apologetische Züge aufweist und nach dem Erhalt der biblischen Wahrheit fragt – hier hatte man sich im Verlauf der jüngeren Geschichte gegen den Darwinismus und die liberale Theologie zu behaupten –, ist das Hauptanliegen des radikalen Schriftverständnisses die Demonstration der Relevanz der biblischen Botschaft in einer

¹¹⁴ „We cannot proclaim a universal und timeless *formulation* of Christian truth which speaks to all men irrespective of their time and place“ (Samuel und Sugden 1984:141). Meine Hervorhebung.

¹¹⁵ „Thus it is impossible to *formulate* propositions that are timeless and universally true *regardless of their context*“ (Samuel und Sugden 1984:147). Meine Hervorhebungen.

leidenden Welt. Diese beiden berechtigten Anliegen führten zu einer Missionstheologie mit unterschiedlicher Perspektive. So möchte etwa Kwame Bediako im Zusammenhang mit den missionstheologischen Umwälzungen im Umfeld des ÖRK in den 1960er und 1970er Jahren nicht wie Beyerhaus von einer Krise der Mission reden, sondern er sieht darin auch das berechtigte Einbringen eines kontextuellen Ansatzes aus der Zwei-Drittel-Welt in die evangelikale Missionstheologie (Bediako 1995:131):

It seems that without minimising the importance of the genuine theological issues that would have been at stake in the ‚crisis‘, it is possible to interpret the ‚crisis‘ in mission from a different perspective. It is possible, that is, to see it also as the process of adjustment whereby the Western church was coming to terms with the emergence of the non-Western church; in other words, the Second church, ill-prepared perhaps, but nonetheless learning to make room for the coming of the Third church ... The post-colonial crisis in mission can also be seen as part of the dying stages of Western ethnocentrism, with the Western church still largely unaware of the shift in Christianity’s centre of gravity to the non-Western world. Thus it becomes possible to set forth, in an entirely new light, the impact of the southward shift of the Church upon theology of mission in the twentieth century, and to see that in some significant ways it is the contribution from the Two-Thirds World that has made possible important breakthroughs in mission.

Es kann festgehalten werden: Die herkömmliche Hermeneutik der Evangelikalen und die stärker kontextuell ausgerichtete Hermeneutik ihrer radikalen Vertreter brauchen einander. Der herkömmliche Ansatz bietet Gewähr, dass der Offenbarungsinhalt der Bibel nicht synkretistisch aufgelöst wird. Er fordert dazu heraus, nach dem biblischen Rückhalt der Praxis zu fragen und in der Verantwortung gegenüber dem offenbar gewordenen Willen Gottes theologisch zu arbeiten. Eine Stärke des radikalen Ansatzes besteht darin, dass er Theologie als fortwährenden Prozess von Fragen und Antworten zwischen Kultur und Bibel praktiziert. Die Bibel stellt Fragen an die eigene und die fremde Kultur. Beide werden im Lichte der Offenbarung Gottes kritisch beurteilt. Zugleich müssen Fragen aus der Kultur aufgenommen und an die Bibel gestellt werden. An diesem Punkt hat die evangelikale Theologie vor allem im deutschsprachigen Raum beträchtlichen Nachholbedarf und kann von den RE lernen. Auch der paradigmatische Ansatz hat die Hermeneutik der Evangelikalen bereichert. Die radikale Hermeneutik postuliert eine Kontinuität zwischen dem alttestamentlichen Israel mit seinen Gesetzen und der heutigen Kirche und Gesellschaft und den biblischen Forderungen nach Gerechtigkeit. Diese Hermeneutik der Kontinuität hat das Potenzial, die von den Evangelikalen des Westens behauptete sozialethische Diskontinuität zwischen dem Alten und dem Neuen Testament und die damit einhergehende Vergeistlichung der biblischen Bot-

schaft zu überwinden. Es ist grundsätzlich richtig, die sozio-ökonomische Ethik des Alten Testaments auf die Kirche und die Gesellschaft anzuwenden, da jene eine Offenbarung des unveränderlichen Wesens Gottes darstellt. Insofern die sozio-ökonomische Ethik des Alten Testaments Gottes Wesen widerspiegelt, ist sie prinzipiell auf heutige Kontexte übertragbar. Ein hilfreicher hermeneutischer Ansatz bietet Christopher Wright, der fordert, dass die alttestamentliche Ethik paradigmatisch, eschatologisch und typologisch zu interpretieren ist (1983:88-102).¹¹⁶

3.2 Reich Gottes und Eschatologie

Das Reich Gottes ist von zentraler Bedeutung für die Theologie des radikalen Evangelikalismus. Grundlegend für das radikale Reich-Gottes-Verständnis ist die Überzeugung, dass Gottes Herrschaft der Gnade nicht auf sein erwähltes Volk beschränkt ist, sondern das gesamte heilsame Wirken Gottes umfasst. Aus dieser umfassenden Schau ergibt sich eine auffallend optimistische Eschatologie. In diesem Kapitel werde ich untersuchen, wie die RE ihr umfassendes Reich-Gottes-Verständnis begründen, welches Verhältnis zwischen dem Reich Gottes und der Kirche besteht, und welche Rolle die Eschatologie im radikalen Evangelikalismus spielt.

3.2.1 Das Reich-Gottes-Verständnis der radikalen Evangelikalen

Das Reich-Gottes-Verständnis der RE kann am besten erfasst werden, wenn man nach dem Verhältnis des Reiches Gottes zu verschiedenen theologischen Themen fragt. Drei Themen sind besonders hilfreich, um das radikale Reich-Gottes-Verständnis darzustellen:

Erstens ist die Frage nach dem Verhältnis des Reiches Gottes zur alttestamentlichen Reichsankündigung zu stellen. Sider (1995:54-55) charakterisiert das von Jesus verkündigte Reich vom Alten Testament her. Israel war dazu berufen, als eine Gesellschaft eine „sichtbare De-

¹¹⁶ Die *paradigmatische* Interpretation „rests on the belief that God’s relation to Israel in their land was a deliberate reflection of his relation to mankind on the earth“ (Wright 1983:88). Die *eschatologische* Interpretation geht davon aus, dass das Land im alttestamentlichen Israel als Prototyp für die Erneuerung der Erde diene. Diese Interpretation gründet auf der Überzeugung, „that God’s redemptive purpose, initiated through Israel in their land, will ultimately embrace all nations and the whole earth, in a transformed and perfect new creation“ (:90). Die *typologische* Interpretation schliesslich wendet die Bedeutung, welche Verheissungen und Regelungen bezüglich des Landes hatten, auf die Stellung in Christus und die Koinonia der Kirche an (:92-97). Wrights hermeneutischer Ansatz bietet eine biblisch-theologische Basis für ein umfassendes Missionsverständnis. In *The Mission of God* (2006) liegt Wrights ausführlichste Arbeit vor.

monstration“ für das zu sein, was Gott mit allen Menschen vor hat. Als Israel versagte, kündigten die Propheten das Gericht an, erblickten darüber hinaus aber das Kommen des Messias und den Anbruch seines Reiches. Im Zentrum ihrer Hoffnung stand „ein erneuertes Verhältnis zu Gott“. Ebenso wichtig war „die aufrüttelnde Ankündigung, dass der Messias auch die Beziehungen der Menschen untereinander heilen würde“. Sider entwirft von Jes 2,4; 11,4; 42,1-4 und Micha 4,4 her die Vision einer erneuerten Gesellschaft (:54-55) und folgert: „Nicht nur die innerseelische Verfassung oder individuelle Beziehungen zu ein paar Nachbarn sollten geheilt, sondern die gesamte soziale Ordnung sollte umgewandelt werden.“ Sider charakterisiert das Reich Gottes vom Alten Testament her als ein umfassendes geistliches und gesellschaftliches Geschehen. Die Verwirklichung des Reiches Gottes schliesst nach radikaler Auffassung also auch politische Elemente ein. Das Reich, das die Propheten ankündigten, ist ein Reich, das sowohl in der Erneuerung der Beziehung des Menschen zu Gott als auch in der Beziehung der Menschen untereinander besteht. Über die Vision der Propheten schreibt Sider (:54):

Sie sahen in der Zukunft einen Tag, an dem Gottes Messias kommen würde. Er würde ganz neu den Geist ausgiessen (Joel 3,1) und das Volk Gottes als sichtbare Gemeinschaft wiederherstellen, so dass sie in einer guten Beziehung zu Gott, zum Nächsten und zur ganzen Erde leben würden. Jer 31,31-34 zeigt, dass eine unbelastete Gottesbeziehung Zentrum der messianischen Hoffnung war. Für die Zeit des Messias, wenn Gott mit Juda und Israel einen neuen Bund schliessen würde, versprach Gott, ‚ihre Missetat [zu] vergeben und ihrer Sünden nimmermehr [zu] gedenken.‘ (V.34). Mit der Vergebung Hand in Hand würde die innere Umwandlung gehen, weil Gott zusicherte: ‚Ich will mein Gesetz in ihre Herzen geben und in ihren Sinn schreiben‘ (V.33). Ein erneuertes Verhältnis zu Gott stand im Zentrum der messianischen Hoffnung.

Das von Jesus gepredigte Reich ist nach radikalem Verständnis also die Verwirklichung der Vision der Propheten von der Erneuerung der Herzen der Menschen und ihrer Beziehung zu Gott durch Vergebung und der Erneuerung der Beziehung der Menschen untereinander und damit der Umwandlung der gesamten sozialen Ordnung.

Zweitens muss die Frage geklärt werden, inwiefern in der Sendung des Sohnes Gottes das Reich gegenwärtig ist. Jesus ist die Erfüllung der messianischen Hoffnung. In ihm ist das verheissene Reich angebrochen (Sider 1995:56-58). Dieses gegenwärtige Reich ist nicht bloss ein geistliches Geschehen. Es kann nicht auf eine Herrschaft des Herzens reduziert werden, wie es die Evangelikalen im Allgemeinen tun, sondern es ist ein Reich, das sich in erneuerten Beziehungen als gegenwärtig und wirksam erweist. Die persönlichen und wirtschaftlichen Beziehungen der Nachfolger Christi waren Zeichen des sich realisierenden ver-

heissenen Reiches (1997c:77). Die von Jesus ins Leben gerufene Gemeinschaft begann die Werte des verheissenen Reiches zu leben. Das Resultat war, dass alle Beziehungen, auch die wirtschaftlichen, in der Gemeinschaft der Jesus-Nachfolger transformiert wurden (:78). Die Urchristenheit fuhr fort, nach dem Muster des wirtschaftlichen Teilens zu leben, das Jesus und seine Jünger praktiziert hatten (:79), dadurch nahm das Reich Gestalt an. Wie konkret das radikale Reich-Gottes-Verständnis ist, zeigt sich in Siders Erklärung zu Mk 10,29-30¹¹⁷ (:78-79):

Why, I used to wonder, did he end his advice with a promise that seems too good to be true: ‚But seek first his kingdom and his righteousness, and all these things [i.e., food, clothing, and so on] shall be yours as well.‘ I didn’t know how to make sense out of this seemingly naive statement. But the words came alive with meaning when I read them in the context of what was happening among his followers. Jesus had begun a new community, a new social order, a new kingdom of faithful followers who were experiencing redeemed economic relationships. The common purse of Jesus’ disciples symbolized their amazing availability to each other. In that kind of community, there *would* be genuine economic security. Each person would indeed have many more loving brothers and sisters than before. The economic resources available in difficult times would in fact be compounded a hundredfold and more. The resources of the entire community of obedient disciples would be available to anyone in need. Such unprecedented unselfishness would certainly challenge surrounding society so pointedly that many would want to join while others, out of jealousy, would want to destroy through persecution. But even in the most desperate days, the promise would not be empty. Even if persecution led to death, children of martyred parents would receive new mothers and fathers in the community of believers.¹¹⁸

Durch das Kommen Christi hat sich in der Geschichte ein „fundamentaler Bruch“ ereignet: „Das messianische Königreich ist angebrochen“ (Sider 1995:58). Das Reich Gottes ist „in der Person und dem Wirken Jesu in die Geschichte eingebrochen. Doch in seiner ganzen Fülle würde es erst bei der Wiederkunft des Menschensohns in Erscheinung treten“ (:58). Aus radikaler Perspektive ist das Reich Gottes dort zeichenhaft gegenwärtig, wo Menschen durch den Glauben an Christus in das Reich eintreten (:59) und wo nach dem Modell der prophetischen Hoffnung die bestehenden Verhältnisse umgewandelt werden. Das bedeutet nicht, dass der Mensch aus eigener Kraft das Reich Gottes bauen kann, denn „das Reich

¹¹⁷ „Amen ich sage euch: Jeder, der um meinetwillen und um des Evangeliums willen Haus oder Brüder, Schwestern, Mutter, Vater, Kinder oder Äcker verlassen hat, wird das Hundertfache dafür empfangen: Jetzt in dieser Zeit wird er Häuser, Brüder, Schwestern, Mütter, Kinder und Äcker erhalten, wenn auch unter Verfolgungen, und in der kommenden Welt das ewige Leben.“

¹¹⁸ Hervorhebung im Original

Gottes kommt als reines Geschenk. Wir gelangen nicht durch gute Taten oder soziale Bemühungen hinein, sondern nur, wenn wir innerlich umkehren und die Vergebung Gottes annehmen“ (:59). Das Reich Gottes ist nach radikalem Verständnis sowohl gegenwärtig als auch zukünftig: Durch das Erscheinen des Messias Jesus ist das Reich Gottes angebrochen. Es kommt als Geschenk zu allen, die umkehren, und es transformiert die persönlichen und wirtschaftlichen Beziehungen des Menschen. Gleichzeitig ist das Reich zukünftig und wird in seiner vollendeten Gestalt erst durch die Wiederkunft Christi in Erscheinung treten.

Drittens muss das Verhältnis zwischen dem Reich Gottes und der Gesellschaft geklärt werden. Sugdens Position kann als repräsentativ für die radikale Auffassung vom Reich und der Herrschaft Christi gelten.¹¹⁹ Sugden sieht in der Herrschaft Christi die Grundlage des Reiches Gottes. Es ist unmöglich, die Welt so einzuteilen, dass an bestimmten Orten die Herrschaft Christi ist und an anderen Orten nicht. Das würde die Herrschaft Christi, der Herr über alles ist, untergraben (Sugden und Barclay 1990:15):

Is the Lordship of Christ, and the activity of his Kingdom confined to where he is consciously acknowledged? Surely not! but his activity where his people are is normative. He does not act in a Kingdom way among his people and in a non-Kingdom way among others. As firstborn both of creation and the new creation he has loved the world, not just his people, and has died to take away the sin of the world. Wherever he acts in the world it is as redeemer and Lord, not just creator. We cannot divide the world into areas where the Kingdom activity is real, and where it is absent. That would undermine Jesus' Lordship over all.

Die Herrschaft Christi ist nicht nur dort, wo er bewusst bekannt wird, sondern schliesst auch Ungläubige ein, die Gottes Willen tun (:19):

I see a distinction in scripture between God's Kingdom activity in the world and people entering the kingdom. From God's perspective, his Kingdom activity is not limited to leading people to faith in Christ, but can include and use non-believers in so far as their activity promotes his will. Paul appears to affirm this in I Timothy 2.1-6, where he links prayer for kings, proper conduct, and God's will for all to be saved through Christ. The proper activities of rulers can promote God's work of salvation.

Soziale Veränderungen in der Gesellschaft sind Zeichen der Herrschaft Christi. Christus ist schon jetzt am Werk, um das Böse zu überwinden. Um seine gerechte Herrschaft durchzu-

¹¹⁹ Vgl. aber auch Sider 1977:9; 1995:219-220; Sider und Parker III 1986:104-107. Siders Position entsprach ursprünglich derjenigen von Sugden, er änderte sie aber dahin gehend, dass das Reich Gottes auf das Bekenntnis zu Christus zu beschränken ist. Zur Diskussion siehe 3.3.3

setzen, gebraucht Christus nicht nur die Kirche, sondern auch säkulare Institutionen. Wenn das Böse zurückgedrängt, diese Tatsache aber nicht der Kraft des Kreuzes zugeschrieben wird, wird die Wichtigkeit des Kreuzes für Gottes Handeln in der Welt nicht gebührend beachtet (:20):

Jesus' action and rule are cosmic. He has disarmed the principalities of evil which create division in society. Where we see barriers broken down, can we divorce this from God's will seen in Christ's victory over the powers on the cross? To credit any diminution of evil in the world to any source other than Christ's victory on the cross is to say that some force other than the cross can defeat evil, and thus to undermine the centrality of the cross to God's activity in the world.

Das Reich Gottes ist keine ausschliesslich geistliche Grösse, sondern ist so umfassend wie der Wille Gottes. Die zweite und die dritte Bitte des Vaterunser zeigen, dass Gottes Reich dort ist, wo sein Wille getan wird (:13). Die Bitten „dein Reich komme!“ und „dein Wille geschehe!“ können als Charakterisierung des Reiches verstanden werden.¹²⁰ Das Verhältnis des Reiches Gottes zur Gesellschaft wird in der Bergpredigt dadurch charakterisiert, dass ihre Ethik auch auf die unerlöste Gesellschaft angewendet werden will. Mit Blick auf die ethischen Forderungen der Bergpredigt fragt Sugden (1975:7):

Are these new relationships of forgiveness and love for the enemy only ideals that Jesus held before men to convict them of sin? Are they only applicable to relationships within the church, and are not for use in the harsh reality of everyday society? Jesus clearly expected that disciples would behave differently from Gentiles in all areas of life, not just within the walls of an other-worldly sect. He promised dire judgment for those who refused to take his words seriously. The first disciples took them seriously and the relationships of the community of Acts 2 are described in Matthew 5-7. These relationships affected the whole of their life. But can the ethics of the sermon on the mount be fulfilled in a society where law and punishment of crime are a necessity? Would not Jesus have us let all offenders go free? The answer to these questions comes in Romans 12-14. The law of love itself provides the context for the concern for order in the state which the magistrate exercises. Order in the state applies the law of love in the setting of the whole community. If men will not walk the way of love willingly they must be shown their error and be prevented from being unloving to others. The church does not exercise the power of the magistrate because it is not the duly constituted authority in the whole of society for so doing. This is not because the church has nothing to do with social life, and does not entail that conclusion. For these reasons there is no dual standard for Christians, one operative for personal relationships and

¹²⁰ Vgl. dagegen Barclay (Sugden und Barclay 1990:10), der sich dafür ausspricht, dass aufgrund des Vaterunser das Reich Gottes nur als einen Teil des Willens Gottes verstanden werden kann. „Dein Reich komme“ und „Dein Wille geschehe wie Himmel so auf Erden“ stellten keine Wiederholung dar, zumal keine Bitte des Vaterunser wiederholt wird.

within the church, and a lower one operative for their lives in society. And there is no dual standard for society, one for individuals within it and one for preserving law and order. The standards of the kingdom are applicable to the whole of society. Therefore the Lutheran doctrine of the two kingdoms seems to be a mistaken model for Christian ethics. For it applies the standards of the kingdom only to the life of the church, and not to the relationship of the church or of Christians to society, nor to society itself.

Auch von der Vollendung aller Dinge her muss das Reich Gottes als umfassende Wirklichkeit verstanden werden, die grösser ist als die Gemeinschaft der Erlösten. Die Herrschaft Gottes schliesst nicht nur erlöste Menschen ein, sondern auch die Schöpfung, denn das vollendete Reich wird in einer materiellen neuen Schöpfung bestehen. Aus diesem Grund sind körperliche Heilungen und die Sorge um die Schöpfung Teil unseres Handelns als Zugehörige zum Reich Gottes (:8). Die Herrschaft Christi ist aus radikaler Perspektive demnach umfassend (sie erstreckt sich über die ganze Welt), wirksam (soziale Veränderungen sind Zeichen der Herrschaft Christi) und kosmisch (die Erde wird in der Wiederkunft Christi erneuert). Sugden zitiert abschliessend, dass er an anderer Stelle¹²¹ zusammen mit Vinay Samuel über das Verhältnis des Reiches Gottes zur Gesellschaft bereits gesagt hat (Sugden und Barclay 1990:21):

We must not identify the action of God's grace in the world outside the church with the conscious acknowledgment of the Lordship of Christ by his believing body. But we do claim that the Lordship of Christ is exercised beyond the church as God acts in judgment and (unacknowledged) grace in the world. The difference between unacknowledged and acknowledged grace lies not in the manner of God's activity but in the nature of man's response. Where men respond to judgment and grace they receive Christ; where men do not respond they incur judgment on themselves. Paul is confident that God works through kings and rulers and the political structures of society to open society up to the conscious acknowledgment of Christ, by judgment on its unjust structures and grace moving it towards God's purpose for human life. This is the effective operation of the Lordship of Christ in the world beyond the church, to bring creation to its God-ordained goal. This understanding gives a basis for seeing that God is at work in society beyond the church applying the effects of Christ's victory in society through social change.

Das Verhältnis des Reiches Gottes zur Gesellschaft besteht nach radikalem Verständnis also darin, dass das Reich Gottes die Gesellschaft durchdringt und dort Gestalt annimmt, wo Beziehungen und Strukturen nach Gottes Willen transformiert werden. Dieses umfassende Reich-Gottes-Verständnis hat ihren Grund in der universalen Herrschaft Christi, die es mög-

¹²¹ Samuel und Sugden 1981:37

lich macht, die Reich-Gottes-Ethik auch auf die unerlöste Gesellschaft anzuwenden und soziale Veränderungen als Wirkung dieser Herrschaft zu verstehen.

3.2.2 Das Reich Gottes und die Kirche

Wir müssen nun genauer nach dem Verhältnis zwischen dem Reich Gottes und der Kirche fragen. Nach radikaler Auffassung ist das Reich Gottes am klarsten in der Kirche präsent, aber auch überall dort, wo die bestehenden Verhältnisse transformiert werden. Sider (1995:60) hält fest, dass Jesus nicht einsamen Heiligen Gottes Vergebung predigte, sondern „Jesus gründete vielmehr eine neue Gesellschaft. Er sammelte eine Gemeinde von Nachfolgern, die Vergebung empfangen hatten, die dem Bösen entgegentraten und die Gute Nachricht davon weitergaben.“ Das Reich Gottes nimmt in der Kirche Gestalt an, aber auch in der Welt. Denn was die Gegenwart des Reiches Gottes betrifft, gibt es zwischen der Gemeinde und der Welt keine absoluten Unterschiede, sondern bloss qualitative. Nach radikaler Auffassung ist die Kirche der Ort, wo die Herrschaft Gottes am klarsten zum Ausdruck kommt. Das Reich und die Kirche werden aber nicht in eins gesetzt (Sugden 1975:15):

The church is to be the expression of the kingdom in this world. It is to be both a signpost and sign of the kingdom. It is that community where God's kingdom has broken in. The church is not the kingdom. The kingdom creates the church. The kingdom is the dynamic reign of God. The church is the community of men who are brought into a new fellowship with God, with one another and with other men through the kingdom. It is the place where men have submitted willingly to the inbreaking reign of God.

Dadurch dass die Kirche ein Zeichen, ein partielle Verwirklichung des Reiches ist, gibt es Kontinuität zwischen dem Reich und der Kirche, aber auch Diskontinuität. Das hat eine gesunde Ausgeglichenheit zwischen Weltzugewandtheit und Separation von der Welt zur Folge (Longmead 2004:103): „This gospel of the kingdom, for radical evangelicals, is characterized by a stronger sense of involvement in the world than we find among Anabaptists and Evangelicals, but a clearer separation of church and world than is found in many ecumenical circles.“

Samuels Ausführungen über das Verhältnis von Reich Gottes und Kirche an der Sechsten Asiatischen Theologischen Konsultation in Seoul 1982 sind ein gutes Beispiel für die radikale Ekklesiologie. Zunächst beschreibt Samuel zwei aus seiner Sicht unzulängliche kirchliche Konzepte (Samuel 1984:155). Das eine Konzept kann als „offene Kirche“ bezeichnet werden. Es definiert die Mission der Kirche als „humanisation through development projects, trades union activity, political education and social change. Thus the true church be-

comes the church that is correct in its social involvement rather than in its doctrinal orthodoxy. Anyone engaged in the process of humanisation is in some way a member of this ‚open church‘“ (:155). Diesem Konzept ist ein Optimismus eigen, den Jesus nicht teilte (:155). Das andere Konzept ist das des Leibes der wahren Gläubigen. Die Kirche ist demnach „the body of true believers who are scattered invisibly in the visible churches. They witness to their presence and their faith by prayer, proclamation of the gospel, and by their witness to Christ ... This position is usually combined with, though not necessarily, a pessimism about the possibility or validity of any lasting change in the socio-economic and political sphere“ (:155).

Samuels eigene Position besteht darin, die Kirche in ihrem Verhältnis zum Reich Gottes zu definieren (:157). Das Reich Gottes bezieht sich auf alle menschlichen Beziehungen. Gottes Wirken in seinem umfassenden Reich ereignet sich sowohl in der Welt als auch in der Kirche und hat die Wiederherstellung des Menschen zum Ziel (:157): „The goal of God’s Kingdom work in the world is to restore man. The church is the sign that this restoration is taking place. It is the fellowship of those who are experiencing and tasting restoration.“ Allerdings ist die Kirche nicht das einzige Instrument des Reiches. Aber sie ist sehr wichtig, denn die Wiederherstellung des Menschen muss ihren Ausdruck in der Kirche finden (:158):

Though the church is not the only instrument of God’s Kingdom work, she is a very necessary instrument. Unless the church is addressing man in his dehumanised relationships and in the structures that dehumanise him, and unless she is building a home and a fellowship where restoration is visible, all that God is doing in the world to make restoration possible lacks a focus, a goal and a home. Progress in the restoration of God’s purpose for right relationships in society cannot be attained or maintained unless they find expression in the body of Christ ... The victory of the Kingdom of God in redeeming all man’s relationships is thus, with other biblical themes a theological basis for the involvement of the church in social change as an integral part of its mission.

Ein weiteres repräsentatives Beispiel für die radikale Ekklesiologie gibt Costas in seinem Buch *The Church and its Mission*, das aus einer lateinamerikanischen Perspektive geschrieben ist. Unter der Überschrift „Die Botschaft der Kirche“ erläutert Costas, dass das Evangelium die Erfüllung der alttestamentlichen Hoffnung von Gerechtigkeit, Friede und Hoffnung ist (Costas 1974b:60-64). Folglich besteht das Reich Gottes aus einer Gemeinschaft der Gerechtigkeit sowohl im Sinne persönlicher Rechtfertigung als auch im Sinne ausgeübter Gerechtigkeit in der Welt (:66):

To enter the kingdom one must first be justified. The kingdom is a community of righteousness. To say that the kingdom is a community of righteousness is not merely

to affirm that it is made up of persons who themselves have been justified by Jesus Christ. It is also to affirm that it is a community of persons committed to the practice of justice. Jesus not only did justice on the cross by standing in the place of the weak and the poor (*i.e.*, on the side of sinful humanity). He continues to do justice to the weak by identifying himself with their suffering, and condemning all acts of injustice and oppression (cf. Mt. 25:34ff.). For this reason, the gospel is a message addressed to the poor, the brokenhearted, the blind, the bruised, and the captives. It is a message that protests against any iniquitous and unjust acts. Indeed the practice of justice and the condemnation of injustice are, according to James, the evidence par excellence of one's justification (cf. James 2:14ff.).¹²²

Die Botschaft der Kirche ist die Botschaft des Reiches und beinhaltet darum zum einen den Ruf zur Umkehr (:83): „The gospel is also a call. It not only proclaims God's good news, but calls men and women through repentance and faith in Christ to share the wonderful things therein proclaimed. Those who respond enter into new life. They receive forgiveness of sins. They are justified and reconciled with God. They become part of God's church, firstfruits of the new humanity which God is creating through Christ, and a sign of the righteousness, love, and peace of God's kingdom.“ Zum andern ist die Kirche dazu berufen, Gerechtigkeit in der Welt zu bewirken und hat darum einen Dienst der Versöhnung. Von Kol 1,23 ausgehend beschreibt Costas (:68-69) diesen Dienst wie folgt:

In Col. 1:23 the term ‚reconciliation‘ refers specifically to man. But man, not in an individualistic sense, but in the light of the complexity of human society. For man is not an island in himself; he exists in a world of relationships, of groups, of social, economic, and political structures ... Consequently, in this verse Pauls speaks of the preaching of the gospel ‚to all of creation under the sky‘ – in other words, the world of man understood holistically, man in the light of his whole situation, as a person who lives and acts in different structures. These structures have also been corrupted by sin and have alienated man from himself, his neighbor, and his purpose as a creature of God. If the gospel is a reconciling message, it must be addressed not only to all persons but also to the particular situations that constitute the context of their daily interaction. The situations that shape the life and actions of men and women must also be changed or transformed according to God's purpose, or the gospel will be robbed of its power and intent. For the gospel is a message with cosmic implications. Christ is Lord over all things (Eph. 1:22). His victory over sin and death reaches all spheres of human life. The good news of his triumph must be proclaimed in the political, economic, and social structures which are, admittedly, the results of man's interaction, but which acquire a corporate personality and themselves become agents of oppression. These too must be redeemed by the liberating power of the gospel.

¹²² Hervorhebung im Original

Aus diesem umfassenden Verständnis des Reiches Gottes und der Kirche ergibt sich für die RE eine dreifache Aufgabe:

Erstens ist die Kirche dazu gerufen, Gottes Herrschaft zu proklamieren, indem sie Menschen zum Glauben an Christus und in seine Nachfolge ruft, denn in das Reich gelangt man nur durch Umkehr und Vergebung (Sider 1995:59): „Im Mittelpunkt jeder biblischen Schau vom Reich Gottes steht, dass wir nur durch Gnade und göttliche Vergebung Zugang dazu haben.“ Sider (:128-145) begründet die Notwendigkeit der Verkündigung des Evangeliums wie folgt: Erstens liebt Gott die Welt und verlangt danach, die Menschen zu sich zu ziehen. Zweitens verpflichtet die Einzigartigkeit Christi uns dazu, das von ihm gebrachte Heil zu verkündigen. Drittens ist Jesus der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen und der einzige Weg zum Heil. Viertens ergibt sich die Verpflichtung zur Verkündigung des Evangeliums aus dem Missionsbefehl in Mt 28,19-20 und Parallelen. Fünftens verpflichtet uns die Nächstenliebe zur Weitergabe des Evangeliums. Sechstens ist der Lohn der Sünde der Tod, und ohne Christus sind die Menschen ewig verloren. Siebtens soll die ganze Welt von der Herrlichkeit Gottes erfüllt werden.

Zweitens muss die Kirche das Heil, das sie verkündigt, verkörpern. Sie muss eine lebendige Demonstration des heraufziehenden Reiches sein und in ihr müssen Gerechtigkeit und Friede anbrechen (Sider 1995:76). Die Kirche ist das „Paradigma der neuen Menschheit“ (Costas 1979:78) und wird durch die Kraft des Heiligen Geistes möglich. In ihr muss die „trennende Wand der Feindschaft“ (Eph 2,14) niedergerissen sein. Nur in ihrer Gemeinschaft – nicht schon im Leben des Einzelnen – kann das neue Leben aus Christus und die daraus hervorgehende Versöhnung adäquat zum Ausdruck gebracht werden (Sugden 1997:201). Die Kirche muss deshalb den Dienst der Verkündigung tun und zugleich die verkündigte Botschaft in ihrer Gemeinschaft verkörpern (Samuel und Sugden 1984:158-159): „God’s goal is to build His church of renewed humanity living in just relationships, acknowledging Jesus as Lord. But that goal is not only achieved as the church preaches that Jesus is Lord. It is also achieved as the church works to express what society should look like when Jesus is Lord, so that men and women can experience full humanity under His Lordship.“

Drittens muss die Kirche sich darum bemühen, den Werten des Reiches Gottes in der Gesellschaft durch diakonische, soziale und politische Tätigkeit zum Durchbruch zu verhelfen. Die Kirche ist die Manifestation des Reiches, und indem sie ihre Mitglieder zur sozialen Aktion anleitet, trägt sie dazu bei, dass das Reich Gottes in der Gesellschaft Gestalt annimmt. Damit wird deutlich, dass ein enger Reich-Gottes-Begriff, wie er unter den Evangelikalen im Wes-

ten üblich ist, zu einer stärker auf die geistlichen Bedürfnisse des Menschen ausgerichteten Missionspraxis führt und zu einer Sicht von Kirche, die sich vorrangig um die geistlichen Bedürfnisse ihrer Mitglieder kümmert, während der weitere Reich-Gottes-Begriff, wie er in der radikalen Theologie vorherrscht, eine auf sämtliche Bedürfnisse ausgerichtete Praxis mit sich bringt und die Kirche ermutigt, ihre Umgebung mit den Werten des Reiches Gottes zu durchdringen.

3.2.3 Die Eschatologie der radikalen Evangelikalen

Obschon die RE ein umfassendes Verständnis des Reiches Gottes entwickelt haben und seine Gegenwart in Kirche, Mission und Gesellschaft herausstreichen, stehen sie dem Verdiesseitigungsgedanken kritisch gegenüber. Christus hat zwar die bösen Mächte zerschlagen, aber sie sind nicht völlig vernichtet und deshalb besteht immer noch eine Kampfsituation (Sider 1995:226). Die RE setzen sich zwar für die Veränderung der Gesellschaft ein, aber sie setzen diese nicht in eins mit dem messianischen Reich (Costas 1974b:203). Diesseits der Wiederkunft werden die menschliche Gesellschaft und das Reich Gottes nie identisch sein (Sugden und Barclay 1990:15). Damit ist die Frage nach der Eschatologie des radikalen Evangelikalismus aufgeworfen.

Die Eschatologie des radikalen Evangelikalismus gründet stark im schon Geschehenen. Das ist grundsätzlich zu begrüßen, denn im Urchristentum herrschte zwar der Glaube an das nahe Ende vor, aber es ist ebenso klar, „dass dies weder die einzige noch die zentrale Aussage seines Glaubens darstellt, dass vielmehr im Vordergrund der christlichen Botschaft jene anderen Aussagen stehen: Christus ist auferstanden, nachdem er Mächte und Gewalten besiegt hat; *Christus herrscht über alle Dinge im Himmel und auf Erden!*“ (Cullmann 1962:190)¹²³ – eine Auffassung, die im radikalen Evangelikalismus geteilt wird. Die RE vertreten in dem Sinn eine realisierte Eschatologie als sie daran festhalten, dass mit Christus das Reich da ist und dieses Reich nicht nur die Erlösung des Menschen umfasst, sondern auch seine Beziehungen, seinen Leib und die Welt, in der er lebt.

Das Reich-Gottes-Verständnis der RE gründet nicht nur auf dem schon Geschehenen, es bezieht seine Dynamik auch aus dem noch zu Geschehenden. Aufgrund der eschatologischen Aussagen der Bibel glauben die RE an ein zukünftiges Reich des Friedens und der Gerechtigkeit sowie der erneuerten Beziehungen zwischen Gott, Mensch und Schöpfung. Zwar wird

¹²³ Hervorhebung im Original

dieses Reich erst jenseits der Wiederkunft volle Wirklichkeit, aber das zukünftige Reich des Friedens und der Gerechtigkeit drängt dazu, schon jetzt in Kirche und Gesellschaft Gestalt anzunehmen. Christen sind Teilhaber an diesem Reich, das durch Verkündigung, soziale Aktion und politisches Engagement sich schon jetzt zu verwirklichen beginnt. Im radikalen Evangelikalismus wird die Aufgabe und die Tätigkeit sowohl der Kirche als auch der einzelnen Christen nicht nur vom Leben und Sterben Christi aus verstanden, sondern ebenso vom vollendeten Reich aus. Wenn das vollendete Reich in einer gerechten gesellschaftlichen Ordnung bestehen wird (2Petr 3,13), dann ist dieses zukünftige Reich ein Protest gegen den Status Quo (Sugden 1975:13). Die Tatsache, dass Gottes Reich vollkommen sein wird, darf nicht dazu verleiten, nur noch auf das Kommende zu warten, es muss vielmehr darum gehen, das Gegenwärtige in Übereinstimmung mit dem Zukünftigen zu bringen (:13).¹²⁴

Jesus' whole ethic was to live in the world by the standards of the kingdom that has already invaded it and will replace it. The existence of a future kingdom is a catalyst that changes the present. The present order must be changed into ever-increasing conformity with that order which is God's will for it and that will one day supersede it ... Kingdom eschatology refuses to baptise any structures of society as God-given, it brings them all under the searching judgment of the kingdom of the future. Hope of a better future stimulates men to overcome the limitations of the present establishment. Only when people become aware of the fact that a better existence than the established order is possible do protests occur. Kingdom eschatology is not based on a naive estimate of man's perfectibility, but on the good news that the new order has begun amidst the ruins of the old. The hope of a better future is not based on optimism about human development, but on God's action in Christ which one day will be consummated. Until that day comes however, we are not left dreaming dreams. Resources are open to men – God's spirit and belonging to the new manhood of Christ – which enable men to live the life of that better future now.

An Sugdens Position ist erkennbar, dass die RE insofern eine positive Anthropologie vertreten, als dem Menschen – ob Christ oder nicht – die Fähigkeit zur sozialen Verbesserung zugeschrieben wird. Es wird ebenso deutlich, dass diese Fähigkeit als von Gott gegeben verstanden wird, welcher durch die Menschen daran ist, sein Reich zu bauen. Diese positive Anthropologie wird durch das ausgeprägte Sündenbewusstsein, das der radikalen Theologie eigen ist, zu einer realistischen Anthropologie.¹²⁵

¹²⁴ An diesem Punkt trifft sich die radikale Eschatologie mit Moltmanns unruhig machender Hoffnung, die sich mit der gegebenen Wirklichkeit nicht abfinden kann. Vgl. Moltmann 1964:16-17.

¹²⁵ Zum Sündenbewusstsein siehe 3.3.4

Welche Hoffnungen hegen die RE für die Welt diesseits der Wiederkunft? Die radikale Eschatologie enthält Anklänge an die Eschatologie der Befreiungstheologie und des Social Gospel (Rauschenbusch 1997:208-239). Befreiungstheologen glauben an die Erfüllung der eschatologischen Verheissungen im Laufe der Geschichte (Gutiérrez 1992:230). Jedes befreiende Ereignis der Gegenwart ist eine partielle Erfüllung des vollendeten Reiches (:229). Wirken die RE befreiungstheologisch auf diese Verwirklichung der eschatologischen Hoffnung in der Gegenwart hin? Ist ihre Eschatologie gar ein Social Gospel evangelikalen Zuschnitts,¹²⁶ in dem die Realisierung der eschatologischen Hoffnung völlig im Diesseits erwartet wird (Rauschenbusch 1997:224-229)? Um diese Fragen zu beantworten, ist es hilfreich, eine Einordnung der radikalen Eschatologie in die evangelikalen eschatologischen Modelle vorzunehmen. Schnabel (1993:73) schreibt den RE ein „postmillennialistisches Geschichtsbild“ zu, „das mit der Verwirklichung der Königsherrschaft Christi in der Geschichte als Folge der Verkündigung des Evangeliums rechnet“. Wenn man die drei gängigen eschatologischen Modelle der Evangelikalen bedenkt – Amillennialismus, Prämillennialismus, Postmillennialismus – , ist Schnabels Wertung im Grundsatz zuzustimmen.¹²⁷ Sie bedarf allerdings der Erläuterung.

Der Amillennialismus¹²⁸, der als theologisches System auf Augustin zurückgeht, vertritt im Grunde genommen einen realisierten Millennialismus. Satan ist gebunden, die verstorbenen Gläubigen herrschen schon jetzt mit Christus im Himmel und das Evangelium geht in alle Welt hinaus (Offb 20,1-6). Allerdings ist vor der Wiederkunft eine kurze Zeit der Trübsal zu erwarten, in welcher der Antichrist auftritt (Offb 20,7-10). Das Entscheidende am gegenwärtigen Reich ist der Umstand, dass Satan die Ausbreitung des Evangeliums zu allen Völ-

¹²⁶ Beyerhaus (1987:246) äussert Bedenken, dass die holistische Missionstheologie zu einem neuen Social Gospel führen könnte: „Das Programm, den Menschen ein ‚*holistisches Evangelium*‘ zu bringen, enthält ebenfalls Wahrheitselemente und Versuchungen zu gleicher Zeit. Seine Wahrheit ist die, dass Jesus in der Tat durch Worte und durch Taten wirkte, die sich an Seele und Leib der Menschen wandten. Aber es ist irreführend, diese beiden Dimensionen als gleichrangig zu betrachten. Wenn dies dann auch noch zu der Überzeugung führt, dass unter bestimmten Umständen sozial-politischer Einsatz ein erlösendes Handeln sei, das zur Zeit wichtiger sei als die Vergebung der Sünden, dann ist die Katastrophe da. Denn auf diesem Wege sind wir schliesslich doch wieder – entgegen unseren ursprünglichen Absichten – bei einem neuen *Social Gospel* gelandet. Das biblische Verständnis von Heil wäre verdunkelt und ginge wieder verloren – wie bei der ökumenischen Missionskonferenz in Bangkok.“ (Hervorhebungen im Original)

¹²⁷ Zur Einordnung eschatologischer Modelle siehe Hardmeier 2007:13-52.

¹²⁸ Zum Amillennialismus siehe Hardmeier 2007:20-24; 470-486; Hoekema 1979; Riddlebarger 2003.

kern nicht verhindern kann, die weltweite Mission durch die Bindung Satans also möglich geworden ist. Der Amillennialismus kann als das ausgewogenste Modell gelten und bietet wenig Angriffsfläche. Eine radikale Theologie liesse sich mit diesem Modell ohne weiteres vereinen.¹²⁹

Der Prämillennialismus¹³⁰ ist das pessimistischste Modell, vor allem in seiner dispensationalistischen Variante¹³¹. Das Reich Gottes wird als zukünftige Grösse verstanden und das Entscheidende erst jenseits der Wiederkunft erwartet. Die Hoffnungen, welche radikale Theologen für die Gegenwart hegen – die Schaffung von Frieden und Gerechtigkeit, die Bewahrung der Schöpfung – werden von Prämillennialisten auf das Tausendjährige Reich verlegt, das ihrem Verständnis nach erst mit der Wiederkunft anbricht. Der Prämillennialismus wird von den RE stark kritisiert. Escobar kritisiert Hal Lindseys Eschatologie als Panikmache mit nationalistischen Untertönen, die sich weit vom Neuen Testament entfernt habe (1977:241-242). Kuzmic wirft dem Prämillennialismus vor, er habe den Geist des sozialen Anliegens gebrochen, der den früheren Evangelikalismus auszeichnete (1986b:141-147) und raube der Geschichte die Eschatologie sowie der Eschatologie die Geschichte (1986a:69-75). Es erstaunt nicht, dass aus der prämillennialistischen Schau kaum Kraft für die soziale Aktion

¹²⁹ Vgl. hingegen Kuzmic 1986b:140-141, der einige negative Auswirkungen des amillennialistischen Modells beklagt.

¹³⁰ Zum Prämillennialismus siehe Hardmeier 2007:25-28; 457-470; Ladd 1983.

¹³¹ Der Dispensationalismus als theologisches System geht auf John Nelson Darby (1800-1882) zurück. Dispensationalisten gehen davon aus, dass sich die Heilsgeschichte in sieben Heilszeiten (engl. dispensations) vollzieht. Der Pessimismus ist dem Dispensationalismus eigen, weil er zum einen von der Voraussetzung ausgeht, dass sich jede Dispensation in einer Abwärtsentwicklung befindet und deshalb keine Besserungen zu erwarten sind. Zum anderen geht der Dispensationalismus mit seiner intensiven Beschäftigung mit den Prophetien des Alten Testaments davon aus, dass wir am Ende der sechsten Dispensation stehen und sich bald die Wiederkunft und anschliessend das Tausendjährige Reich ereignen wird. Daraus folgt eine überwiegend negative Deutung der Zeichen der Zeit. Vom Dispensationalismus zu unterscheiden ist der historische Prämillennialismus: „Der historische Prämillennialismus beansprucht, ohne Ausmalung dispensationalistischer Lehren unmittelbar an die frühen Kirchenväter anzuknüpfen, die seines Erachtens prämillennialistisch, aber nicht dispensationalistisch dachten und insbesondere die strenge Trennung zwischen Israel und der Gemeinde noch nicht kannten“ (Gassmann 2002:89).

freigesetzt wird.¹³² Transformationsorientierte Mission und prämillennialistische Eschatologie laufen sich zuwider.

Der Postmillennialismus¹³³ ist das optimistischste Modell. Seine Vertreter glauben, dass das Tausendjährige Reich durch die Bindung Satans angebrochen ist und rechnen mit der Bekehrung Israels und der Gewinnung des grössten Teils der Menschen für Christus. Die Welt werde durch technischen Fortschritt besser werden und Christus zu einer wahrhaft christiani-sierten Welt zurückkehren (Boettner 1983:95; 1993:52-53). Postmillennialisten sind überzeugt, „dass das Evangelium Menschen, Kulturen und Nationen verändern wird. Sie betonen, dass es Gottes erklärter Wille ist, dass alle Menschen gerettet werden und dass Gottes Souveränität und die Kraft des Heiligen Geistes es ermöglichen, die Welt für Christus zu gewinnen. Sie sind in ihrer Zukunftserwartung optimistisch, weil sie erwarten, dass sich der Sieg Christi im Laufe der Geschichte, also noch vor der Wiederkunft, manifestieren wird“ (Hardmeier 2005:36). Postmillennialisten begründen ihre optimistische Schau aus Stellen wie Hab 2,4, Mt 28,18-20, Mt 13,31-33 und Offb 20,1-6.

Obschon die Eschatologie in der radikalen Theologie keine bestimmende Rolle spielt, lässt sie sich am besten mit dem Postmillennialismus verbinden. Radikale Theologen argumentieren zwar nirgends von einem der genannten Modelle her, aber es dürfte zutreffen, dass zumindest im Hintergrund die optimistische Schau steht, die dem Postmillennialismus eigen ist. Sowohl dem Postmillennialismus als auch dem radikalen Evangelikalismus ist ein ausgesprochenen Optimismus eigen. Sider glaubt, dass sich die Welt verändern wird, wenn die Kirche dem Wort Gottes gehorcht (1997c:271). Wallis ist der Überzeugung, dass die entscheidende Frage in der Politik nicht die Frage nach Glaube oder Säkularismus ist, sondern die Wahl zwischen Zynismus und Hoffnung, denn die Dynamik der Hoffnung vermöge die Welt zu verändern (Wallis 2002b:26). Weil das vollendete Reich ein materielles Reich ist, in dem das Beste aus der diesseitigen Welt gefunden werden wird (Sugden 1975:14), ist nichts, das wir tun, ohne Sinn. Der Glaube an die Kontinuität zwischen alter und neuer Schöpfung ist ein beträchtlicher Motivationsfaktor für die RE (Sugden 1975:13). Dieser Glaube lässt

¹³² Diese Feststellung trifft auf den historischen Prämillennialismus nicht zu. Die Übereinstimmung mit dem heutigen Prämillennialismus ist weit gehend chronologischer Natur. Inhaltlich ist der historische Prämillennialismus aber sehr zurückhaltend und gibt Raum sowohl für positive als auch negative Entwicklungen (vgl. Ladd 1983).

¹³³ Zum Postmillennialismus siehe Hardmeier 2007:35-39; 486-494; Boettner 1983; Murray 1999.

sich gut mit einer postmillennialistischen Eschatologie verbinden. Samuel und Sugden (1987e:145-146) drücken die Bedeutung der Kontinuität zwischen der alten und der neuen Schöpfung für die soziale Aktion wie folgt aus:

The kingdom at its consummation will redeem and transform deeds of love done in history. Though these deeds will be fulfilled only in the total transformation at the return of Christ, now in the present they are not mere reflections or foreshadowings of the kingdom within history but the actual presence and operation of the kingdom already begun, however imperfect and partial. The kingdom is present now, but its fulfillment is still not yet ... In the light of the present and coming kingdom, Christians can invest their lives in the building of a historical order in the certainty that neither they nor their efforts are meaningless or lost.

Kuzmic beurteilt den Postmillennialismus insofern positiv, als der Optimismus, zu dem er Anlass gibt, mit verändernder Kraft auf die Gesellschaft wirkt. Der Nachteil liege darin, dass das Böse zu wenig ernst genommen und die Eschatologie auf eine diesseitige Hoffnung reduziert werde (1986b:138-140). Kuzmic hält fest, dass „the weakness of postmillennialism lies in its very strength – optimism. It does not seem to take seriously enough the strength of the forces of evil still operative in the world. It easily lends itself to an evolutionary understanding of history with a this-earthly hope“ (:139). Kuzmic Kritik trifft auf die säkularisierte Reich-Gottes-Hoffnung liberalen Zuschnitts zu, nicht aber auf die Eschatologie der RE. Die radikale Eschatologie geht nicht in einem diesseitigen, vom Menschen herbeigeführten Reich auf. Der Glaube an die tief greifende Macht der Sünde und die Hoffnung auf die persönliche Rückkehr von Jesus Christus ist zu stark in der radikalen Theologie verankert, als dass die jenseitige Hoffnung ihres Sinngehalts entleert würde. Der gläubige Mensch hat zwar Teil an der befreienden Mission Gottes in Jesus Christus, aber erst die Wiederkunft wird die Entthronung aller Mächte bedeuten (Sider 1977:11) und die Vollkommenheit herbeiführen (Escobar 1974a:402). Samuel und Sugdens Aussagen (1986:207-208) über das gegenwärtige und das kommende Reich sind ein guter Beweis für den Glauben an die verändernde Kraft des Evangeliums hier und jetzt, der aber nicht der Utopie das Wort redet:

The Kingdom of God is not co-terminous with human history, and human history will not evolve into the Kingdom ... The significance of this discontinuity is that the old order cannot evolve into the Kingdom of God. The Kingdom of God invades the old order and comes as judgment upon it. Sin is so deeply rooted in every aspect of creation that the Kingdom will bring a total transformation which will leave nothing untouched. For this reason the Kingdom cannot be fully experienced in this creation as it stands ... Any change that the Kingdom brings now is necessarily limited. None of our activity, even the inspired power of the Kingdom, can bring the final Kingdom. God is the one who brings the Kingdom. This is the important point of discontinuity. Discontinuity is not the total biblical picture. There is continuity between the Kingdom and this earth.

The Kingdom will not scrap this creation in favour of another one, or bring an alien life to take it over. It fulfils the groanings of this creation for deliverance and fulfilment. The significance of continuity is that the Kingdom is at work now making human life what it is truly meant to be ... Does it make any difference what we do before the end comes? It does, because the final Kingdom will be the fulfilment of man's stewardship of this world.

3.2.4 Kritik und Würdigung

Das Reich-Gottes-Verständnis des radikalen Evangelikalismus ist von der evangelikalen Bewegung über weite Strecken aufgenommen worden. Insbesondere in der Zwei-Drittel-Welt hat sich die Überzeugung durchgesetzt, dass das Reich Gottes sowohl Evangelisation als auch soziale Aufgaben, sowohl Gerechtigkeit in Christus als auch das Eintreten für gerechte Verhältnisse umfasst und dass der Missionsauftrag von diesem umfassenden Reich-Gottes-Verständnis her zu bestimmen ist. Von Seiten westlicher Theologen sehen sich die RE mit ihrem umfassenden Verständnis des Reiches hingegen starker Kritik ausgesetzt, welche mindestens die folgenden fünf Punkte umfasst:

Erstens ist das Reich Gottes ein christologisches Konzept, das nicht auf eine gemischte Gesellschaft angewendet werden kann. Nach Stott (Sider und Stott 1977:23) ist das Reich Gottes ein grundlegend christologisches Konzept, das nur dort präsent ist, wo Christus bewusst als Herr bekannt wird. Für Barclay (Sugden und Barclay 1990:8) kommt es einem Missbrauch der biblischen Termini gleich, wenn man das Reich auf eine gemischte Gesellschaft ausdehnt. Das im Alten Testament angekündigte und von Jesus herbeigeführte Reich habe mit einem neuen Lebensstil für Gläubige zu tun und schliesse soziale Konsequenzen ein, aber es könne nicht in erster Linie zur Begründung einer Sozialethik herangezogen werden (:8-9). Die Ideale des Reiches hätten soziale Konsequenzen zur Folge und inspirierten zum Tun des Guten in Familie, Kirche und Politik, aber sie könnten nicht als Richtlinien für eine gefallene Welt gelten (:9):

We must distinguish the sovereignty of God taught in some Old Testament passages from Christ's messianic kingdom, a Christological concept and a matter of the heart rather than simple obedience to the correct personal or social ethics. As a new lifestyle *for believers* it includes social consequences, but is not primarily about social ethics and is hard to apply to mixed societies ... Jesus speaks uncompromisingly of those outside God's Kingdom, whom Paul describes as in the 'dominion of darkness'. Can those in the kingdom of darkness share the activity of God's kingdom? If the Old Testament did not draw so sharp a distinction, or make the inward nature of the Kingdom so clear, then this clarification was part of Jesus' teaching. As with the phrase 'children of God', we are rash to widen 'the Kingdom' to include everything that pleases God or is called his sovereign activity. We misuse an important part of Jesus' teaching if we im-

pose Old Testament ambiguity on the New. Jesus clearly intended something quite different. The ideals of the eschatological Kingdom both *inform* social action and *inspire* enthusiasm for what is good for our family, workplace, politics and church, but they are not our main guidelines for the present fallen world.¹³⁴

Zweitens ist die Reich-Gottes-Sprache nicht geeignet zur Begründung einer Sozialethik. Barclay (Barclay und Sugden 1990:9-10) beklagt, dass der Begriff „Reich Gottes“ zu einer umfassenden Phrase geworden ist, die sich auf alles bezieht, was Gott wohlgefällig ist. Doch genau hier liege das Problem. Die Rede vom Reich Gottes sei so vage geworden, dass man mit ihr beinahe alles begründen könne. Wenn das Reich Gottes so umfassend definiert werde, dass es die Rückkehr Israels unter Kyrus oder die Freilassung von Gefangenen durch Nichtchristen beinhalte – was könne dann als das spezifisch Christliche am Reich betrachtet werden? Die gegenwärtige vage Rede vom Reich Gottes stehe in der Gefahr, sich zu einem politischen Programm mit christlichem Anstrich auszuwachsen, das seinen eschatologischen Charakter verliere. Schnabel (1993:67-68) gibt, sich auf Howard Marshall beziehend, zu bedenken, dass im Vergleich mit dem Alten Testament in der Verkündigung Jesu eine Bedeutungsverschiebung stattfinde: Das rettende Handeln rücke in den Vordergrund während der Gedanke der souveränen Macht Gottes in der Welt in den Hintergrund rücke. Nach Mt 7,1 werden diejenigen in das Reich eingehen, die den Willen des Vaters tun. Das bedeute, dass eine christliche Sozialethik nach dem Verständnis des Willens Gottes in den Evangelien fragen müsse, der mit den Geboten Jesu identifiziert werde. Erst hier werde die Rede vom Reich Gottes und vom rechten Handeln konkret.

Drittens ist das Reich Gottes in erster Linie geistlicher Natur und seine Werte werden diesseits der Wiederkunft nur zeichenhaft verwirklicht. Das Reich Gottes ist nach Barclay eine Sache persönlichen Gehorsams und des Herzens und nicht eine Sache der Sozialethik. Nach Beyerhaus (1987:156) hat das Reich Gottes mit einer durch politische Klassenkämpfe durchzusetzenden Weltwirtschaftsordnung und mit einer „politischen Weltordnung“ nichts zu tun, denn das Reich Gottes ist „im tiefsten *geistlicher Natur*“.¹³⁵ Während die RE Christus als Herr in den Mittelpunkt des Reiches stellen, betont Beyerhaus stärker Christus als den Gekreuzigten. Die Verkündigung Jesu und seine Taten sind zwar „wesentliche Elemente des

¹³⁴ Hervorhebungen im Original

¹³⁵ Hervorhebung im Original

Schalom“, aber „sie sind nicht die umfassende Verwirklichung des Reichs, sondern *Zeichen*, die auf Jesus selbst als den weisen, der das Reich herbeiführen wird“ (:216).¹³⁶

Viertens besteht die Gefahr, dass durch den Gebrauch des Reich-Gottes-Begriffs als Parameter für eine gerechte Welt der Sühnetod Christi seine Bedeutung verliert. Schnabel sieht in der radikalen Theologie die Gefahr, dass mehr vom Reich ausgegangen wird, als das im Neuen Testament der Fall ist und dass dadurch das Reich eine überhöhte Bedeutung erhält. Dabei sei die Gefahr gross, „dass der Kreuzestod Jesu seiner zentralen Bedeutung entleert, zumindest an den Rand gedrängt wird“ (Schnabel 1993:75), und dies obschon „die Botschaft der urchristlichen Gemeinde auf den Tod Jesu konzentriert war“ (Schnabel 2002:51). Schnabel (:54) fordert, dass das Kreuz und nicht das Reich im Mittelpunkt des theologischen Denkens und hermeneutischen Prozesses stehen muss: „Die Verkündigung des Kreuzestodes Jesu ist der Kern des Evangeliums: Ohne den Kreuzestod Jesu gibt es keine christliche Theologie, keine christliche Botschaft ... Der gekreuzigte Jesus Christus ist für Paulus der in der neuen Heilszeit einzig legitime hermeneutische Rahmen, um adäquat von Gott reden zu können.“

Fünftens erfolgte die Anwendung des Reich-Gottes-Begriffs auf die evangelikale Theologie unter dem Einfluss der drängenden Probleme der Gegenwart und nicht aufgrund einer biblisch-theologischen Bestandesaufnahme (Schnabel 1993:66). Schnabel bemängelt nicht, dass das Reich Gottes in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts neu in den Fokus der Missionstheologie gerückt wurde, sondern er kritisiert die aus seiner Sicht unbiblische Vorgehensweise (:66):

Wenn die Kategorie des Königreichs Gottes in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts neu aufgegriffen und aktualisiert wurde, dann nicht infolge einer biblisch-theologischen Bestandesaufnahme der Verkündigung Jesu. Der Kontext, der die Verwendung des Begriffs ‚Reich Gottes‘ veranlasste, war die sozio-ökonomische Diskussion und Praxis im Sinne einer Vision eines neuen Gelobten Landes. Der Begriff des Reiches Gottes ist aber nicht deshalb relevant, weil er in der Dritten Welt als Artikulation menschlicher Hoffnungen hilfreich scheint, oder weil er in der evangelikalen Diskussion bestimmten gesellschaftspolitischen Positionen biblische Legitimation verleihen kann, sondern weil er das Zentrum der Verkündigung Jesu und damit das Zentrum des Evangeliums von der Liebe des Vaters bildet. Die Achtung der Heiligen Schrift als geoffenbartes Wort Gottes sollte uns davor bewahren, biblisch-theologische Grundaussagen taktisch zu funktionalisieren.

¹³⁶ Hervorhebung im Original

Das radikale Reich-Gottes-Verständnis ist ein Stachel im Gewissen der weltweiten evangelikalen Bewegung. Es gelingt den RE, die drängenden Fragen der Gegenwart mit der Botschaft Jesu vom Reich in Verbindung zu bringen. Wer wie Schnabel (1993:66) den RE unterstellt, sie funktionalisierten die biblischen Aussagen über das Reich Gottes taktisch zur Untermauerung ihrer gesellschafts-politischen Position um, hat den radikalen Evangelikalismus missverstanden. Die radikale Schau braucht aber auch kritische Anfragen, damit sie nicht zu einem befreiungstheologischen Evangelium auswächst. Bosch (1991:508-509) hat festgehalten, dass es eine Notwendigkeit ist, eine Eschatologie für die Mission zu haben, die sowohl zukunftsgerichtet als auch gegenwartsorientiert ist. Das „schon jetzt“ und das „noch nicht“ muss in einer kreativen Spannung gehalten werden. Dazu gehört, dass das Evangelium als rechtfertigend und als Gerechtigkeit wirkend, und als erlösend und befreiend verstanden wird. Dieser Forderung entspricht der radikale Evangelikalismus mit seiner ganzheitlichen Schau.

Auf die evangelikale Kritik am radikalen Reich-Gottes-Verständnis kann in vierfacher Weise geantwortet werden:

Erstens ist es legitim, das Reich Gottes als umfassendes Geschehen zu definieren. Die Legitimität dafür ergibt sich zum einen aus dem Alten Testament. Im Alten Testament ist Gott der Herrscher über die Schöpfung und das All (1Chr 29,11). Gott regiert nicht nur über sein erwähltes Volk, sondern auch über die Völker (Ps 22,29). Das Reich, das der Messias bringt, ist ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit (Jes 2,2-4; 9,5-6; 42,1-4). Wenn das Reich des Messias kommt, wird es die Reiche der Welt vernichten und selbst ewig bestehen (Dan 2,44). Das Reich Gottes ist im Alten Testament ein geistliches und zugleich politisches und wirtschaftliches Reich. Eine Unterscheidung in ein geistliches und ein weltliches Reich ist nicht im Blickfeld. Zwar gibt es den Unterschied zwischen dem erwählten Volk aus dem Samen Abrahams und den Heidenvölkern, aber dieser Unterschied ist an keiner Stelle Anlass zur Behauptung, das Reich sei auf Israel beschränkt. Diese umfassende Schau des Reiches wird von den RE mit Recht für das Neue Testament vorausgesetzt. Zum anderen ergibt sich die Legitimität von der umfassenden Schau des Reiches von seiner Vollendung her. Mit der Sendung des Sohnes hat Gott zwar schon begonnen, sein Reich unter den Menschen aufzurichten, aber es wird erst in Zukunft vollendet werden. Offb 21-22 lehrt, dass im vollendeten Reich jeder Bereich der Existenz wiederhergestellt sein wird. Wenn das vollendete Reich völlige Wiederherstellung meint, dann ist es gerechtfertigt, die Ergebnisse der sozialen Aktion, sofern sie den Werten des Reiches Gottes entsprechen, als partielle Erfüllung des Rei-

ches Gottes zu bezeichnen. Damit ist zugleich gesagt, dass das Reich Gottes grösser ist als die Christus bekennende Kirche.

Zweitens ist es zulässig, die Ethik des Reiches Gottes auf die unerlöste Gesellschaft anzuwenden. Es ist richtig, dass das Reich im Neuen Testament in erster Linie mit einem neuen Lebensstil für Gläubige zu tun hat und soziale Konsequenzen einschliesst. Das schliesst jedoch nicht aus, dass die Werte des Reiches auch als Richtlinien für eine gefallene Welt gelten. Es gibt diejenigen, die „im“ Reich Gottes sind, weil sie durch Busse und Glaube in das Reich eingetreten sind, und es gibt diejenigen, die „ausserhalb“ des Reiches sind, weil sie durch Unglauben dem Reich der Finsternis angehören. Die Forderungen des Reiches Gottes richten sich nun aber an alle Menschen – so wie die Gebote Gottes sich an alle Menschen richten – unabhängig davon, ob sie in dieses Reich eingetreten sind oder nicht. Diese Forderungen werden im Willen des Vaters, wie ihn etwa die Zehn Gebote zum Ausdruck bringen und den Geboten Jesu, wie sie die Evangelien enthalten, konkret. Der Unterschied zwischen den Erlösten und den Unerlösten besteht darin, dass die einen auf die Forderungen des Evangeliums eingehen und damit in das Reich Gottes eintreten, während die anderen sich diesen Forderungen verschliessen und nicht in das Reich kommen. Unabhängig davon richten sich die Forderungen des Reiches aber an alle Menschen. Das lässt sich von vier Themen her belegen: a) Von der Schöpfung her. Jeder Mensch ist ein Geschöpf Gottes und darum Gott verantwortlich. Der Wille Gottes gilt für jeden Menschen unabhängig seines Glaubens, denn Gott ist der Schöpfer aller Menschen. b) Von den Propheten her. Sie richteten ihre Forderungen unterschiedslos an das fleischliche und das geistliche Israel. Und sie wandten dieselben Massstäbe an die Nationen an wie auf das erwählte Volk. c) Von der Verkündigung Jesu her. Die Ausrufung des Reiches Gottes und der Ruf zu Glauben und Busse richtete sich an alle, ungeachtet ihrer Herkunft oder ihres Glaubens. Es ist richtig, dass Jesus zur Hauptsache zu den Juden gesandt war, aber seine Botschaft wurde auch von Heiden gehört. d) Vom Gericht her. Im Gericht werden die Menschen nach ihren Werken gerichtet werden. Sie werden danach gerichtet werden, ob sie den Geboten Gottes Folge geleistet haben oder nicht. Das gilt auch für die, die nie von den Geboten Gottes gehört haben, zumal diese in ihr Herz und Gewissen geschrieben sind (Röm 2,14-16). Wenn alle Menschen unter dem Urteil der Gebote Gottes stehen und sich die Forderungen des Reiches an alle Menschen richten – warum sollte dann die Ethik des Reiches nicht auch auf die unerlöste Gesellschaft angewendet werden?

Drittens findet sich im Neuen Testament eine formal angepasste Rede vom Reich (Kuzmic 1986a:56-61). Das Kommen des Reiches war das zentrale Anliegen in der Botschaft Jesu.

Entsprechend häufig findet sich in den Evangelien die Rede vom Reich Gottes. Die Rede vom Reich ergab sich logisch aus den Reichsankündigungen des Alten Testaments. Eine Ausnahme bildet das vierte Evangelium. An die Stelle des Reiches tritt die Rede vom ewigen Leben. Der Unterschied ist formaler Natur, denn schon in den Synoptikern (vgl. Mk 10,23-24 mit 10,30) und auch im vierten Evangelium (vgl. Joh 3,3-5 mit 3,36) ist die Rede vom Reich Gottes inhaltlich identisch mit der Rede vom ewigen Leben. In beides tritt man durch Glauben ein (Mk 1,14-15; Joh 3,36), die Bedingungen zum Eintritt sind in beiden Busse und Gehorsam (Joh 3,36; Mk 1,14-15; Eph 5,5; 1Kor 6,9-10), und beides wirkt der Heilige Geist (Joh 3,3-6; 1Petr 1,3-4). Bei Paulus findet sich dasselbe Bild. Paulus lehrte vom Reich Gottes und mahnte zum Eintritt in das Reich durch Glaube und Gehorsam. Neben die Rede vom Reich tritt bei Paulus die Rede vom Kreuz als dem zentralen Heilsgeschehen. Auch hier gibt es inhaltliche Übereinstimmungen. Wenn Paulus sagt, dass er der Welt gekreuzigt ist (Gal 5,24; 6,14), ist dasselbe gesagt wie in der Rede vom Trachten nach dem Reich Gottes (Mt 6,33). Und wenn Paulus sagt, dass Gott durch das Kreuz Frieden und Versöhnung gestiftet hat (Eph 2,16; Kol 1,20), ist damit die Rede vom Frieden aufgenommen, der das Reich bringt (Jes 9,5-6). Neben die Rede vom Reich und vom Kreuz tritt bei Paulus auch die Rede vom Kyrios. Auch hier gibt es inhaltliche Übereinstimmungen. Das Reich Gottes ist die Herrschaft Gottes durch seinen Sohn über alles. Dasselbe ist ausgesagt, wenn Paulus davon redet, dass Jesus der Kyrios ist (Phil 2,11). Nur durch den Geist kann man ins Reich Gottes kommen (Joh 3,3-6), und nur durch den Geist kann man Jesus als Kyrios bekennen (1Kor 12,3). Kuzmic (1986b:61) ist zuzustimmen, wenn er sagt:

Paul took the original messianic language of the Kingdom of God as used by Jesus, with which the Jews were familiar, and translated and expressed it with ‚dynamic equivalent‘, with which his new audience of the wider mission field was acquainted ... John more or less replaced the form ‚Kingdom of God‘ with ‚eternal life‘, retaining a continuity of meaning. Paul finds the best expression in a term that was widely used in a number of convergent areas: the Septuagint Greek Old Testament in which Yahweh is *Lord*, Roman politics marked by Caesar’s claim to be the sole *Lord*, the heathen temple and the slave market. The baptismal confession that ‚Jesus (Christ) is Lord‘ becomes the equivalent of the acknowledgment of Christ’s Kingship and the point of entrance into the Kingdom of God.¹³⁷

Viertens muss die Rede vom Reich und vom Kreuz in einer Balance gehalten werden. Die von den Aposteln verwendeten Begriffe machen deutlich, dass es zulässig ist, einen be-

¹³⁷ Hervorhebungen im Original

stimmten Begriff – das Reich Gottes – und damit ein theologisches Konzept in den Vordergrund zu stellen. Die Apostel haben auf der Begriffsebene das eine Evangelium so kontextualisiert, dass je nach Adressaten verschiedene Termini in den Vordergrund rückten. Jeder der verwendeten Termini hatte den Vorteil, das Evangelium für einen anderen Kontext relevant zu machen. Die Rede vom Reich stellt die soziale und ekklesiologische Dimension des Heils in den Vordergrund. Nach Röm 14,17 verwirklicht sich in der Kirche schon jetzt zeichenhaft das Reich Gottes. Die Rede von Frieden, Gerechtigkeit und Versöhnung, die in einer Theologie prominent wird, die das angebrochene Reich betont, bewahrt davor, dass das Reich auf ein geistliches Geschehen im Herzen der Gläubigen beschränkt wird und die Nachfolge in einem kraftlosen Individualismus stecken bleibt. Die Rede vom ewigen Leben stellt die kosmische bzw. eschatologische Dimension des Heils in den Vordergrund. Sie macht deutlich, dass das Evangelium in erster Linie ein persönlicher Ruf zum Glauben ist und dass die Gläubigen Teilhaber an einem Reich sind, das nicht bloss geschaffen, sondern immer zuerst als Geschenk empfangen werden muss. Die Rede vom ewigen Leben bewahrt das Evangelium davor, zu einem politischen Programm auszuwachsen und ist Garant dafür, dass das „schon“ des Reiches Gottes nicht zugunsten des „noch nicht“ den Inhalt der Verkündigung bestimmt. Die Rede vom Kreuz und von Jesus dem Herrn schliesslich erinnert daran, dass es in der Mission nicht um die Entfaltung eines christlichen Prinzips oder Programms geht, sondern zuerst um die Bindung an eine Person – Jesus Christus. Das Evangelium ohne das Kreuz ist nicht das Evangelium von Jesus Christus. Die Rede vom Kreuz ist ein Ärgernis für jede Kultur, und dadurch bietet es Gewähr, dass das Evangelium seine kritische Distanz zur Kultur behält.

Die RE betonen mit Recht, dass das Reich Gottes auf die Umwandlung der Gesellschaft abzielt und dass den Werten des Reiches Gottes wie Frieden, Gerechtigkeit und Versöhnung auch auf struktureller Ebene zum Durchbruch verholfen werden sollten. Insofern kann die Ethik des Reiches Gottes nicht nur Jüngerschaftsethik sein, sondern drängt auch zur Sozialethik. Doch es ist auch Vorsicht geboten. Im radikalen Evangelikalismus wird die klassische evangelikale Soteriologie bejaht, sie spielt aber in der theologischen Arbeit eine bemerkenswert geringe Rolle. Die RE haben in den Jahrzehnten seit Lausanne 1974, im Bemühen, die individualistische Theologie der Evangelikalen im Westen zu einer Theologie mit gesellschaftlicher Relevanz zu erneuern, das Kreuz zu wenig in das Zentrum ihres theologischen Schaffens gestellt. Vielleicht ist das von einem historischen Standpunkt aus gesehen ein schwer vermeidbarer Vorgang. Dennoch sollten die Anfragen aus der evangelikalen Bewe-

gung an diesem Punkt aufgenommen und von den RE eine grössere Balance in der Rede vom Reich und vom Kreuz angestrebt werden.

3.3 Heil und Bekehrung

Der radikale Heilsbegriff ist zusammen mit dem Reich-Gottes-Begriff grundlegend für die Missionstheologie des radikalen Evangelikalismus. Dem radikalen Heilsbegriff liegt ein umfassendes Heilsgeschichtsverständnis zugrunde.¹³⁸ Der Beitrag „God’s Intention for the

¹³⁸ Der Begriff „Heilsgeschichte“, der als Begriff in der Theologie zum ersten Mal im 19. Jahrhundert bei Johann Christian Karl von Hofmann auftaucht (Stadelmann 1986:35), besagt, dass Gott die gefallene Welt zum Heil führen will und sich dieser Absicht entsprechend in der Geschichte offenbart, um Menschen zu Werkzeugen seines Heils zu machen. Das Heilsgeschichtsverständnis der RE gründet auf dem evangelikalen Heilsgeschichtsverständnis, das in den folgenden sechs Punkten zusammengefasst werden kann: 1) ist die biblische Zeitauffassung linear und nicht zyklisch. Die Geschichte hat mit der Schöpfung einen Anfang, und mit der Neuschöpfung endet die Geschichte, wie wir sie heute kennen. Das zeigt sich an den zeitlichen Termini, die das Neue Testament verwendet. *Kairos* bezeichnet die Zeitpunkte, die Gott festlegt, um in die Geschichte einzugreifen. Aus der Verbindung der *kairoi* ergibt sich eine Heilslinie und damit eine Heilsgeschichte (Cullmann 1962:54). *Aion* bezeichnet die Zeitausdehnung, als Plural dient es zur Bezeichnung unbegrenzter Zeit, die wir mit „Ewigkeit“ übersetzen (:56). *Chronos* kann im Sinne von *kairos* oder *aion* verwendet werden, oder aber es bedeutet „Frist“. 2) ist mit Offenbarungen Gottes in der Geschichte zu rechnen. Die Schriften des Alten und des Neuen Testament legen grössten Wert darauf, dass die berichteten Ereignisse in Raum und Zeit geschehen sind und nicht Mythen darstellen. Die Bibel enthält darum mehr als einzelne Zeugnisse von isolierten Gotteserfahrungen, sondern es wird das prozesshafte Wirken Gottes und sein Eingreifen in die Geschichte bezeugt. 3) gibt es eine Heilsgeschichte innerhalb der Weltgeschichte. Welt- und Heilsgeschichte sind nicht identisch. Es geht bei der Heilsgeschichte um die „Betrachtung und Sinndeutung der Gesamtgeschichte von Gott und dem Glauben her“ (Sauer 1985:106). Diese Unterscheidung wird als wichtig erachtet, weil sie ein Bollwerk gegen den Pluralismus ist. Wenn Welt- und Heilsgeschichte zu unterscheiden sind, ist die Welt auf die Sendung derer angewiesen, die das Heil erfahren haben, womit Mission und Evangelisation zu einem göttlichen Muss werden. Diese Unterscheidung wird von den RE nicht in dieser Schärfe vorgenommen. Gottes Heilshandeln erstreckt sich nach ihrer Auffassung auch auf die unerlöste Welt, was in ihrer Konzeption aber nicht zum Pluralismus führt, wie wir noch sehen werden. 4) bilden das Alte Testament als Buch der Anfänge und das Neue Testament als Buch der Erfüllung eine Einheit. Immer wieder wird im Neuen Testament darauf verwiesen, dass die berichteten Ereignisse eine Erfüllung des prophetischen Wortes des Alten Testamentes darstellen. Dies tritt besonders deutlich beim Evangelisten Lukas hervor, der durch die Integration des Jesus-Wortes von den „Zeiten der Heiden“ (Lk 21,24) heilsgeschichtliches Denken offenbart. 5) besteht in der Bibel ein Fortschreiten der Offenbarung, die immer klarer sehen lässt, zu welchem Ziel Gott die Geschichte führt. Im Neuen Testament gibt es mehr Licht der Erkenntnis als im Alten Testament. Die Eschatologie hat mit diesem Ziel zu tun. Jegliche Missionstheologie kommt daher nicht ohne eschatologischen Zielpunkt aus (vgl. Hardmeier 2007:140-147). 6) gibt es in der biblischen Heilsgeschichte Kontinuität und Diskontinuität und daraus ergeben sich ver-

World“ von Vinay Samuel und Chris Sugden in Wheaton 1983 gibt einen Einblick in das radikale Heilsgeschichtsverständnis. Samuel und Sugden (1987e:128) gehen davon aus, dass es in der Bibel keinen Unterschied zwischen religiöser und säkularer Geschichte gibt: „The Old Testament makes no separation between religious history and the rest of history, between a people’s relationship with God and its participation in human society, or between God’s work among his own people and among other peoples.“ Gott leitete die Geschichte Israels ebenso wie die Geschichte der Philister oder Syrer (:128-129). Er hat die Kontrolle über den gesamten Geschichtsverlauf (:130). Im Neuen Testament findet die Herrschaft Gottes ihre Erfüllung nicht allein in der Kirche, sondern in Gottes Herrschaft über die gesamte Schöpfung, zu der die Völker gehören (Sugden 1997:227). Dementsprechend umfassend muss das Verständnis von Offenbarung gedacht werden (Samuel und Sugden 1987e:136-137):

Although it was directed to Israel and the church and was proclaimed by them, special revelation is never confined to them – it does not create a sacred history in contradistinction to profane history. To separate sacred from profane history and to state that special revelation is the only place that God acts is to propose that God has a plan for one people that is wholly different from his plan for the rest of humanity. While it is true that the destiny of the nations in God’s purpose is linked with that of Israel (Rom. 9-11), we must emphasize again that it is not mediated through that people. Instead, all nations have equal access to God through the Messiah, who is Lord of both Israel and the nations. We cannot state that God’s activity with Israel is revelation while that with the other nations is mere providence. There is no such distinction between revelation and the rest of history, because God was involved with Israel, Assyria, and Philistia all at once, in both their political and religious histories, and he will rule them all directly through his Messiah.

Weil sich Gottes Wirken und seine Offenbarung nicht nur durch Israel und die Kirche, sondern vor allem durch den erhöhten Christus vollzieht, ist Gott auch dort am Werk, wo Christus nicht als Herr anerkannt wird. „Gottes rettendes Handeln durch seine Gnade“¹³⁹ betrifft nicht nur den Menschen, sondern bezieht sich auch auf Aktivitäten, Strukturen und Bewegungen (:141), welche die Werte des Reiches Gottes fördern (:149-150). Hat dies zur Folge, dass Heil auch strukturell sein kann? Wenn Samuel und Sugden betonen, dass soziale Transformation nicht mit Heil gleichgesetzt werden darf (:142), ist klar, dass der umfassende

schiedene heilsgeschichtliche Epochen. Die verschiedenen Epochen gehören zusammen, aber jede hat ihre bestimmten Merkmale. So ist das herausragende Kennzeichen der Epoche zwischen der Sendung des Sohnes Gottes und seiner Wiederkunft die Mission zu den Völkern.

¹³⁹ „God’s saving work by his grace“ (Samuel und Sugden 1987e:141)

Heilsgeschichtsbegriff nicht zwingend einen umfassenden Heilsbegriff mit sich bringt, der auf die Verbesserung von Strukturen angewendet werden darf. Weil durch einen umfassenden Heilsgeschichtsbegriff die Möglichkeit eines umfassenden Heilsbegriffs aber theologisch ermöglicht wird, erhebt sich die Frage: Inwiefern kann von Heil in Bezug auf die Errichtung von Gerechtigkeit oder das Erfahren sozialer Veränderung gesprochen werden? Diesen Fragen soll in diesem Kapitel besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden. An ihnen lässt sich prüfen, ob der radikale Heilsbegriff das Prädikat „evangelikal“ verdient.

3.3.1 Verschiedene Dimensionen des Heils

Die Begriffe „Heil“ bzw. „Erlösung“ haben im radikalen Evangelikalismus ein weites Bedeutungsspektrum. Eine grundlegende Überzeugung besteht darin, dass Heil nicht nur als eine individuelle Sache betrachtet werden kann, sondern die gesamte Schöpfung einschliesst: „Gottes Erlösungswerk durch Jesus Christus ist nicht nur für den Menschen als Einzelwesen bestimmt, sondern bezieht sich direkt auf die Welt als Ganzes“ (Padilla 1974:147). Geschichtliche Befreiung, etwa die Abschaffung der Apartheid in Südafrika, werden von radikalen Vertretern zuweilen als „Heilsereignisse“ bezeichnet (Wallis 1995:309-311). Diesem umfassenden Heilsverständnis entsprechend muss Sünde mehr sein als ein individuelles Vergehen und die Bekehrung mehr als die Übernahme rechter Glaubensauffassung. Dieser Grundzug radikaler Theologie soll in diesem Kapitel nachgewiesen werden. Die Sondererklärung der RE in Lausanne 1974 fasst das radikale Heilsverständnis treffend zusammen (in Sider 1995:81):¹⁴⁰

Das Evangelium ist Gottes Gute Nachricht in Jesus Christus. Es ist die Gute Nachricht von der Herrschaft, die er ausgerufen und in seinem Leben selbst dargestellt hat. Es ist die Nachricht von Gottes Gebot der Liebe, die Welt durch das Kreuz Christi – und durch ihn allein – ganzheitlich wiederherzustellen. Es ist die Nachricht von seinem Sieg über die dämonischen Mächte der Zerstörung und über den Tod. Es ist die Nachricht von seiner Herrschaft über das ganze Universum. Es ist die Gute Botschaft von der neuen Schöpfung einer neuen Menschheit, einer neuen Geburt durch ihn, durch seinen lebenspendenden Geist. Es ist die Nachricht von den Gaben der messianischen Herrschaft, die in Jesus enthalten und durch seinen Heiligen Geist vermittelt werden. Es ist die Nachricht von einer charismatischen Gemeinschaft, die die Vollmacht hat, seine Herrschaft des Friedens hier und jetzt vor der gesamten Schöpfung darzustellen und damit seine Gute Botschaft bekannt und sichtbar werden zu lassen. Es ist die Gute Nachricht von der Befreiung, der Erneuerung, dem Heilsein und einer Erlösung, die persönliche, soziale, globale und kosmische Dimensionen hat. Jesus ist der Herr! Halleluja!

¹⁴⁰ Der Text ohne Autorenangabe ist laut Schnabel (1993:34) nur im Englischen Konferenzband enthalten (Let the Earth Hear His Voice, 1975, hrsg. von J.D.Douglas, Minneapolis, Seite 1294-1296).

Die Sondererklärung macht deutlich, dass die RE die Begriffe „Heil“ bzw. „Erlösung“ nicht nur auf das anwenden möchten, was Christus dem Individuum in seiner Hinwendung an ihn schenkt. Das gläubige Annehmen des Heilsangebotes Gottes in seinem Sohn stellt nur eine – die persönliche – Dimension des Heils dar. Darüber hinaus hat Heil eine soziale, globale und kosmische Dimension.¹⁴¹ Um den radikalen Heilsbegriff zu klären, bietet es sich an, nach der sozialen, soteriologischen, ekklesiologischen und eschatologischen Dimension des Heils aus radikaler Perspektive zu fragen. Das soll in diesem Abschnitt geschehen.

Die soziale Dimension des Heils hat mit dem physischen und psychischen Wohlergehen des Menschen zu tun und ist eng verbunden mit den für die RE so wichtigen Themen Armut und Gerechtigkeit. Im Unterscheid zum klassischen evangelikalen Heilsverständnis erfolgt die Definition des Begriffs „Heil“ bei den RE in der Regel nicht vom Kreuz her, sondern setzt im Alten Testament an, wo die soziale Komponente des Heils zu Tage tritt. Das Heilsverständnis Israels gründete im Auszug aus Ägypten, durch den deutlich wird, dass Erlösung innerhalb der Geschichte geschieht und „eine soziale, eine wirtschaftliche und eine religiös-gemeinschaftliche Komponente“ hat (Sider 1995:87). Aus der Betrachtung des Alten Testaments mit seinem starken Diesseitsbezug ist für Sider (:87) klar: „Im Alten Testament ist Erlösung eindeutig sozial und ökonomisch gefärbt und schliesst jeden Lebensbereich ein.“ Padilla (1974:169) geht noch weiter, wenn er sagt, dass Erlösung „mit vollkommener Vermenschlichung“ gleichzusetzen ist, allerdings ohne die Bedeutung dieser Aussage zu erläutern. Auch Scott (1980:48-52) definiert den Heilsbegriff vom Alten Testament her. Seine zentrale These in *Bring Forth Justice* ist, dass die Mission Gottes in der Wiederherstellung von Gerechtigkeit besteht und dass von diesem Ziel her Erlösung umfassend definiert werden muss: „Because of this emphasis on social justice, salvation in the Old Testament has a strong social and this-worldly flavor in contrast to the predominantly individualistic and otherworldly understanding of salvation that many evangelicals have today.“

Die RE finden die alttestamentliche soziale Dimension des Heils im Neuen Testament bekräftigt. Vom Gebrauch des griechischen Wortes *sozo* in den Evangelien, das häufig für physisches Heilwerden verwendet wird, leitet Sider (1995:89) ab, dass zur Erlösung auch das physische Heilwerden gehört, welches „ein Zeichen der Gottesherrschaft, die schon begon-

¹⁴¹ Die Rede von der persönlichen, sozialen, globalen und kosmischen Dimension des Heils in der Sondererklärung scheint theologisch nicht durchdacht zu sein. Die RE wollten offenbar zum Ausdruck bringen, dass Heil mehr als eine individuelle persönliche Erfahrung ist. Allerdings wird diese Unterteilung in verschiedene Dimensionen des Heils nach Lausanne 1974 von den RE so nicht aufgenommen bzw. weiter geführt.

nen hat, und ein Vorgeschmack der vollen Erlösung, die mit der Wiederkunft Jesu realisiert werden wird“, ist (:90; Sider und Parker III 1986:92-94).¹⁴² Weil Heil eine soziale Dimension hat, kann von Heilsereignissen auch dort die Rede sein, wo gerechte Verhältnisse entstehen, auch wenn sie nicht im Zusammenhang mit dem Glauben an Christus stehen (Costas 1982:30): „Every movement that dignifies human life, that promotes equitable economic relations, and that encourages solidarity among individuals and peoples can be said to be, therefore, a manifestation (though partial) of the saving power of the gospel.“

Obwohl sich radikale Theologen gegen die Ineinssetzung von politischen Ergebnissen mit dem Begriff „Heil“ stellen (Padilla 1974:190), beklagen sie doch durchwegs die evangelikale Tendenz, die soziale Dimension des Heils zu negieren und Erlösung auf eine jenseitige Rettung einzugrenzen. Sie wenden sich gegen die Ansicht, „derzufolge das Heil auf die zukünftige Erlösung der Seele zurückgeschraubt und die heutige Welt nicht mehr als ein Vorbereitungsfeld für das Leben danach ist. Die sozialen Ausmasse der Erlösung werden vollständig oder nahezu vollständig vernachlässigt, und die Kirche wird zu einem erlösten Ghetto, das mit der Seelenrettung aus der heutigen bösen Welt beauftragt ist“ (:190).

Die ekklesiologische Dimension des Heils hat mit der Verkörperung des Heils im Leben der Kirche zu tun. Diese Verkörperung zeigt sich vor allem in der versöhnenden Kraft der kirchlichen Gemeinschaft (Sugden 1997:201): „The Christian gospel is about breaking down barriers between God and man and between man and man and so addresses issues such as the barriers between rich and poor, caste and outcaste. So the Christian witness cannot be the witness of an individual alone testifying to his own personal religious experience. It must be the witness of the life of a Christian community in which the new life of reconciliation is being expressed.“ Schon im Alten Testament zeigt sich, dass „Erlösung eine Sache der Gemeinschaft“ ist (Sider 1995:88). So wie im Alten Testament im Mittelpunkt der Erlösung ein neues befreites Volk stand, „so rief auch Jesus eine neue Gemeinschaft von Jüngern ins Leben, die die Befreiung durch das Anbrechen des Reiches Gottes empfangen und dann begannen, nach diesen von Jesus verkündigten Massstäben zu leben. Erlösung durch die Gottesherrschaft erfahren, die Jesus ankündigte, bedeutete eine totale Umwandlung von Wertmassstäben, Handlungsweisen und Beziehungen“ (:88). Sider sieht in der Bekehrung des Zollbeamten Zachäus ein herausragendes Beispiel dafür, dass erneuerte soziale Beziehungen ein

¹⁴² Vgl. dazu Stott 1974:75, der darlegt, dass von dem Wortgebrauch von *sozo* her nicht geschlossen werden kann, dass Heil in jedem Fall körperliche Heilung mit sich bringt.

zentraler Punkt der Erlösung sind und folgert (:88-89): „Die Erlösung, die das anbrechende Reich Jesu mitbringt, ist ebenso eine gemeinschaftsbezogene und soziale wie auch eine persönliche und individuelle Angelegenheit.“

Im paulinischen Schriftgut erkennt Sider (:92-94) einen dreifachen Bezug zur Erlösung: „Für Paulus bezieht sich Erlösung auf das vergangene, gegenwärtige und zukünftige befreiende Handeln Gottes in Christus. Dazu gehört das Opfer am Kreuz, die Erfahrung der Rechtfertigung, Erneuerung und Heiligung, die Realität der neuen Gemeinschaft, die Jesus gründete, und die endliche Restaurierung des gesamten Kosmos in Christus.“ Sider streicht insbesondere den gegenwärtigen Aspekt der Erlösung heraus und stellt die These auf, dass vieles von dem, was für Paulus den gegenwärtigen Aspekt der Erlösung ausmachte, sich im von ihm häufig verwendeten Begriff „Gerechtigkeit“ wieder findet. „Gerechtigkeit“ nehme das hebräische *shalom* und *sedaqa* auf und umfasse die Rechtfertigung des Sünders und die Umgestaltung des Gläubigen in das Bild Christi. So zeige Röm 4,5-8 die „juristische“ Rechtfertigung des Sünders durch Glauben, in Röm 6,1-20 werde der Gerechtigkeitsbegriff auf die Heiligung des Menschen angewandt, und Röm 14,17 „bezieht ‚dikaiosune‘ auf veränderte soziale Beziehungen in der erlösten Gemeinde der Glaubenden ... An dieser Stelle bedeuten Gerechtigkeit und Frieden das Heilsein der Beziehungen innerhalb der christlichen Gemeinde. Ihre Glieder leben als Teilhaber an der angebrochenen Herrschaft Jesu und erfreuen sich so des Friedens, des Heilseins und einer echten sozialen Befreiung.“

Nach Auffassung einiger radikaler Theologen kann überall dort von Heil gesprochen werden, wo die Werte der Gottesherrschaft auf persönlicher, gemeinschaftlicher oder struktureller Ebene Gestalt annehmen. Heil ist demnach nicht eine absolute Grösse, sondern ist graduell mehr oder weniger vorhanden. Es gibt Heilsereignisse auch ausserhalb der Gemeinde und des Bekenntnisses zu Christus, aber „it should be empirically obvious that salvation is a present reality in the church in a way that it is not in the world“, denn juristische Rechtfertigung, Wiedergeburt und Heiligung durch den Geist bestehen nur innerhalb der Gemeinde (Sider 1986:99).¹⁴³

¹⁴³ Vgl. den ähnlichen Ansatz von Francis Schaeffer (1998:182-210), der vor allem die praktischen Implikationen im Leben der Kirche herausstreicht. Zu Siders Widerruf dieser breiten Begriffsanwendung siehe 3.3.2.

Die soteriologische¹⁴⁴ Dimension des Heils hat mit dem Glauben an Gott, dem Kreuzestod Christi und der Heilsaneignung des Sünders durch Glauben zu tun. Schon im Alten Testament ist die soteriologische Dimension der Erlösung erkennbar, denn Gott ist zwar sowohl in Israel als auch ausserhalb des Bundesvolkes präsent, wenn Gerechtigkeit geschaffen wird (Sider und Parker III 1986:92), aber „gleichzeitig ist die vertikale Dimension der Erlösung ebenso wichtig und überall anzutreffen. Gott ist der Urheber der Erlösung. Er ergriff die Initiative, um die Befreiung zu bewirken, als es um den Auszug aus Ägypten ging. Der einzelne Mensch und das Volk Israel als Ganzes können sich der Erlösung nur erfreuen, sofern sie Jahwe vertrauen ... Das Alte Testament spricht nicht von Gottes Erlösung als einer Sache, die gegenwärtig schon da ist – abgesehen vom Bereich seines Bundes mit seinem erwählten Volk, wo er bewusst als Herr anerkannt wird“ (Sider 1995:87-88; vgl. Sider und Parker III 1986:98;104-105).

Im Neuen Testament steht das Kreuz im Zentrum der erlösenden Absichten Gottes. Die Tatsache, dass Jesus „died as an atonement for sin is a foundational claim of the gospel und a central fact of its communication“ (Costas 1989:89; vgl. 1974b:83). Der Kern dessen, „was Rettung, Erlösung bedeutet, ist die bereinigte Gottesbeziehung, die durch Jesu Kreuzestod ermöglicht wurde“ und für uns Vergebung, Befreiung und Versöhnung mit Gott bedeutet (Sider 1995:90). Weil Erlösung eine persönliche Dimension hat, die den Glauben an das Werk Christi voraussetzt, muss zwischen dem Wirken Gottes sowohl in der Schöpfung und der Erlösung als auch in der Kirche und in der Welt unterschieden werden (:222; 228):

Überall ist Gott in genereller Gnade am Werk, seine Schöpfung zu erhalten, Ordnung zu bewahren und Gerechtigkeit für alle zu wirken, einschliesslich derer, die weiterhin Christus ablehnen. Aber nur in der Geschichte Israels und im stellvertretenden Leben, Sterben und Auferstehen Jesu hat Gott *rettende* Gnade angeboten. Heute können wir nur von Erlösung als gegenwärtiger Realität sprechen, wenn Menschen sich zu Christus bekennen und in seine erlöste Gemeinde eintreten ... Wenn wir beim Sprachgebrauch des Neuen Testaments bleiben wollen, dürfen wir Veränderungen ausserhalb der erlösten Gemeinde von Glaubenden nicht als ‚Erlösung‘ bezeichnen.¹⁴⁵

¹⁴⁴ „Soteriologisch“ entspricht in dieser Arbeit dem Begriff „persönlich“. Ich spreche von der soteriologischen Dimension des Heils, weil in der evangelikalen Theologie die Soteriologie mit dem von Christus gewirkten Heil durch seinen Kreuzestod und seine Auferstehung und der persönlichen Annahme dieses Heils durch den Glauben zu tun hat und die RE die evangelikale Soteriologie bejahen.

¹⁴⁵ Hervorhebung im Original – Dieser Eingrenzung des Heilsbegriffs widersprechen RE wie Samuel und Sugden. Zur Diskussion siehe 3.3.2

Auch Padilla (1974:190-191), der sich in Lausanne 1974 gegen einen verengenden Heilsbegriff aussprach, will die soteriologische Dimension des Heils in keiner Weise in Abrede stellen:

Auf der einen Seite kann das Evangelium nicht auf soziale, wirtschaftliche und politische Kategorien reduziert werden, noch die Kirche zu einer Agentur für den menschlichen Fortschritt. Noch weniger kann man das Evangelium mit einer politischen Ideologie vermengen oder die Kirche zu einer politischen Partei werden. Als Christen sind wir zum Zeugnis für den transzendenten, jenseitigen Christus aufgerufen, durch dessen Werk wir Vergebung der Sünden und Versöhnung mit Gott erlangt haben. Wir glauben an das menschliche Bedürfnis, von neuem geboren zu werden durch eine persönliche Begegnung mit Gott in Jesus Christus, durch das Wirken des Heiligen Geistes, durch die Verkündigung des Wortes Gottes. Und wir behaupten, dass nichts die geistliche Erneuerung durch die Schaffung neuer Menschen ersetzen kann. Das ist biblische Soteriologie, und wir sind völlig an sie gebunden. Wir können die Gleichsetzung der Erlösung mit der Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse, sozialen Verbesserungen oder politischer Befreiung nicht akzeptieren.

Die kosmische Dimension des Heils hat mit der leiblichen Erlösung des Gläubigen und der Erneuerung der Schöpfung durch die Wiederkunft Christi zu tun. In der Anwendung des Erlösungsbegriffs auf die Befreiung der Schöpfung zeigt sich ein Dilemma des radikalen Heilsverständnisses. Die RE sind sich einig, dass Gottes Heil auch die Schöpfung einschliesst und dass am Ende die Schöpfung zu ihrer ursprünglichen Absicht befreit wird. Wie aber soll man dieser Hoffnung terminologisch gerecht werden? Kann von der Neuschöpfung als „Erlösung“ die Rede sein? Darf der Erlösungsbegriff auf Umweltschutz angewendet werden? Costas (1982:32) sieht es als gerechtfertigt an, den Erlösungsbegriff auf die Sorge zur Umwelt anzuwenden: „Hope of the final reconciliation of all things through Christ finds its concrete expression in the search for the unity of the People of God as well as for a more fraternal world community, and an increasingly harmonious relationship with nature. Concern and commitment to a more human life, a more just society, and a healthier environment (rivers, seas, fish, air and birds, land and animals) are not foreign to the experience and the hope of salvation; they are part and parcel of it.“ Dem stimmt Gnanakan (1999:180) zu wenn er sagt, die Kirche „needs to look beyond its boundaries, break from over-spiritual interpretations of salvation, even purely human-centred perspectives, and proclaim the complete message of hope to humanity and all creation.“ Sider (1995:94-97) hingegen möchte den Erlösungsbegriff nicht auf den Umweltschutz anwenden, sondern ihn für das Erreichen der Befreiung der Schöpfung am Ende der Zeit reservieren. Für diese Position macht er drei Gründe geltend: Erstens ist aus Röm 8,18ff zu lesen, dass das Universum am Ende nicht

vernichtet, sondern verwandelt wird. Die Befreiung der Schöpfung ist an die Verherrlichung der Kinder Gottes gebunden, was bedeutet, dass Röm 8,18ff „überhaupt keinen Anhaltspunkt“ dafür bietet, „dass man heute von Erlösung sprechen kann, wenn es um Umweltschutzmassnahmen oder sozioökonomische Verbesserungen in der Gesellschaft ausserhalb der Kirche geht“ (:221; Sider und Parker 1986:102). Zweitens deuten Offb 21-22 darauf hin, dass das Beste aller menschlichen Kultur „gereinigt von allem Bösen, im kommenden Königreich des Messias Platz finden“ wird (vgl. Sugden 1975:14). Auf diesen herrlichen Zustand ist der Erlösungsbegriff dann ohne weiteres anzuwenden. Drittens kann die Verwandlung des Leibes Christi in seiner Auferstehung als Modell für die Verwandlung der Schöpfung dienen. So wie Christus im selben Leib auferstand, dieser aber verwandelt war, hoffen wir auf die Verwandlung und Vollendung der Schöpfung.¹⁴⁶ Sider wendet sich gegen die Vorstellung einer schon im Diesseits erlösten Gesellschaft (Sider 1995:96):

Die Bibel lehrt eindeutig nicht, dass wir durch hervorragende politische Aktionen immer bessere Gesellschaften hervorbringen können, bis wir schliesslich bei ‚Utopia‘ ankommen. Ganz allein das mächtige Eingreifen Gottes bei der Wiederkunft Christi wird die kosmische Erlösung schaffen, die das neue Testament verspricht. Menschliches Bemühen ist nicht in der Lage, das kommende Gottesreich zu realisieren.

3.3.2 Die Heilsdebatte zwischen Ronald Sider und Vinay Samuel/Chris Sugden

Wir haben gesehen, dass es im radikalen Evangelikalismus verschiedene Zuordnungen des Heilsbegriffs gibt. Radikale Theologen sind sich einig, dass im Zusammenhang mit persönlichem Glauben an Jesus Christus und der Befreiung der Schöpfung am Ende des gegenwärtigen Zeitalters von Heil gesprochen werden kann. Die strittige Frage ist: Kann auch bei der Manifestation von sozialer Gerechtigkeit von „Heilsereignissen“ gesprochen werden, wie beispielsweise Wallis das tut?¹⁴⁷ Siders Ringen mit diesen Fragen widerspiegelt das Dilem-

¹⁴⁶ Bis ins Mittelalter hinein hat die Kirche in der Auferstehung eine Entsprechung zur Erneuerung der Welt gesehen. Erst im siebzehnten Jahrhundert wurde unter dem Einfluss der Mystik der Gedanke der Verwandlung der Welt aufgegeben und ihre Vernichtung gelehrt (Althaus 1933:335-344; vgl. Hardmeier 2007:518-521; Beale 1999:1040; Hoekema 1979:280-281).

¹⁴⁷ Wallis spricht im Zusammenhang mit politischer Befreiung verallgemeinernd von „Heilsereignissen“. Damit scheint er die ökumenische Terminologie von politischer Befreiung als Heil zu übernehmen, ohne allerdings die Notwendigkeit des persönlichen, rettenden Glaubens an Christus zu leugnen. Eine biblische Analyse des Heilsbegriffs fehlt bei Wallis.

ma der RE gut. 1977¹⁴⁸ trat Sider im Beitrag *Evangelism, Salvation and Social Justice* für die Anwendung des Reich-Gottes-Begriffs auf die Überwindung des Bösen in der Gesellschaft ein (Sider und Stott 1977:9). 1986 sah sich Sider gezwungen, diese breite Begriffsbedeutung aufzugeben (Sider und Parker III 1986:104;107): „There seems to be no warrant in the New Testament for talking about the coming of the Kingdom of God via societal change apart from confession of Christ ... I therefore am inclined to modify the language I used in *Evangelism, Salvation and Social Justice*, p.11 and would not longer speak of the coming of the kingdom when justice emerges in secular society“. 1993¹⁴⁹ legte Sider (1995:219-220;231) dar, dass er es vom Neuen Testament her nicht für gerechtfertigt hält, den Heilsbegriff über den Kontext der Christus bekennenden Kirche hinaus auszudehnen. Stattdessen bevorzugt er die Rede vom „Spill-over-Effekt“¹⁵⁰ (:219-220):

Etwas springt über, wenn Christen als gehorsame Zeugen die Gesellschaft im Namen Jesu nach den Massstäben seines Reiches verändern. Gott hat ganz gewiss Christen (und Hindus) in Indien benutzt, um ein unterdrückendes Kastenwesen in einschneidender Weise zu verändern. Die gebildete, wohlhabende Hindufräule, die aus der Kaste der Unberührbaren stammt, genießt jetzt eine neue Würde und Ganzheitlichkeit. Es ist nicht zwingend notwendig, dass sie sich zu Christus bekennt, um diese Wohltaten zu genießen, die in der Herrschaft Christi ihren Ursprung haben. Darf man deshalb sagen: ‚Sie hat Teil an Gottes erlösendem Werk?‘ Ist es angemessen, diese Aktion, durch die das Kastenwesen teilweise aufgehoben wurde, ‚einen Teil des Wirkens Gottes zu nennen, mit dem er den trennenden Zaun der Feindschaft zwischen verschiedenen Gruppen weggenommen hat? Wodurch er in Christus eine neue Menschheit schuf?‘ Eph 2,14f bezieht sich ganz eindeutig auf Menschen, die Jesus Christus persönlich angenommen haben und deshalb zu Jesu neuer Gemeinde gehören, wo trennende Zäune von Rassen und Klassen niedergerissen sind. Von Erlösung zu sprechen und diesen

¹⁴⁸ Der Beitrag entspricht der zweiten, unveränderten Auflage des ursprünglich unter dem gleichen Titel im *The International Review of Mission* (Juli 1975) veröffentlichten Beitrags.

¹⁴⁹ Das englische Original des 1995 in Deutsch erschienen Buches *Denn sie tun nicht, was sie wissen* erschien 1993.

¹⁵⁰ Damit scheint Sider die von Stott eingebrachte Position zu übernehmen, mit welcher dieser ihn in der Auseinandersetzung in *Evangelism, Salvation and Social Justice* kritisiert hatte. Stott sprach dort vom „spill over“ der Werte des Reiches Gottes von der Kirche in die Welt (Sider und Stott 1977:23).

Begriff bei Menschen anzuwenden, die ausdrücklich beschlossen haben, praktizierende Hindus zu bleiben, ist einfach widersprüchlich.¹⁵¹

Sider (1995:231) beruft sich auf den Artikel 5 der LV, der besagt, dass soziale Aktion nicht Evangelisation ist und politische Befreiung nicht Heil. Sider scheint damit übereinzustimmen, dass nach LV Artikel 5 soziale und politische Betätigung zur Pflicht des Christen gehört und als *Konsequenz* der Nachfolge nicht aber als Teil der Erlösung verstanden werden müssen, wenn er im Weiteren sagt, dass die Kirche klug daran tun würde (:231),

den Begriff der Erlösung nur auf das anzuwenden, was geschieht, wenn Menschen Christus annehmen und sich der erlösten Gemeinde anschliessen, und auf das, was geschieht, wenn Christus wiederkommt, um die kosmische Wiederherstellung für die gesamte Schöpfungsordnung herbeizuführen. Das heisst, dass auch heute schon Erlösung eine persönliche und eine soziale Dimension (in der Gemeinde) hat. Und in der Zukunft wird sie kosmisch und total sein. Repressive Sozialstrukturen zu verändern, um den Menschen Würde, Gesundheit, Freiheit und wirtschaftliches Wohlergehen zu vermitteln, ist enorm wichtig. Aber es ist dann soziale Gerechtigkeit und nicht Erlösung. Diese Begrifflichkeit ist erstens biblisch fundiert und zweitens eher dazu geeignet, die heutige Kirche vor ernstem theologischem Irrtum zu bewahren.¹⁵²

¹⁵¹ Sider bezieht die beiden Zitate in dem Zitat auf Samuel und Sugden 1987e:141-142: „There are many activities, structures, and movements in the world that already share in God’s saving work by his grace. God’s salvation has redeemed the human race, broken the power of evil, and created a new humanity – already, though the process is not yet complete. The world is already changed by Christ’s victory on the cross and the Resurrection, which exalts him as Lord of all. One need not submit personally to the lordship of Christ to be able to experience this grace and transformation in one’s life. For example, in India many women who do not confess Christ may experience the fruit of the kingdom in the transformation of their status in society. Yet this transformation is still part of God’s work of breaking down the dividing wall of hostility between separated groups, of creating in himself one new humanity in Christ in which there is neither male nor female. God has used the church in India in its witness to Christ to change the status of women and other oppressed groups in society. Those who benefit from this work live transformed lives to some extent – they are no longer the same people they would have been. Transformation is not salvation, though. Those who do not confess Christ are not saved by the kingdom in this world; only obedience to and faith in the King can provide salvation. But even without that confession of faith, many still participate in the transformation that the kingdom brings.“

¹⁵² Diesem Text fügt Sider in einer Fussnote hinzu: „Ich möchte allerdings nicht Leute wie Orlando Costas, Richard Mouw, Vinay Samuel und Chris Sugden (die alle für die erweiterte Definition von Erlösung eintreten) des ‚theologischen Irrtums‘ bezichtigen. Sie bestätigen alle nachdrücklich sowohl die Wichtigkeit der Verkündigung des Evangeliums als auch die der sozialen Aktion und vertreten eine solide biblische Theologie, wobei sie allen Universalismus und das Verwischen des Unterschieds von Kirche und Welt vermeiden.“

Mit Sider einerseits und Samuel und Sugden andererseits stehen sich im radikalen Evangelikalismus eine engere und eine weitere Begriffsdefinition von Heil gegenüber. Über die engere Definition schreibt Sider (1993b:196-197):

The real debate is between those who believe we should use salvation language only to refer to the full range of redeemed relationships between God and believers and among believers that results when persons come to living faith in Jesus Christ. That includes forgiveness of sins, personal sanctification, and transformed relationships within the church. It also includes the cosmic restoration that Christ will bring at his return when every knee will bow. But salvation language, in this view, should not be used to talk about the growth of freedom and justice in human society beyond the church when Christians and non-Christians alike create more free, just social systems. To be sure, people who adopt the narrower view of salvation insist strongly that Christians should combat social sin and change unjust structures. They believe that Christian faith has a powerful ‚spill-over‘ effect in the larger society. But we should call that result justice, freedom and environmental wholeness, not salvation.

Dieser engeren Begriffsdefinition, die von Sider vertreten wird, steht die von Samuel und Sugden, Costas und anderen RE vertretene weitere Definition gegenüber, die besagt (:197):

Salvation includes both what happens when people consciously accept Christ and join the church and also what happens when whole societies become more just and free. Many of the people who use this broader language have a solidly orthodox theology and an evangelistic zeal to lead non-Christians to a living faith in Jesus Christ. But salvation refers to God’s total saving plan to correct Satan’s distortion of the created order. That happens most clearly in the church, but it also happens when whole societies reduce institutional racism like apartheid, or economic oppression, or child labor.

Sugden (1997:358-361) befasst sich in seiner Oxforder Dissertation *Seeking the Asian Face of Jesus* über die Theologie von Wayan Mastra und Vinay Samuel mit Siders Definition von Heil. Seine Kritik umfasst mindestens die drei folgenden Punkte:

Erstens ist es nicht zulässig, dass Sider zwischen Schöpfung und Erlösung unterscheidet (:358): „Sider argues that the view espoused by Samuel ‚rejects the distinction between creation and redemption‘. The question is *what* distinction; not the distinction between creation and redemption as such. They are clearly two separate events. The distinction that is rejected is in God’s activity; in separating God’s providential activity from his redeeming activity in Christ in a way that wrongly suggests that God acts in two fundamentally diffe-

rent ways.¹⁵³ Sugden fürchtet, dass die Unterscheidung zwischen Schöpfung und Erlösung zu einer Schwächung des sozialen Anliegens führt, was Sider (1993:203) in Abrede stellt:

There is no necessary reason why the creation/redemption schemes must lead to neglecting or minimizing the importance of the dawning messianic kingdom and its radical critique of the status quo ... Kingdom people will insist on measuring every fallen society by the norms of the kingdom that Jesus inaugurated and will return to complete. Because the resurrection confirmed by Jesus' announcement of the kingdom, Christians know which direction history is going. Therefore they will also work vigorously to prod society to move, however imperfectly, in that direction. The fact that they call the limited results ‚justice‘ rather than ‚salvation‘ need not in any way lessen their commitment, because they remember that some day the Lord will return and complete their work. Then, with gratitude for their modest victories in the work of justice, they will shout with joy: ‚the kingdom of the world has become the kingdom of our Lord‘ (Rev. 11:15). If Christians become allies of an oppressive, conservative status quo, it is not because they distinguish between creation and redemption.

Zweitens binde Sider das rettende Handeln Gottes zu stark an die Präsenz der Kirche. Das sei ein grundsätzlicher Fehler, denn Heil bedinge nicht die Präsenz der Kirche, sondern Gottes Handeln in Christus. Die von Samuel und Sugden (Sugden 1997:360) vertretene weite Definition von Heil,

wants to allow for the possibility that God may be working in a saving way among them [den Menschen], and that they might experience his saving activity without either on the one hand the presence of the Christian community or on the other at the same time becoming conscious confessing believers themselves in order to legitimize that activity as saving activity. Salvation in the end depends on the activity of God in Christ, not the presence of the church, and the point of the broader view is to see the relationship between what God is doing in wider society, often before the church arrives, and what he is doing in calling together his people. This is most important in relating the work of God in calling together the Christian community and his work in bringing justice in society: both are part of his work of salvation, and the latter requires the former as its completion, just as the former requires the latter as its fulfilment. The difficulty with Sider's scheme is that it ties God's saving work too closely to the actual presence of the church.

Sugden stellt Siders Ekklesiologie insofern in Frage als er in ihr eine zu optimistische Sicht der Kirche erblickt und die von Sider postulierte Unterscheidung von Kirche und Welt hinterfragt (:360):

Sider's case for spill-over depends on a view of the work of the church that may be more optimistic than realistic. Sider indeed admits that as a Wesleyan and Anabaptist

¹⁵³ Hervorhebung im Original

he does expect a high degree of sanctification in the church, and places a lot of weight on the holiness of the church. Sider's scheme may also depend on a view of the separation of the church and the world which is itself questionable. Is not the world also in the church? Is the church always a good example and expression of the kingdom?

Drittens konzentrierte sich Sider zu stark auf das Bekenntnis zu Christus, während die Pneumatologie keine wesentliche Rolle in seiner Definition von Heil spielte. Dem gegenüber sieht Sugden zusammen mit Samuel ein direktes Wirken des Geistes in der Welt, das unabhängig von der Verkündigung des Christuserignisses geschehen kann (:361):

For Samuel the relationship between God and the world is not just christological. He has developed a linkage between the kingdom, the Spirit and the Word in God's relation to the world. The relationship between the 'givenness' of the world, the creation, broken unwholesome sick humanity and God's promise of a new heaven and new earth is mediated by the Holy Spirit who links the kingdom (as its first fruits) with the Word of Jesus and the response of the world to that Word, both within the church (the disciples) and beyond. Samuel sees Sider's argument as christological and ecclesiological. For Sider salvation language means consciously accepting Christ; those who consciously accept Christ form the church. The work of the Holy Spirit does not appear at this point in Sider's argument. For Samuel, the work of God in the world is the Spirit's work, in the church and in the world. Sider focuses on the distinction between creation and redemption because his focus is on the Christ event. Samuel sees the Christ event applied through the Holy Spirit in both the church and the world. Where people experience God's work outside the church it is a recognition of the Spirit's activity rather than a saving activity in all senses, which Sider ties to a conscious recognition of Christ.

Sugden räumt ein, dass die Unterschiede zwischen seiner bzw. Samuels und Siders Sicht, unterschiedlichen Kontexten entspringen. Während Sider sich gegen liberale Tendenzen verwahren will und deshalb die engere Definition von Heil vorzieht, möchten Samuel und Sugden die Sterilität der evangelikalen Theologie überwinden, die sich durch einen Dualismus auszeichnet und damit ein Hindernis für ein ganzheitliches Missionsverständnis ist (:361):

Sider indicates his concern with Samuel's view owes something to his (Sider's) fear of liberals who want to use the traditional language of salvation, but never bring people to Christ and who apply the term evangelism for activity which is solely socio-political. Sider fears that Samuel's views give comfort to people who deny personal salvation. In contrast, Samuel indicates a concern lest comfort be given to dualistic evangelicals who think it is possible to come to Christ and not be engaged in social justice. Their different fears could be understood in relation to their setting in different contexts. In India liberal Christians now present little competition to evangelicals, while the real threat to wholistic mission is from evangelicals who remain with a dualistic approach. Sider indicates that in the United States his formulation is more likely

to persuade evangelicals to engage in wholistic mission, less likely to lead the church in the wrong direction, and that Samuel's use of salvation language is seen by hesitant evangelicals als liberal Christianity.

Sider seinerseits möchte die Wichtigkeit der sozialen Aktion in keiner Weise schmälern. Er ist aber der Auffassung, dass die weite Definition von Heil keine theologische Notwendigkeit darstellt, um ein holistisches Missionsverständnis aufrecht zu erhalten (Sider 1993b:208):

Many – probably most – of the things advocates of the broader usage want to protect can be affirmed just as well by advocates of the narrower language. Christ is now Lord of the world as well as the church, and works in the world to increase peace and justice. That means moving history now in the direction of the coming kingdom that provides the criteria for judging historical changes now. Christ uses non-Christians as well as Christians to accomplish his will in the world. The impact of salvation in Christ has a powerful effect in the world as well as the church. God's ultimate intention is a cosmic salvation that transforms persons, societies, and the whole groaning creation. All that and more can and should be affirmed enthusiastically by advocates of the narrower language.

Die Heilsdebatte zwischen Sugden bzw. Samuel und Sider macht deutlich, dass der erweiterte Heilsbegriff, den zur Hauptsache die RE in der Zwei-Drittel-Welt übernommen haben, in keiner Weise das Resultat mangelnder theologischer Besinnung ist. Es gibt im radikalen Evangelikalismus durchaus eine gründliche theologische Reflexion des eigenen Standpunkts, die im Bewusstsein geschieht, dass der Heilsbegriff von entscheidender Wichtigkeit für die Missionstheologie ist. Dass diese Besinnung in ebenso gründlicher Weise auch in der Auseinandersetzung mit nicht-evangelikalen Heilsbegriffen erfolgt, soll im folgenden Abschnitt nachgewiesen werden.

3.3.3 Vergleich mit anderen Heilsbegriffen

Der erweiterte Heilsbegriff hat den RE von einigen evangelikalen Geschwistern den Vorwurf eingebracht, sie hätten den biblischen Heilsbegriff zugunsten eines Standpunkts aufgegeben, welcher ein Verrat am Evangelium darstelle (Berneburg 1997:107-109; Adeyemo 1986b:48-49). Um diesen Vorwurf auf seine Berechtigung hin zu überprüfen, soll im Folgenden der radikale Heilsbegriff mit dem klassisch evangelikalen, dem Heilsbegriff des Social Gospel sowie dem befreiungstheologischen und dem ökumenischen Heilsbegriff verglichen werden.

Der klassisch evangelikale Heilsbegriff besagt, dass Gott in seinem Sohn den Menschen rettende Gnade anbietet und der persönliche Glaube an das Werk Christi zur Aneignung des Heils führt. Heil wird als persönlich und individuell verstanden. Mission besteht demnach in der Wortverkündigung und in der Gründung von Gemeinden. Im grössten Teil der evangelikalen Bewegung bedeutet diese enge Begriffsdefinition aber nicht, dass man die Augen vor den Nöten der Welt verschliesst. So ist die frühe evangelikale Bewegung für ihren sozialdiakonischen Einsatz durch die Errichtung von Sonntagschulen, Waisenhäusern, Spitälern und anderen Einrichtungen bekannt und auch heute engagieren sich viele Evangelikale im sozialen Bereich.¹⁵⁴ Insbesondere die angelsächsische Erweckungsbewegung des 18. und 19. Jahrhunderts ist ein Beweis dafür, dass ein starkes soziales Bewusstsein und eine aktive Weltzugewandtheit auch auf dem Boden eines engen Heilsbegriffs wachsen kann, zumal nicht nur der Heilsbegriff, sondern auch das Heiligungsverständnis, das Bekehrungsverständnis und die Eschatologie das soziale Engagement wesentlich bestimmen.¹⁵⁵

Der von John Stott (1974:60-84) definierte und in die LV aufgenommene Heilsbegriff kann als repräsentativ für die neuere evangelikale Bewegung westlichen Zuschnitts gelten. Danach sind Heil und soziale Verbesserungen nicht gleichzusetzen, sondern die soziale Verantwortung wird der christlichen Nächstenliebe subsumiert. Soziale Verbesserung ist Folge und Konsequenz des Evangeliums (:77-78):

Wenn wir an Humanisierung, Entwicklung, Wiederherstellung, Befreiung und Gerechtigkeit denken, müssen wir uns sofort klarmachen, dass dies alles nicht nur wünschenswerte Ziele sind, sondern dass Christen aktiv bei der Verfolgung dieser Ziele beteiligt sein sollten und dass wir Evangelikalen uns oft schuldig gemacht haben, in-

¹⁵⁴ Vgl. Berneburg 1997:24-34; Tidball 1999:259-267; Stott 1987a:11-16; Lean 1974:5ff; Wallis 2001:203-205

¹⁵⁵ Tidball (1999:263-264) sagt auf die Frage, warum die Erweckungsbewegung gesellschaftlich so revolutionär war: „Die Antwort liegt in der Kombination jener Elemente, die sie zusammenhielt. Sie hat niemals ihren Akzent aufgegeben, dass persönliche Bekehrung notwendig sei; die Bekehrung führte aber zu einem völlig verwandelten, sittlich verantwortlichen Leben. Die Gesellschaft liess sich letztlich nur verwandeln durch umgewandelte Menschen. Durch ihre Horizonterweiterung waren diese Menschen nun auch motiviert, sich für gesellschaftliche Reformen und eine bessere Gesellschaftsordnung einzusetzen. Reiner Individualismus wurde als unchristlich betrachtet. Die Heiligungslehre nötigte dazu, alle Sünde auszumerzen. Der Arminianismus lehrte die Erweckungsprediger, die Kraft zum Wandel sei in ihre eigenen Hände gelegt. Die Bibel, die sie mit grösstem Ernst studierten, belehrte sie, jedes menschliche Wesen sei wertvoll, und Christus müsse der König aller sein. Interessanterweise war ihr eschatologisches Denken in dieser Phase überwiegend postmillennialistisch. Sie sahen ein kommendes Königreich vor sich, auf das sie sich zubewegten. Gott war jetzt und hier am Werk und dabei, die Welt durch die Ausgiessung des Heiligen Geistes zu verwandeln.“

dem wir uns nicht für solche politischen und sozialen Verantwortungen erklärt haben ... Aber diese Dinge machen nicht das ‚Heil‘ aus, das Gott der Welt in und durch Christus anbietet. Sie könnten in der ‚Mission Gottes‘ eingeschlossen sein, sofern Christen sich zum Dienst in diesen Bereichen hergeben. Wer jedoch sozio-politische Befreiung ‚Heil‘ und soziale Aktivität ‚Evangelisation‘ nennt, macht sich einer schwerwiegenden theologischen Begriffsverwirrung schuldig ... Wenn biblisches ‚Heil‘ weder leibseelische Wiederherstellung noch sozio-politische Befreiung ist, dann bedeutet es persönliche Freiheit von der Sünde und ihren Folgen, welche allerdings viele heilsame Folgen hinsichtlich der Gesundheit und der sozialen Verantwortung mit sich bringt.

Die RE sind sich nicht einig über die korrekte Anwendung des Heilsbegriffs. Wie wir gesehen haben, verzichtet Sider gegenüber früheren Aussagen auf die Rede vom Heil ausserhalb der Kirche. Andere wie Padilla, Costas, Sugden und Samuel möchten den Heilsbegriff auf die Verbesserung von Umständen ausdehnen. Das bedeutet nicht, dass Letztere einen liberalen Standpunkt einnehmen, denn die Notwendigkeit persönlichen Glaubens an Jesus Christus, um die rettende Gnade Gottes zu erfahren, ist in der radikalen Soteriologie durchwegs präsent. Die verallgemeinernde Rede vom Heil und die Ausdehnung des Begriffs auf die soziale Aktion birgt aber die Gefahr des theologischen Irrtums in sich.

Im Heilsbegriff des Social Gospel wird der soteriologische Aspekt der Erlösung negiert und das Heil auf die Nächstenliebe und die Verbesserung gesellschaftlicher Strukturen übertragen. Jesus sei nicht zur Sühne individueller Sünden gestorben, sondern aufgrund der Summe der sozialen Sünden der Menschen (Rauschenbusch 1997:245-274). Heil sei insofern persönlich zu verstehen, als es die Sozialisierung der Seele und die Hinwendung zu Gott und der Menschheit in einer Haltung der Liebe meine (:97-99):

If sin is selfishness, salvation must be a change which turns a man from self to God and humanity. His sinfulness consisted in a selfish attitude, in which he was at the centre of the universe, and God and all his fellow-men were means to serve his pleasures, increase his wealth, and set off his egotisms. Complete salvation, therefore, would consist in an attitude of love in which he would freely co-ordinate his life with the life of his fellows in obedience to the loving impulses of the spirit of God ... Salvation is the voluntary socializing of the soul.

Kennzeichnend für den Heilsbegriff des Social Gospel ist zudem seine Anwendung auf gesellschaftliche Strukturen. Böse gesellschaftliche Strukturen müssen als „Sünder“ betrachtet werden, die den Weg der „Erlösung“ hindern (:110). Sie werden erlöst, wenn sie unter das Gesetz der Liebe Christi kommen. Das Aufgeben von ungerechten Strukturen bedeute den Eintritt in das Reich Gottes (:117):

The salvation of the super-personal beings is by coming under the law of Christ. The fundamental step of repentance and conversion for professions and organizations is to give up monopoly power and the incomes derived from legalized extortion, and to come under the law of service, content with a fair income for honest work. The corresponding step in the case of governments and political oligarchies, both in monarchies and in capitalistic semi-democracies, is to submit to real democracy. Therewith they step out of the Kingdom of Evil into the Kingdom of God.

Im Social Gospel ist der biblische Heilsbegriff seiner soteriologischen Bedeutung entleert und in der Pflicht zur Liebe völlig aufgelöst. Die RE haben vom Social Gospel den Gedanken der gesellschaftlichen Strukturen übernommen. Diese müssten überwunden und gerechter gestaltet werden. Im radikalen Evangelikalismus wird aber nicht, wie im Social Gospel, das Heil sozialisiert, und es ist auch keine Rede davon, dass Strukturen „Sünder“ seien, die „Erlösung“ hinderten. Es ist vielmehr die Rede davon, dass gesellschaftliche Strukturen „neugemacht“,¹⁵⁶ dass sie in „Übereinstimmung mit Gottes Willen gebracht“,¹⁵⁷ dass sie „transformiert“ und „befreit“ werden müssen,¹⁵⁸ und dass auf Strukturen „hingearbeitet“ werden müsse, die der Gerechtigkeit dienen.¹⁵⁹ Diese Terminologie beweist, dass im radikalen Evangelikalismus die gerechte Gestaltung gesellschaftlicher Strukturen nicht identisch mit biblischem Heil ist.

¹⁵⁶ „My case is that the church, local, national and through its members in society, should be involved in the work of *reshaping* the structures of society“ (Sugden 1975:4 – Meine Hervorhebung).

¹⁵⁷ „Trinitarian mission would include involvement in the world, whereby Christians seek to uphold God’s values (some would say ‚kingdom values‘), so that the various structures of society are *brought into conformity* with God’s will“ (Fernando 2000a:198 – Meine Hervorhebung).

¹⁵⁸ „The situations that shape the life and action of men and women must also be *changed or transformed* according to God’s purpose, or the gospel will be robbed of its power and intent ... The good news of his [Jesus] triumph must be proclaimed in the political, economic, and social structures which are, admittedly, the results of man’s interaction, but which acquire a corporate personality and themselves become agents of oppression. These too must be *redeemed* by the liberating power of the gospel“ (Costas 1974b:69 – Meine Hervorhebungen).

¹⁵⁹ „Als von Menschen verwaltete Institution kann der Staat Probleme der Macht, der Habgier und des Neides vergrößern. Er kann aber auch diesen sündigen Bestrebungen Einhalt gebieten, wenn er sinnvoll organisiert und kontrolliert wird. Christen haben daher die Verantwortung, auf Regierungsstrukturen *hinzuwirken*, die der Gerechtigkeit dienen“ (ERKLÄRUNG VON OXFORD: Absatz 60 – Meine Hervorhebung). Die Erklärung von Oxford wurde von der INFEMIT getragen und ist zumindest teilweise ein radikales Dokument.

Der befreiungstheologische Heilsbegriff besagt, dass Heil in der Befreiung des Menschen aus Unterdrückung besteht. Die peruanische Bischofskonferenz 1971 hielt fest (Greinacher 1985d:32): „Die Erlösung durch Christus erschöpft sich nicht in der politischen Befreiung, sondern diese findet ihren Ort und ihre wahre Bedeutung in der totalen Befreiung, die in der Heiligen Schrift unermüdlich verkündet wird und die den Menschen zu seiner Würde als Kind Gottes bringt.“ Der traditionelle Erlösungsbegriff zeige Weltfluchttendenzen auf (Gutiérrez 1992:208) und müsse mit der Überzeugung ersetzt werden, dass der gerettet ist, der sich für Gott und den Nächsten öffnet (:207):

In dem Masse jedoch, in dem der Heilsuniversalismus auch als konkrete Möglichkeit sich mehr und mehr im Bewusstsein der Christen behaupten konnte und das Problem des Quantitativen an Brisanz verlor und gelöst wurde, kam es in der Frage der Erlösung zu einem qualitativen Sprung. Ein ganz neuer Gesichtspunkt tat sich auf. Denn die Behauptung des Heilsuniversalismus ist mehr als eine einfache Feststellung der Möglichkeit des Heils jenseits der Grenzen der sichtbaren Kirche. Auf der Suche nach Möglichkeiten, wie Erlösung umfassender gesehen werden könne, stiess man zum eigentlichen Kern der Frage vor: Der Mensch, der sich auf Gott und die anderen hin öffnet, ist gerettet, selbst wenn ihm diese Dinge nicht mit letzter Klarheit bewusst werden sollten. In der Gültigkeit dieser Feststellung besteht kein Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen.

Heil ist demzufolge nicht etwas, dass erst in Zukunft anbricht, sondern jeder, der sich für Gerechtigkeit einsetzt, hat jetzt schon Anteil am erlösenden Prozess der Weltgeschichte (:218-219):

Wenn wir also feststellen, der Mensch verwirkliche sich, indem er mittels seiner Arbeit die Schöpfungstaten Gottes fortführe, dann behaupten wir gleichzeitig, dass er in einem umfassenden Heilsprozess steht. Wer arbeitet und diese Welt verändert, wird mehr Mensch, trägt zur Gestaltung einer menschlichen Gesellschaft bei und – wirkt erlösend. Wer gegen eine Situation des Elends und der Ausbeutung kämpft und eine gerechte Gesellschaft aufbaut, hat ebenfalls teil an der Bewegung der Erlösung, die freilich erst noch auf dem Weg zur Vollendung ist. All dies heisst ganz konkret, dass der Aufbau der zeitlichen Stadt nicht eine einfache Etappe der ‚Humanisierung‘ oder ‚Präevangelisation‘ ist, wie man bis vor einigen Jahren in der Theologie sagte. Nein, er ist Teil des Heilsprozesses, der jeden Menschen und die gesamte menschliche Geschichte umfasst.

Radikale Theologen finden sowohl Lob als auch Kritik für das Heilsverständnis der Befreiungstheologie. Sugden (1983:15) begrüsst, dass die Befreiungstheologie die Liebe zu den Armen und das soziale Engagement in das Blickfeld gerückt hat. Escobar (2002:125) kritisiert, dass die Bedeutung der Menschlichkeit Jesu und der politischen Dimension seines Todes auf Kosten der Soteriologie geht: „Unacceptable ... are liberation Christologies that ove-

reemphasize the political dimension of the death of Jesus at the expense of its soteriological significance.“ Insgesamt überwiegt die radikale Kritik am befreiungstheologischen Heilsverständnis. Einzelne Aspekte werden als Herausforderung an das als zu individuell empfundene evangelikale Heilsverständnis aufgenommen. Von einer Übernahme des Heilsbegriffs der Befreiungstheologie durch die RE kann aber nicht die Rede sein.

Orlando Costas hat sich aus radikaler Perspektive am ausführlichsten mit der Theologie der Befreiung befasst.¹⁶⁰ In seinem 1982 erschienen Werk *Christ Outside The Gate* behandelt er zuerst die von der Befreiungstheologie aufgeworfenen Fragen. Dazu gehört erstens die Frage nach der Dominanz des Politischen (Costas 1982:128-129). Costas bemängelt, dass in der Befreiungstheologie zu einseitig von politischer und sozio-ökonomischer Befreiung die Rede ist, aber kaum von persönlichem Heil (:129): „Can there be true liberation in history if persons are not transformed? Is a new social order possible without new persons? From a biblical perspective the answer is No, and most liberation theologians would concur. Some, however, put so much stress on the primacy of the political that they diminish the importance of personal transformation in the process of liberation.“

Zweitens bringt die Befreiungstheologie die Frage nach der Natur des Menschen auf (:129-130), die Costas für zu optimistisch hält: „Most Latin American liberation theologians reveal a too optimistic view of human nature ... men and women have the moral capacity to cooperate with God in the construction of the kingdom by shaking off the bondage of oppression, enabling others to do likewise and building a just society. It is questionable whether such an optimistic view of human nature can be reconciled with the biblical witness, for the Bible understands alienation not only as a rupture of human relations (injustice), but also as rebellion against God (ungodliness).“

Drittens besteht die Frage nach der Bibel (:130-131). Costas klagt darüber, dass die Rolle der Bibel in der Befreiungstheologie unklar ist (:130): „To say that theology is reflection on praxis in the light of the Word is to make the Bible a reference point, a fundamental referent to be sure, but *only* a reference ... If Scripture is but a testing source of historical praxis, where do Christians get their theory of right action (orthopraxis)? At first it would appear that it is derived out of life itself. Yet, by historical Christian praxis, liberation theology does not mean any kind of action but, rather, a politically transforming (revolutionary) one.“¹⁶¹ Insbe-

¹⁶⁰ Siehe dazu auch Padilla 1978d:429-430, der im Wesentlichen mit Costas übereinstimmt.

¹⁶¹ Hervorhebung im Original

sondere die Überbewertung der marxistischen Gesellschaftsanalyse gegenüber der Bibel wird von Costas beklagt (:130-131): „The praxeological problem with liberation theology is not that it has benefited from Marxist analysis in its attempt to understand Latin American reality but, rather, that it has given Marxian thought a privileged place in its theory of praxis while denying a similar place to the Bible.“

Diesen drei Fragen folgen drei Herausforderungen, welche die Befreiungstheologie mit sich bringt (:131). Erstens fragt Costas, was die Orthodoxie ohne die Orthopraxis bringt (:131): „Liberation theology challenges those who insist on the priority and normativeness of Scripture in theology and do not make a similar insistence on personal and social transformation as part of the proclamation and teaching of the Word. What is the value of a high view of the Bible if it does not lead to transformed lives, renewed communities, and liberated institutions? Or, what is the theological validity of right doctrine (orthodoxy) without correct practice (orthopraxis)?“ Zweitens stellt Costas fest, dass die Dynamik der Befreiungstheologie ein Protest gegen die Sterilität akademischer Theologie ist (:131): „Liberation theology is a protest against the sterility of academic theology. Hence it challenges academic theologians to come down from their ivory towers and do their theology from the perspective of the losers rather than the winners of history. In so doing, liberation theology rebukes the tendency in academic theology toward repetition, and challenges it to become a creative enterprise by putting its resources at the service of the oppressed.“ Drittens sieht Costas durch die Befreiungstheologie die ethische Impotenz der Kirche in einer ungerechten Welt demaskiert (:131): „Liberation theology challenges the institutional church by unmasking its ethical impotence in an unjust world. It calls the church, not only in Latin America but around the world, to a radical conversion to God who takes sides with the poor, the powerless, and the oppressed, and challenges it, consequently, to make a preferential option for their integral liberation.“

Schon früher, 1974, befasste sich Costas in seinem Werk *The Church and its Mission* mit der Befreiungstheologie. Auch dort findet sich nebst positiven Herausforderungen eine klare Kritik am befreiungstheologischen Konzept (1974b:251-263): Die Befreiungstheologie fusst auf einer falschen Christologie, der Mensch steht im Zentrum der Theologie, der sich ergebende Universalismus ist nicht in Übereinstimmung mit der biblischen Lehre vom Gericht,

und die Eschatologie fusst nicht auf der Auferstehung Christi, sondern auf seiner Inkarnation, was zu einer vagen Zukunftshoffnung führt.¹⁶²

Aus der Beschäftigung der RE mit der Befreiungstheologie geht hervor, dass manche ihrer praktischen Anwendungen (Vorrang der Armen, Befreiung von Ausbeutung) in der radikalen Missionspraxis übernommen wurden. Die grundsätzliche Konzeption, wonach Heil im geschichtlichen Prozess der Befreiung besteht, wird in der von der Befreiungstheologie vorgebrachten Schärfe aber nicht übernommen. Ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Heilsverständnis der Befreiungstheologie und dem radikalen Evangelikalismus besteht darin, dass Befreiungstheologen den traditionellen Erlösungsbegriff durch einen geschichtsbedingten Heilsbegriff *ersetzen*, während die RE ihn erweitern, in dem sie ihm die geschichtliche Dimension *hinzufügen*.

Das ökumenische Heilsverständnis ist eine Weiterführung der befreiungstheologischen Konzeption und hat als ihren Brennpunkt die Forderung nach Gerechtigkeit für die Menschen und Freiheit für die Völker. Heil bedeutet Friede in Vietnam oder Nordirland. Das Eintreten für das Heil wird zum politischen Kampf, durch den der Mensch Anteil am Erlösungswerk Gottes hat. Das ökumenische Heilsverständnis widerspiegelt sich treffend im Bericht der Sektion II „Heil und soziale Gerechtigkeit“ an der Weltmissionskonferenz in Bangkok 1973 (in Beyerhaus 1973:208):

In dem umfassenden Heilsbegriff erkennen wir vier soziale Dimensionen des Erlösungswerkes: 1. Das Heil wirkt im Kampf um wirtschaftliche Gerechtigkeit gegen die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen. 2. Das Heil wirkt im Kampf um die Menschenwürde gegen politische Unterdrückung durch Mitmenschen. 3. Das Heil wirkt im Kampf um Solidarität gegen die Entfremdung der Menschen. 4. Das Heil wirkt im Kampf um die Hoffnung gegen die Verzweiflung im Leben des Einzelnen.¹⁶³

¹⁶² Siehe dazu auch 3.5.5

¹⁶³ Diese Formulierung des Heilsverständnisses geht auf Jürgen Moltmann zurück (Cochlovius 1984:60-61). Die Resonanz der politischen Theologie Moltmanns in der Zwei-Drittel-Welt könnte einer der Faktoren für die breite Aufnahme radikalen evangelikalen Denkens unter den evangelikalen Theologen der Zwei-Drittel-Welt sein. Zur Definition des Heils in Bangkok siehe Beyerhaus 1973:207. Ich beziehe mich in dieser Arbeit auf das ökumenische Heilsverständnis von Bangkok, weil es dieses Heilsverständnis war, auf das die Evangelikalen sowie ihre radikalen Vertreter in den 1970er und 1980er Jahren geantwortet haben. Heute hat sich das ökumenische Heilsverständnis, nicht zuletzt durch den aktiven Beitrag der Evangelikalen und der Pfingstkirchen, stärker zu einem aus evangelikaler Sicht biblischen Verständnis gewandelt. So heisst es im Vorbereitungspapier Nr. 1 auf die ökumenische Konferenz für Weltmission und Evangelisation in Athen 2005 (Mission und Evangelisation in Einheit:Einleitung): „’Mission’ hat eine ganzheitliche Bedeutung: die Verkündigung und das

Die RE sind vom ökumenischen Heilsverständnis gleichermaßen fasziniert und irritiert. Es kann nicht übersehen werden, dass der von den RE eingebrachte holistische Missionsbegriff in die evangelikale Missionstheorie ökumenisch gefärbt ist. Costas (1982:26-30; 1974b:276-301) bezieht sich über weite Strecken bejahend auf das Heilsverständnis in Bangkok und kritisiert Leute wie Harold Lindell und Peter Beyerhaus für ihre ablehnende Haltung gegenüber dem ökumenischen Heilsbegriff.¹⁶⁴ Costas (1974b:300) bemerkt, dass Bangkok „marked a step toward wholeness in mission. It focused on a gospel that proclaims an all-comprehensive salvation, which liberates man not only from his inner struggles but from his outward collective struggles as well.“ Wenn man aber bedenkt, dass der Artikel 5 der LV eine direkte Antwort auf Bangkok 1973 ist, und dass die RE sich ungebrochen bejahend auf die LV berufen, wird deutlich, dass die radikalen Vertreter dem ökumenischen Heilsverständnis insgesamt kritisch gegenüber stehen.

3.3.4 Der Sündenbegriff

Der radikale Sündenbegriff hat über weite Strecken Gemeinsamkeiten mit der klassischen evangelikalen Auffassung, enthält aber auch Elemente, die von anderen theologischen Strömungen gespiesen werden. Ähnlich wie im Heilsbegriff wird am klassischen Verständnis festgehalten, dieses jedoch zu einer die ganze Lebenswirklichkeit umfassenden Sicht erweitert. Es kann von drei sich ergänzenden Aspekten des radikalen Sündenbegriffs die Rede sein:

Miteinanderteilen der Frohen Botschaft des Evangeliums durch Wort (*kerygma*), Tat (*diakonia*), Gebet und Gottesdienst (*leiturgia*) und das alltägliche Zeugnis des christlichen Lebens (*martyria*); Lehre als Aufbau und Stärkung der Menschen in ihrer Beziehung zu Gott und zueinander und Heilung als Ganzheit und Versöhnung zu *koinonia* – Gemeinschaft mit Gott, Gemeinschaft mit Menschen und Gemeinschaft mit der Schöpfung als Ganzer ... ‚Evangelisation‘ schliesst diese verschiedenen Dimensionen der Mission nicht aus, doch der Schwerpunkt liegt hier auf der ausdrücklichen und absichtsvollen Bezeugung des Evangeliums, darunter die Einladung zur persönlichen Umkehr zu einem neuen Leben in Christus und zur Nachfolge“ (Hervorhebungen im Original). Der Einfluss der Evangelikalen im Allgemeinen und der RE im Besonderen auf die neuere Entwicklung der ökumenischen Missionstheologie kann hier nur angedeutet werden.

¹⁶⁴ Beyerhaus (1996:230) bringt eine dreifache Kritik am ökumenischen Heilsverständnis vor: Was den Inhalt des Heils betrifft, wird dieses nicht soteriologisch, sondern soziologisch definiert. Was die Heilsvermittlung angeht, geschieht sie nicht durch die Predigt der Kirche, sondern durch revolutionäre Bewegung. Was die Heilsaneignung betrifft, geschieht sie nicht durch Glauben, sondern wird selbst verwirklicht durch politisches Handeln.

Sünde ist, erstens, persönlich. Sie ist ihrem Wesen nach Ungehorsam und Auflehnung gegen Gott (Costas 1982:22). Die Sünde zieht den gerechten Zorn Gottes nach sich und führt zur ewigen Trennung des Sünders von Gott. Die Tatsache der Sünde führt zur Verlorenheit des Menschen und bringt die Notwendigkeit rettenden Glaubens an Jesus Christus mit sich, in dem allein das Heil zu finden ist (:22). Es fällt auf, dass die RE den sozialen und strukturellen Aspekt der Sünde in den Vordergrund stellen. Das bedeutet nicht, dass sie den biblischen Sündenbegriff abschwächen. Er wird im Vergleich mit der herkömmlichen evangelikalen Sicht sogar verschärft. Die Tatsache, dass der persönliche Aspekt der Sünde wenig Erörterung im radikalen Schriftgut findet, liegt am Umstand, dass dieser Aspekt von der evangelikalen Bewegung in grosser Breite behandelt worden ist. Die RE setzen die Tatsache persönlicher Sünde und die sich daraus ergebende Notwendigkeit der Umkehr zu Gott zur Rettung aus der Verlorenheit voraus.

Sünde ist, zweitens, sozial. Valentine (1974:63) betont, dass Sünde sowohl persönlich als auch sozial ist. Zu den sozialen Sünden zählt er Umweltzerstörung, Militarismus, weisser Rassismus, Sexismus, Armut, Kriminalität, Ausbeutung von Konsumenten, Inflation, Arbeitslosigkeit und Überbevölkerung. Escobar (1974a:401) führte in seinem Referat „Evangelisation und die Suche des Menschen nach Freiheit“ in Lausanne 1974 aus, dass die Sünde eine Wirklichkeit ist, welche die gesamte menschliche Existenz betrifft: „Die Sündhaftigkeit zieht sich wie ein roter Faden durch jeden Lebensbereich des Menschen als Individuum und als Mitglied des Menschengeschlechts hindurch. Die Sünde ist sowohl im intellektuellen als auch im physischen und sozialen Bereich des Menschen und der Beziehung der Menschen untereinander gegenwärtig.“ Aufgrund dieser alles durchdringenden Macht der Sünde fordert Escobar einen ganzheitlichen Ansatz für die Evangelisation (:401): „Die Erlösung Gottes schafft einen neuen Menschen in jedem Lebensbereich und übt auf diese Weise auch Einfluss auf sein Leben und sein Verhältnis zu anderen aus. Es muss darauf hingewiesen werden, dass das Bestreben, nur eine geistige Befriedigung gegenüber Gottes Handeln im Menschen hervorzurufen oder nur den sozialen und physischen Bereich der Erlösung Gottes zu betonen, beides Häresien sind, die darum von Evangelikalen auch als solche abgelehnt werden sollten.“ Costas (1982:23) streicht heraus, dass sich soziale Sünden meistens im Kontext von Ungerechtigkeit ergeben: „Sin, then, is every unjust act – every lack of consideration for the well-being of one’s neighbor, every insult to human dignity, every act of violence done by one to someone else.“

Die RE üben harsche Kritik am Sündenbegriff der Evangelikalen und brandmarken ihn als individualistisch. Evangelikale „seem to have an inadequate theology of sin. We have dwelled so long on the gross sins of individuals that we have very little understanding of the corporate nature of sin“ (Pannell 1974:47). Scott (1997:145-146) klagt, die Evangelikalen predigten hauptsächlich eine individualistische Erlösungsbotschaft, die sich ausschliesslich auf die persönlichen Sünden konzentrierte und die sozialen Sünden ignorierte. Aus dem Empfinden heraus, dass der evangelikale Sündenbegriff ergänzungsbedürftig ist, betonen radikale Theologen stark den sozialen und strukturellen Aspekt der Sünde.

Sünde ist, drittens, strukturell. In diesem Zusammenhang wird vom institutionalisierten Bösen gesprochen. Die Rede von der strukturellen Sünde bzw. dem institutionalisierten Bösen will sagen, dass die Sünde des Menschen sämtliche gesellschaftliche Strukturen wie den wirtschaftlichen Handel oder das Konsumverhalten und sämtliche Institutionen wie die Politik oder das Recht durchdringt. Der Übergang von den sozialen Sünden zu den strukturellen wird dabei fließend gedacht. Eine der ersten radikalen Verlautbarungen zu strukturellen Sünden ist die von René Padilla und Ronald Sider herausgegebene „Chicago Declaration of Evangelical Social Concern“. Sider (1974:30) hält es für sehr wichtig, dass in der Chicago Declaration Evangelisation und soziale Verantwortung als untrennbar und persönliche und strukturelle Sünde als gleichermassen abscheulich für Gott bezeichnet werden. In der Deklaration heisst es (Sider 1974:1-2):

As evangelical Christians committed to the Lord Jesus Christ and the full authority of the Word of God, we affirm that God lays total claim upon the lives of his people. We cannot, therefore, separate our lives in Christ from the situation in which God has placed us in the United States and the world ... We acknowledge that God requires love. But we have not demonstrated the love of God to those suffering social abuses. We acknowledge that God requires justice. But we have not proclaimed or demonstrated his justice to an unjust American society. Although the Lord calls us to defend the social and economic rights of the poor and oppressed, we have mostly remained silent. We deplore the historic involvement of the church in America with racism and the conspicuous responsibility of the evangelical community for perpetuating the personal attitudes and institutional structures that have divided the body of Christ along color lines. Further, we have failed to condemn the exploitation of racism at home and abroad by our economic system. We affirm that God abounds in mercy and that he forgives all who repent and turn from their sins. So we call our fellow evangelical Christians to demonstrate repentance in a Christian discipleship that confronts the social and political injustice of our nation.

Ronald Sider (1997c:109-121) befasst sich in seinem Hauptwerk *Rich Christians in an Age of Hunger* ausführlich mit dem Problem der sozialen und strukturellen Sünde. Er beklagt die

einseitige Betonung der Evangelikalen des persönlichen Aspekts der Sünde (:110): „Neglect of the biblical teaching on structural injustice or institutional evil is one of the most deadly omissions in many parts of the church today. Christians frequently restrict ethics to a narrow class of ‚personal‘ sin.“ Sider betont, dass die Bibel sowohl persönliche als auch strukturelle Sünde verurteilt (:110): „In the twentieth century, evangelicals have become imbalanced in their stand against sin, expressing concern and moral outrage about individual sinful acts while ignoring, perhaps even participating in, evil social structures. But the Bible condemns both.“

Sider entwickelt den radikalen Sündenbegriff in einem ersten Schritt vom Alten Testament her. Von den Propheten Israels her zeigt er auf, dass Gott sowohl die persönliche Sünde des einzelnen als auch die strukturelle Ausbeutung der Armen verurteilt (:111). Gott hasst ungerechte Gerichtsbarkeit. Eine Rechtsprechung, die das Recht des Armen beugt, ist ein klassischer Fall von institutionalisiertem Bösem und ein Gräuelfür Gott (:112-113). Sider streicht heraus, was das für die Nachfolge bedeutet (:112): „Voting for a racist because he is a racist and sleeping with your neighbor’s wife are both sinful. Silent participation in a company that carelessly pollutes the environment and thus imposes heavy costs on others and destroying your own lungs with tobacco are both sinful.“ Nicht nur persönlich begangene Sünden machen den Menschen schuldig vor Gott, sondern auch die Teilnahme an strukturellen Prozessen, die ungerecht sind (:114): „If we are members of a privileged group that profits from structural evil, and if we have at least some understanding of the evil yet fail to do what God wants us to do to change things, we stand guilty before God.“

In einem zweiten Schritt beleuchtet Sider das Problem der strukturellen Sünde vom Neuen Testament her (1997c:117-118; 1995:162-164).¹⁶⁵ Er erblickt im neutestamentlichen Wort „Kosmos“ die Vorstellung des strukturellen Bösen (1995:162):

Im Neuen Testament vermittelt das Wort ‚Kosmos‘ (Welt) häufig die Vorstellung von strukturell Bösem. Im griechischen Denken bezieht sich ‚Kosmos‘ auf die Strukturen des bürgerlichen Lebens, besonders auf das Modell des griechischen Stadtstaates, das man im wesentlichen als gut ansah. Doch die Schreiber der biblischen Schriften wussten, dass die Sünde in die Strukturen und Massstäbe der Gesellschaft eingedrungen war und sie verzerrt hatte. Darum benutzt das Neue Testament häufig den Ausdruck ‚Kosmos‘, um damit ‚die menschliche Gesellschaft insoweit, als sie nach falschen Prinzipien organisiert ist‘ zu bezeichnen (nach C.H. Dodd).

¹⁶⁵ Sider 1997c:117-118 ist weit gehend identisch mit Sider 1995:162-164.

Strukturelle Sünde ist nicht nur eine Folge der persönlichen und sozialen Sünden der Menschen. Hinter der strukturellen Sünde steht ein kosmischer Kampf, denn „hinter den verzerrten sozialen Strukturen unserer Welt existieren nach Paulus gefallene übernatürliche Mächte, die unter der unmittelbaren Herrschaft Satans stehen“ (:163). Die Verbindung von struktureller Sünde und gefallenen Mächten stellt Sider aufgrund von Eph 2,1-2; 6,12 her.¹⁶⁶ Sider ist überzeugt, dass die übernatürlichen Mächte bestrebt sind, „die gesellschaftlichen Systeme, die wir als soziale Wesen brauchen, um im Leben zurechtzukommen, zu entstellen und kaputtzumachen. Sie verführen uns zu vielen falschen Entscheidungen, die dann schlechte Systeme schaffen ... Solche dämonischen Mächte prägen heute unsere Welt. Das Böse ist viel komplexer als falsche individuelle Entscheidungen“ (:163).

Der radikale Sündenbegriff weist sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede mit dem klassischen evangelikalen Sündenbegriff einerseits und dem Sündenbegriff der Befreiungstheologie andererseits auf. Mit dem evangelikalen Sündenbegriff gemeinsam hat das radikale Sündenverständnis die Betonung persönlicher Sünde, die Schuld vor Gott ist und von Gott trennt. Das Festhalten an diesem persönlichen Aspekt der Sünde führt zur Notwendigkeit persönlichen Heils, das durch den Glauben an Christus erfahrbar ist. Dieser zentrale Satz evangelikaler Soteriologie ist auch der radikalen Prägung eigen. Mit dem Sündenbegriff der Befreiungstheologie und des Social Gospel hat das radikale Sündenverständnis gemein, dass Sünde auch eine soziale und strukturelle Realität ist.¹⁶⁷

Schnabel (1993:80) hat auf die Gefahr hingewiesen, dass die Rede von struktureller Sünde die Rede von strukturellem Heil mit sich bringen kann. Es besteht die Gefahr, „mit dem Begriff des Reiches Gottes den Begriff der Sünde strukturell zu definieren und dann von strukturellem Heil zu sprechen.“ Das könne dazu führen, dass die soteriologische Bedeutung des Kreuzes zugunsten der Rede von befreiendem Heil aus Unterdrückungssituationen in den Hintergrund gedrängt wird. Dass diese Gefahr real ist, beweist sowohl die Befreiungstheologie als auch die ökumenische Theologie. Solange die RE aber an dem persönlichen Aspekt der Sünde und der damit verbundenen Notwendigkeit persönlicher Vergebung durch Chris-

¹⁶⁶ Zur näheren Begründung der Verbindung zwischen bösen Mächten und gesellschaftlichen Strukturen siehe Padilla 1977b:199-202;209-210; Stott 1986:233; Foster 2002:27;150-153. Eine ausführliche Begründung findet sich bei Cullmann 1961:37-87.

¹⁶⁷ Zum Sündenbegriff der Befreiungstheologie siehe Gutiérrez 1992:208-240; Cochlovius 1984:93-97; Greinacher 1985a:47. Zum Sündenbegriff im Social Gospel siehe Rauschenbusch 1997:39-61;182.

tus festhalten, ist nicht damit zu rechnen, dass der soteriologische Aspekt strukturell aufgelöst wird. So gesehen kann gesagt werden, dass der radikale Sündenbegriff eine Erweiterung und mit ihr eine Verschärfung des klassischen evangelikalen Sündenbegriffs ist, von dem wesentliche Impulse zur Heiligung auf dem Gebiet der Sozialethik ausgehen, denn dort, wo Sünde auch in ihrer sozialen und strukturellen Dimension erkannt wird, werden Kräfte für den Kampf gegen die Sünde in ihrem ganzen Bedeutungsspektrum freigesetzt.

3.3.5 Die Bekehrung

Wenn Sünde persönlich, sozial und strukturell ist, dann bedeutet die Bekehrung die Abwendung von allen diesen Aspekten der Sünde. Aus radikaler Sicht besteht ein Problem der evangelistischen Bemühungen der Evangelikalen darin, „dass man mit einer biblisch unzureichenden Sicht von Sünde gearbeitet hat, indem man nur ihre persönliche Seite betonte. Konsequenterweise hat man dadurch auch mit einem biblisch nicht adäquaten Verständnis von Busse und Bekehrung gearbeitet, bei dem es nur um die Abkehr von persönlicher Sünde und die Wiederherstellung einer vertikalen Beziehung zu Gott ging“ (Sider 1995:109). Der radikale Bekehrungsbegriff erhebt den Anspruch, umfassender zu sein und damit der Botschaft der Bibel mehr zu entsprechen, als der individualistisch gefärbte Bekehrungsbegriff der Evangelikalen im Allgemeinen. Der radikale Bekehrungsbegriff lässt sich in drei Sätzen zusammenfassen:

Erstens ist Sünde sowohl persönlich als auch sozial, und deshalb schliesst die Bekehrung die Abkehr von persönlicher und sozialer Sünde ein. Eine Bekehrung ist immer geschichtlich konkret. Costas (1974b:75-76) sagt von der Bekehrung: „This change must take place in the light of man’s concrete historical situation. For man’s sin takes place not in the abstract, but in concrete social situations. Accordingly, the call to repentance and faith must have direct relation to these situations ... And not only must it confront them with their vital situation; it must call them to break with that situation and commit their lives unconditionally to Christ.“ Die Bekehrung ist zwar eine persönliche Sache, aber sie ist deswegen keine Privatangelegenheit. Es gibt keine neutrale Zone, was die Bekehrung betrifft, sie schliesst die ganze Lebenswirklichkeit ein (Wallis 1983:27-29) und muss sich in der Abkehr von sozialen Sünden bewahrheiten (:56). Die für diesen Satz notwendige Begründung finden die RE hauptsächlich im Alten Testament, wo die Propheten die Sünde Israels in ihrem ganzen Bedeutungsspektrum anprangern, aber auch in neutestamentlichen Begebenheiten wie etwa der Bekehrung des Zollbeamten Zachäus (Sider 1995:89).

Zweitens wird dadurch, dass die Bekehrung die Abkehr von sozialen Sünden einschliesst, die soziale Verantwortung des Christen begründet.¹⁶⁸ Die Bekehrung schliesst nicht nur die Abkehr von der persönlichen Sünde und die Hinwendung zu Gott ein, sondern auch die Abkehr von sozialen Sünden und die Hingabe an die Welt in Dienst und Liebe: „Conversion constitutes a break with society and a new relationship. It places believers in a dialectical relationship with their environment. Society becomes penultimate in their scale of values but is given top priority in their Christian vocation. Free from its absorbing power, believers can give themselves to its service“ (Costas 1989:116). Eine echte Bekehrung kann nicht anders als zur Hinwendung an die Welt und zum Wahrnehmen sozialer Verantwortung führen: „Wenn wir biblische Busse richtig verstehen und praktizieren, dann schaffen wir eine wichtige, untrennbare Verbindung zwischen Bekehrung und christlicher sozialer Verantwortung. Biblische Busse schliesst die Abkehr von aller Sünde ein – einschliesslich sozialer Ungerechtigkeit“ (Sider 1995:109).

Die Bekehrung entspricht einer Bewegung aus der privaten Existenz hinaus zu einem öffentlichen Bewusstsein (Wallis 1983:30) und führt zum Glauben an einen Gott, der persönlich ist, aber nie privat. Die Bibel „reveals a very public God. But in an age of private spiritualities, the voice of a public God can scarcely be heard. Private religion avoids the public consequences of faith. In particular, affluent countries and churches breed private disciples, perhaps because the application of faith to public life could become quickly challenging and troubling“ (Wallis 2005:31). Die Wahrheit, dass Gott persönlich, aber nie privat ist, muss unbedingt aufrecht erhalten werden, ansonsten wird der Glaube zu einer blossen Philosophie auf der einen und zu einer verengenden Religion auf der anderen Seite, die in eine „kulturelle“ Religion degeneriert (:34-35):

If God is not personal, there is little meaning to faith. It merely becomes a philosophy or a set of teachings from religious figures who died long ago. Without a personal God, there is no personal dimension of belief. There is no relationship to God, no redemption, salvation, grace, or forgiveness. There is no spiritual transformation without a personal God, and no power that can really change our lives beyond mere self-improvement. In today's world, there is one overriding and key distinction in all of the religion that is growing – a God who desires relationship with each person. Much of liberal religion has lost the experience of a personal God, and that is the primary reason why liberal Christianity is not growing ... However, that personal God is never pri-

¹⁶⁸ Zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden des radikalen Bekehrungsbegriffs mit der Bedeutung der Bekehrung in der Befreiungstheologie und im Social Gospel siehe Gutiérrez 1992:263-266; Cochlovius 1984:96; Rauschenbusch 1997:98-99.

vate. Restricting God to private space was the great heresy of twentieth-century American evangelicalism. Denying the public God is a denial of biblical faith itself, a rejection of the prophets, the apostles, and Jesus himself. Exclusively private faith degenerates into a narrow religion, excessively preoccupied with individual and sexual morality while almost oblivious to the biblical demands for public justice. In the end, private faith becomes a merely cultural religion providing the assurance of righteousness for people *just like us*.¹⁶⁹

Die Bekehrung ist ein Anfang, die durch immer tiefergehende Busse zu immer neuen Bekehrungen führt, die nicht nur das geistliche Leben betreffen, sondern auch die politische Haltung und das soziale Verhalten bestimmen (Costas 1989:118). Die Bekehrung muss sich insbesondere in der Zuwendung zu den Armen bewahrheiten.¹⁷⁰ Costas (1979:8-10) fasst den Zusammenhang zwischen Bekehrung und sozialer Verantwortung treffend zusammen:

The call to conversion is thus an invitation and a demand. It is an invitation to participate in the new humanity which God is realizing through Jesus Christ and the power of the Spirit. But it is also a demand for total commitment to God and neighbor. No half way is possible. One must repent, change his or her mind, abandon the old order of life, accept a new perspective on reality and adopt a new lifestyle ... Conversion is not a static, once-for-all, private event. To be sure, it has a profoundly personal dimension and marks a distinct moment in the history of the converted individual. But it is also an ongoing process. On certain occasions I have referred to my own conversion as a complex experience, encompassing a personal religious conversion to Christ, a cultural Conversion to Puerto Rico and Latin America and a sociopolitical conversion to the world, particularly the world of the poor. These conversion experiences are not divorced but are interrelated. Thus the conversion to Christ is foundational, the cultural a consequence of my new identity in Christ and the sociopolitical an outgrowth of my calling as a follower of the man Christ-Jesus, who identified himself with the destitute of the earth. Yet these interrelated experiences are not all the turnings which I will experience in the course of my spiritual pilgrimage. I live, therefore, in a sphere of continuous transformations.

Drittens müssen die Bekehrten in der sozialen Verantwortung unterwiesen werden, denn Bekehrte machen die Erneuerung der Gesellschaft zwar möglich, aber sie erneuern sie nicht automatisch (Yoder 1974:94-95). Die Bekehrung ist eine verwandelnde Kraft und als solche „von zentraler Bedeutung für die christliche soziale Verantwortlichkeit“ (Sider 1995:123). Sie bringt eine wiederhergestellte Beziehung zu Gott mit sich, sie schafft Freiheit von Schuld

¹⁶⁹ Hervorhebung im Original

¹⁷⁰ Die von Wallis gemachte Behauptung, „dass wir durch unsere Beziehung zu den Armen auf geheimnisvolle Weise zu Christus bekehrt werden“ (1995:223; vgl. 212-213) wird von den RE so nicht geteilt.

und Scham, sie vermittelt eine übernatürliche, den Egoismus überwindende Kraft, sie gibt ein starkes Gefühl von Würde und Wert, sie lässt durch die Begegnung mit dem gerechten Gott die Wichtigkeit des Kampfes gegen Ungerechtigkeit erkennen, und sie nimmt den Schrecken des Todes (:124-125). Es braucht spirituelle Transformation, damit soziale Transformation stattfinden kann: „There can be no significant social transformation without spiritual transformation. But the reverse is also true: there can be no real spiritual transformation that does not make itself visible in social transformation“ (Hughes und Bennett 1998:154). Nur durch den Heiligen Geist veränderte Männer und Frauen sind in der Lage, die Gesellschaft zu erneuern (Scott 1997:200; Escobar 200b:116-117; Sider 1997c:231).

So wichtig die Bekehrung für soziale Veränderung ist – Bekehrte verändern die Gesellschaft nicht automatisch. Sider (1995:189) streicht heraus, dass das grundlegende Problem der Menschheit die sündige Auflehnung gegen Gott ist. Wenn Drogenabhängige, Rassisten oder Unterdrücker sich bekehren, wird dadurch die Gesellschaft gebessert, denn neue Menschen schaffen bessere Gesellschaften. „Doch leider geschieht nichts Derartiges automatisch. Solange Christen nicht über die sozialen Auswirkungen des Evangeliums belehrt werden, werden sie in dieser Hinsicht auch keinen positiven Einfluss auf die Gesellschaft ausüben. Es ist naiver Unsinn zu glauben, dass neubekehrte Christen automatisch anfangen, soziale Ungerechtigkeit anzugreifen“ (:189-190).

Samuel (2001:139-140) spricht von drei Stufen der sozialen Veränderung am Beispiel der Armut, welche die Bekehrung mit sich bringt: Die erste Stufe besteht darin, dass die Bekehrung eine Veränderung des Lebensstils bewirkt. Trinker trinken nicht mehr und kümmern sich wieder um ihre Familien. Das bedeutet noch keine Überwindung der Armut an sich, befähigt aber, besser damit umzugehen. Die zweite Stufe ist die persönliche Überwindung der Armut. Sie ereignet sich dadurch, dass durch eine protestantische Arbeitsethik die Möglichkeit geschaffen wird, dass die Armen sich aus der Armut herausarbeiten können. Es gibt wenig Anzeichen dafür, dass dies automatisch geschieht. Die Kirche ist gefordert, diese Dinge zu thematisieren. Die dritte Stufe besteht in der strukturellen Überwindung der Armut durch entsprechende Gesetze. Diese Stufe kann nur durch gesellschaftliche Transformation erreicht werden, welche wieder persönliche Bekehrungen voraussetzt. In dieser Stufe ist Armut „virtually eradicated and people are lifted out of poverty through the development of a strong law-governed state with individual freedoms, property rights and civil social institutions“ (:140). Samuel will mit diesen drei Stufen aufzeigen, dass Bekehrte die Gesellschaft

nicht automatisch erneuern und dass Unterweisung und strukturelle Veränderungen für die Transformation nötig sind (:139).

Radikale Vertreter kritisieren den klassischen evangelikalen Bekehrungsbegriff als zu oberflächlich und zu kurz greifend. Ihre Kritik kann in drei Behauptungen zusammengefasst werden:

Erstens wird der individualistische Bekehrungsbegriff der sozialen Dimension der Sünde nicht gerecht. Costas (1974b:306-307) erkennt zwei unterschiedliche Perspektiven in der Kirche über das Wesen des Menschen. Die einen sehen die Welt durch die Augen des sogenannten Individuellen. Sie erblicken in der geistlichen Verderbtheit des Menschen das grösste Übel und wollen dem begegnen, indem sie sich vor allem um die geistlichen Bedürfnisse des Menschen kümmern. Die anderen erblicken im Menschen ein soziales Wesen, dessen Leben vor allem durch soziale und strukturelle Gegebenheiten bestimmt wird. Gottes Heil wird aus dieser Perspektive vor allem als soziale Grösse verstanden. Obschon Costas auch der zweiten Perspektive kritisch gegenüber steht (:308), richtet sich seine Kritik hauptsächlich an die individuelle Perspektive (:307): „That those who champion the cause of the individual have not understood the social reality of sin, they say, may be evidenced by the fact that individual conversion does not always lead to a more humane and just society. Too many people, in spite of their conversion, continue to engage in acts of exploitation and oppression against their neighbor, refuse to stand against injustice, and reflect little or no change in their lifestyle in society.“

Zweitens zielt die Evangelisation der Evangelikalen oft auf individuelle Bekehrungen ab und nicht auf die Umwandlung des Menschen und der Gesellschaft. Kirk (2000:68-69) bemängelt, dass das Ziel der Evangelisation oft zu eng definiert wird. Er stellt nicht in Abrede, dass ein hauptsächlichlicher Schwerpunkt in der Evangelisation darin besteht, die Menschen zu einer Reaktion auf Gottes Angebot der Vergebung zu bewegen. Das glaubensvolle Eingehen auf Gottes Angebot stelle aber nur einen Aspekt der Bekehrung dar. Die Bekehrung sei ein bestimmter Moment im Leben eines Menschen, in dem er sich von einem auf sich selbst gerichteten zu einem auf Gott zentrierten Leben wandle, sie sei aber auch eine fortschreitende Aktivität. Vor allem dürfe sie nicht mit der Wiedergeburt verwechselt werden (:68): „In some people’s understanding, conversion as an unrepeatabe, personal decision to ‚take Christ into one’s life’ is the main, if not the only, goal of evangelism. Such a view, however, confuses conversion with regeneration, human activity with God’s activity. Regeneration is certainly a single event in which God brings to birth an new nature within the person who trusts

Jesus Christ for salvation. Conversion, however, has both a beginning and many repetitions.“ Der Aufruf zur Bekehrung ziele auf mehr als den persönlichen Glauben des Menschen ab, erschliesse auch den Ruf in die Nachfolge Christi und die Wiederherstellung der verlorenen Herrlichkeit Gottes ein (:69): „The end of evangelism can be viewed from God’s point of view as the creation of a whole new life in the image of Jesus Christ (2Cor. 3:18) – the restoration of the glory lost as a result of sin (Rom. 3:23; Heb. 2:10) – or it can be viewed from the human perspective as following after Jesus Christ.“ Erst in der Nachfolge wird die Bekehrung geschichtlich konkret (:69): „Following in the way of Jesus Christ is an integral aspect of evangelism and proof of its authenticity. There is no inward event which is, as it were, some kind of transaction between the soul and God, which does not also have an outward and visible sign.“

Drittens führt die Separierung von Bekehrung und Heiligung zur Verneinung der ethischen Forderungen des Evangeliums und dadurch zu einer billigen Gnade. Costas (1979:10-12) sieht einen fließenden Übergang von der Bekehrung zur Heiligung. Er weist darauf hin, dass im Neuen Testament *epistrepho* nicht nur für die Hinwendung des Sünders zu Gott Verwendung findet, sondern auch auf Gläubige angewendet wird, die zurück in die rechte Beziehung zu Gott gerufen werden. Costas erblickt in der Heiligung die Fortsetzung und Vertiefung der Bekehrung. Er bemängelt, dass die Tendenz, Bekehrung und Heiligung voneinander zu trennen, manche Christen davon abhält, ihr Leben wirklich in Ordnung zu bringen (:11): „There does not seem to be any hard biblical or theological evidence for the neat, clear-cut distinction between conversion and sanctification that one finds in traditional Protestant Reformed theologies. On the contrary, sanctification seems to be implicit in conversion and conversion in sanctification. In fact, this tendency to separate conversion and sanctification may be blocking some contemporary Christians from coming to terms with the reality of their internal corruption and unbelief. It lets them hide comfortably behind an experience in the past.“ Costas gibt zu bedenken, dass die Echtheit der Bekehrung nur in einem konkret umgewandelten Leben ersichtlich ist (:11): „The Christians lose sight of the fact that one of the most crucial distinctives of the biblical doctrine of conversion is that it can be verified only in the concrete manifestation of a distinctive quality of life.“ Weiter beklagt er die Tendenz, die Rede von der Bekehrung zu vermeiden, was letztlich zur Preisgabe des Evangeliums selbst führt (:12). Gleichzeitig spricht er sich gegen ein Bekehrungsverständnis aus, das sich auf einen Moment der „Entscheidung“ konzentriert, ohne mit den ethischen Forderungen des Evangeliums verbunden zu sein (:11-12):

We see an evangelistic aggressiveness so geared to ‚the outsider‘ that it limits the call to conversion to an initial moment of decision, divorcing it from all ethical demands. In such a perspective, the important thing is to get people to decide for Christ, to feel sorry about their past sins and to let Jesus handle it all from now on. That approach enables women and men to enter the kingdom without undue ethical obstacles. It liberates the church from having to worry about the fact that it is constantly threatened by sin and evil. It runs the risk of adopting values, attitudes and behavioral patterns that are contrary to the gospel, thereby placing the church in a state of functional if not actual unbelief. In other words, that approach lets the church begin to treat the problem of atheism (denial of God) only in reference to those who are outside its fellowship – that is, as a problem of non-Christians and not as a reality that affects Christians as well. We know, however, that some of the greatest atheists in our day are not outside but inside the church. Those individuals deny with their actions faith in the God of the living, who demands love, truth and righteousness from those who confess his name and orders them to depart from idols, deceit and immorality.

Das radikale Bekehrungsverständnis hat die Kraft, einem erwecklichen Heiligungsverständnis in der evangelikalen Bewegung zum Durchbruch zu verhelfen, das sowohl persönlich als auch sozial ist. Ein solch umfassendes Bekehrungsverständnis ist in unserer globalisierten Welt mit ihren sozialen Verwerfungen eine unabdingbare Notwendigkeit und Voraussetzung für christliches soziales Engagement. Dieses radikale Heiligungsverständnis ist in der evangelikalen Theologie bisher nicht im Blickfeld.¹⁷¹

3.3.6 Ergebnis

Der Heilsbegriff, zusammen mit dem Reich-Gottes-Begriff, ist die Achillessehne der radikalen Theologie. Ein klarer, biblisch begründeter Heilsbegriff führt zu einem biblisch fundierten Evangelisations- und Missionsverständnis und von dort aus zu einer der Wahrheit der Schrift entsprechenden Praxis durch Wort und Tat. Wie Mission, Evangelisation und soziale Aktion zu denken und zu verwirklichen sind, entscheidet sich am Heilsbegriff.

Positiv zu vermerken ist der klare soteriologische Heilsbegriff der RE. Die Notwendigkeit des Heils durch Christus wird nicht bestritten. Es kann gesagt werden, dass der radikale Heilsbegriff und die aus ihm hervorgehende soziale Aktion der RE kein Verrat am Evangelium darstellt. Gerade weil die RE den Heilsbegriff unter erweiterten Gesichtspunkten sehen, ist es notwendig, dass seine Vertreter immer wieder den soteriologischen Aspekt des Heils in den Vordergrund stellen, was teilweise geschieht. Durch das Festhalten an der Notwendig-

¹⁷¹ Das zeigt sich etwa im Sammelband *Five Views on Sanctification* von Dieter, Hoekema u.a., in welchem verschiedene Ausprägungen evangelikalen Heiligungsverständnisses diskutiert werden. Das radikale Heiligungsverständnis mit seiner starken sozialemischen Betonung fehlt dabei gänzlich.

keit persönlichen Heils durch den Glauben an Christus erweist sich der radikale Heilsbegriff als genuin evangelikal.

Die Rede von verschiedenen Dimensionen des Heils birgt Chancen und Gefahren in sich. Der herkömmliche evangelikale Heilsbegriff ist zu eng und beschränkt sich auf die Rettung von Seelen. Die Rede von sich ergänzenden Dimensionen göttlichen Heils macht deutlich, dass mit dem biblischen Heil umfassende Wiederherstellung gemeint ist. Die Chancen des radikalen Heilsbegriffs liegen darin, dass er die Kraft hat, eine umfassende Schau des erlösenden Handelns Gottes zu schaffen, das für Gegenwart und Zukunft relevant ist. Wer dem Heil verschiedene Dimensionen zuschreibt, wird Erlösung nicht als Flucht aus der Gegenwart definieren, sondern als Gottes wiederherstellendes Handeln, an dem die Kirche Teil hat. Es kann gesagt werden, dass der radikale Heilsbegriff eine notwendige Erweiterung des klassischen evangelikalen Heilsbegriffs ist. Während im klassischen Heilsbegriff die Erlösung des Menschen im Zentrum steht, ist im radikalen Heilsbegriff die Schöpfung im theologischen Fokus. Der klassische Heilsbegriff ist individueller, der radikale Heilsbegriff ganzheitlicher Natur. Dem entsprechend wird im klassischen Heilsbegriff Heil vor allem als Herausrettung aus der Welt verstanden, während es im radikalen Heilsbegriff um die Wiederherstellung der Schöpfung geht.

Die Gefahr des radikalen Heilsbegriffs liegt in seiner Undeutlichkeit. Es müsste die Frage nach der zutreffenden Terminologie beantwortet werden. Welcher biblische Begriff eignet sich am besten um von Heil in umfassendem Sinn zu reden? Ist es der alttestamentliche Schalom-Begriff? Hier ist zu bedenken, dass Schalom im Alten Testament zwar eine umfassende Bedeutung hat, aber dass es Schalom nur in Verbindung mit persönlichem Glauben an Gott gibt. Die Gottlosen haben kein Schalom (Jes 57,21). Und im Neuen Testament wird der alttestamentliche Schalom-Begriff auf den Frieden mit Gott durch Christus bezogen (Röm 5,1; Eph 2,14). Eignet sich der alttestamentliche Gerechtigkeits-Begriff zur Umschreibung der umfassenden Wiederherstellung, auf die Gott hinwirkt? Im Alten Testament begründet der Knecht Jahwes zwar Gerechtigkeit auf der Erde (Jes 42,4), aber zugleich wird diese Mission der Gerechtigkeit im Alten (Jes 53,4-12) und im Neuen Testament (Röm 3,21-25; 5,1) soteriologisch gedeutet. Oder eignet sich der Erlösungs-Begriff zur Umschreibung des wiederherstellenden Wirkens Gottes? Hier ist daran zu denken, dass der Begriff „Erlösung“ (*apolytroxis*) im Neuen Testament eine engere Bedeutung hat als im heutigen evangelikalen Sprachgebrauch. *Apolytroxis* beschreibt den Loskauf des Sünders durch Christus von der Sünde. Paulus verwendet zwar in Eph 1,7 *apolytroxis* als Überbegriff für die von Christus

gewirkte Erlösung, aber auch hier steht der soteriologische Aspekt im Vordergrund. Oder muss von Heil als Befreiung die Rede sein? Paulus redet davon, dass die Schöpfung zur Freiheit der Kinder Gott befreit (*eleutheroo*) wird (Röm 8,21). Ist sich Erlösung als Befreiung zu denken? Im Neuen Testament wird der Begriff vor allem auf die Freiheit von Sünde angewendet (Röm 6,18.22) und auf die Freiheit durch Christus (Joh 8,32.36; Gal 5,1).

Einige radikale Vertreter verwenden den Heilsbegriff so breit, dass seine Bedeutung verflacht. Wenn von befreienden politischen Vorgängen als „Heilsereignissen“ (Wallis 1995:309-311) und von Heil als völliger „Vermenschlichung“ (Padilla 1974:147) die Rede ist, richtet man eine Begriffsverwirrung an.

Eine Möglichkeit besteht darin, den Begriff „Heil“ bzw. „Erlösung“ nur auf das anzuwenden, was wir durch den rettenden Glauben an Christus empfangen und was bei der Neuschaffung von Himmel und Erde geschehen wird, wie Sider das tut (1995:231). Die allgemeine Rede vom Heil bei Wallis und Padilla bringt mindestens zwei Nachteile mit sich: Erstens ist der Begriff so unscharf, dass er auf fast alles angewendet werden kann. Wenn eine Verbesserung sozialer Zustände ein Heilsereignis ist, könnten dann nicht auch Nicht-Christen Heil bzw. Erlösung bringen? Zweitens besteht die Gefahr, dass der Heilsbegriff seiner soteriologischen Bedeutung entleert wird oder die Bedeutung rettenden Glaubens in den Hintergrund tritt. Es entsteht der Eindruck, dass sich Heil in der Erlösung von misslichen Umständen erschöpft und das wäre das Ende einer biblischen Missionstheologie. Es müsste sichergestellt werden, dass von Heil nur im Zusammenhang mit rettendem Glauben an Christus, den Auswirkungen dieses Glaubens in der Kirche und schliesslich der Neuschöpfung die Rede ist. Wenn man diese Unterscheidung vornimmt, könnte man die Umwandlung zwischenmenschlicher Beziehungen in der Gemeinde als soziale Dimension des Heils bezeichnen, man müsste gleichzeitig Veränderungen in der Gesellschaft aber nicht Heil, sondern soziale Gerechtigkeit nennen.

Eine andere Möglichkeit ist, den Heilsbegriff als Überbegriff für persönliche Rettung, Transformation und soziale Gerechtigkeit zu verwenden, wie Samuel und Sugden das tun (Samuel und Sugden 1987e:141-142). Wählt man diesen Weg, dann muss Heil qualifiziert werden. So müsste von der soteriologischen, sozialen, ekklesiologischen und eschatologischen Dimension von Heil die Rede sein, und es müsste im jeweiligen Zusammenhang ersichtlich sein, welche Dimension im Vordergrund steht. Wenn Heil vor allem Wiederherstellung meint, dann ist ein solcher Wortgebrauch biblisch zulässig und geeignet, dem umfassenden wiederherstellenden Wirken Gottes terminologisch gerecht zu werden. Solange die soterio-

logische Dimension ihre eigenständige, anthropozentrische Bedeutung behält und klar ist, dass nur im Rahmen dieser Dimension von Glauben, Busse und Vergebung die Rede sein kann, ist keine Auflösung des biblischen Heilsbegriffs im radikalen Evangelikalismus zu befürchten.

3.4 Mission und Evangelisation

Vom Reich-Gottes-Verständnis lässt sich eine direkte Linie zum Heilsbegriff und von dort aus zum radikalen Missionsverständnis ziehen. Die RE definieren das Reich Gottes als umfassendes Geschehen, das dort Gestalt annimmt, wo sich bestehende Verhältnisse zum Guten verändern. Die Umwandlung bestehender Verhältnisse wird von manchen als Heilserfahrung bezeichnet. Aus diesem umfassenden Heilsbegriff ergibt sich das umfassende Missionsverständnis des radikalen Evangelikalismus. Das radikale Missionsverständnis lässt sich mit zwei Begriffen umreißen: Mission muss „inkarnatorisch“ und „holistisch“ sein.¹⁷² Ich werde im Folgenden das radikale Missionsverständnis darstellen und unter Berücksichtigung des klassischen evangelikalen Missionsverständnisses kritisch würdigen.

3.4.1 Inkarnatorische Mission

Der Begriff „inkarnatorisch“ bezeichnet ein Modell von Mission, das sich am Leben und Dienst Jesu orientiert. Im Brennpunkt des Konzepts steht die Inkarnation und die Passion Christi. Die Inkarnation deutet auf die Art und Weise missionarischen Handelns hin: So wie Gott sich in der Sendung seines Sohnes aufs Tiefste mit der Welt identifizierte, so muss Mission im hingebungsvollen Dienst am Nächsten bestehen. Das Leben Jesu wird in seiner Gesamtheit als Modell missionarischen Handelns begriffen. Die Passion deutet auf die Kosten inkarnatorischen Handelns hin: So wie die Erfüllung seines Missionsauftrags Jesus auf einen Todesweg führte, so ist der Preis für eine wahrhaft biblische Missionspraxis das Leiden. Christus ist in seinem Leben, Leiden und Sterben das Modell einer durch Dienst und Hingabe gestalteten Missionspraxis. Auffallend gegenüber dem herkömmlichen evangelikalen Missionsbegriff ist, dass nicht mehr nur der Missionsauftrag nach Mt 28,18-20 und Parallelen das missionarische Handeln begründen, sondern dass direkte Folgerungen aus dem Leben und Leiden Christi auf die missionarische Praxis gezogen werden.

¹⁷² Vgl. Londmead 2004:61-211, der sechs verschiedene inkarnatorische Missionsansätze untersucht (Anabaptismus, radikaler Evangelikalismus, Befreiungstheologie, die antizipierende Gegenwart Christi bei Jürgen Moltmann, Katholizismus und ÖRK, die orthodoxe Kirche).

In der Formulierung des inkarnatorischen Missionsverständnisses spielen John H. Yoder und John Stott eine wesentliche Rolle. Yoder (1981:57-58) sieht in Jesus den „Träger einer neuen Möglichkeit menschlicher, sozialer und daher politischer Beziehungen“. Es ist die Verpflichtung des Christen, Christus in Bezug auf das Kreuz ähnlich zu werden, und zwar indem der Gläubige durch Gehorsam, Liebe und Gewaltlosigkeit der Gesellschaft dient (:121; 214-218). Mit seinen Ausführungen hat Yoder den Weg für das inkarnatorische Missionsverständnis zumindest geebnet. Die inkarnatorische Missionsbegründung hat dann durch John Stott Eingang in die evangelikale Missionstheorie gefunden. In Lausanne 1974 forderte Stott, dass die Mission der Gemeinde sich nicht nur am Missionsbefehl festmachen dürfe,¹⁷³ sondern sich ebenso an der Inkarnation Jesu und seinem hingebungsvollen Dienst orientieren müsse, um Mission im Sinne Gottes zu sein (1974:62-64). Gott sendet uns in die Welt, „damit wir uns mit anderen gleichstellen, so wie er sich mit uns gleichstellte, damit wir verwundbar werden wie er. Sicher ist es ein für uns Evangelikale besonders typisches Versagen, dass wir diesen Grundzug der Fleischwerdung selten ernstgenommen haben“ (Stott 1974:63).

Stott sieht im Einbezug der Inkarnation eine notwendige Korrektur zu einem einseitigen Missionsverständnis (1987a:38-39): „Die Fleischwerdung ist unter uns Evangelikalen wohl zu wenig beachtet worden ... Der Missionsauftrag der Fleischwerdung zwingt uns sowohl im evangelistischen als auch im sozialen Bereich, unter Verzicht auf eigene Interessen zu einer Identifikation mit anderen in ihrer individuellen Situation.“ Stott war einer der ersten Evangelikalen, der direkte Folgerungen aus der Sendung Jesu auf die missionarische Praxis zog. Stott (:38-39) plädiert dafür, dass wir aus einem Christusverständnis heraus, das sowohl seine Taten der Barmherzigkeit als auch seine Tat am Kreuz berücksichtigt, unseren Missionsauftrag verstehen sollen. Für Stott geschieht die Herausforderung der Mission durch Jesus Christus (1990b:151). Stotts inkarnatorischer Ansatz wurde von den Evangelikalen aufgenommen und „gehört spätestens seit Manila 1989 zum festen Bestandteil evangelikaler Missionsbegründung“ (Berneburg 1997:349).

Radikale Mission ist inkarnatorische Mission. In der in Lausanne 1974 eingebrachten Sondererklärung nahmen die RE die inkarnatorische Missionsbegründung von Joh 20,21 her auf,

¹⁷³ „Ich wage zu behaupten, dass wir diesem Befehl in unserem christlichen Denken oft einen zu hohen Rang geben; vielleicht deshalb, weil er die letzte Anweisung ist, die Jesus gab, bevor er zum Vater ging“ (Stott 1974:64).

zusammen mit Lk 4,18; Apg 10,36 und Kol 1,20. Danach muss die Methodik der Mission beim Leben und Sterben Christi ansetzen: „*Methods in evangelism* must centre in Jesus Christ who took our humanity, our frailty, our death and gave himself in suffering servanthood for others. He sends his community into the world, as the Father sent him, to identify and agonize with men, to renounce status and demonic power, and to give itself in selfless service of others for God“ (RESPONSE TO LAUSANNE:9).¹⁷⁴ Diesem Statement stimmen radikale Theologen durchwegs zu:

Sider sieht in der Inkarnation Gottes Identifizierung mit den Armen (1997c:49; 1982b:30-31). Wir sind in der gleichen Weise wie Jesus gesandt, deshalb „schliesst unser Auftrag in der Welt auch beides ein: Evangelisation und soziale Verantwortlichkeit“ (1995:179). Sider fordert auf, daran zu denken, was geschehen könnte „if one-tenth of the Christians in the world would really start to follow the model of the Incarnation. They would cast aside self-centred concern for their own affluent way of life and instead focus on the needs of the poor and unevangelized. They would identify as fully with those who need the Gospel and those who need food and justice as did Jesus who took the form of a slave“ (1982b:31).

Kirk (2000:209) begründet die Mission der Kirche nicht nur vom Missionsbefehl her, sondern vom Gesamtwerk Christi aus. Er versteht wahre Mission als „mission in the way of Christ“: „Following the way of Christ ... requires communicating the good news of Jesus and the kingdom (Acts 28:30) (evangelism), insisting on the full participation of all people in God's gifts of life and wellbeing (justice), providing the resources to meet people's needs (compassion) and never using lethal violence as a means of doing God's will (the practice of non-violence as a means of change).“ Dies entspricht exakt der radikalen Position.

Escobar (2002:45) sieht in der Inkarnation den Ausgangspunkt für das rechte Missionsverständnis: „Jesus did not understand his own mission and work apart from the divine initiative that is at work in the world. What we see in the travels of Jesus over the dusty roads of Palestine is God acting in the world in a unique and visible way. The word of God enters human history, becomes history, and leaves its mark on history. Looking back from a twenty-century perspective, we can grasp the impact of the presence of Jesus in the world. It is a transforming, healing, challenging, upsetting, prophetic presence that calls for radical change and delivers it.“

¹⁷⁴ Hervorhebung im Original

Fernando (2000b:209) erkennt aufgrund von Joh 20,21 im Leben und Sterben Jesu das massgebende Modell für Mission. In Bezug auf Joh 20,21 erklärt Fernando (2000b:209): „Jesus is directly presented as the missionary model.“ Er zeichnet nach, wie im Neuen Testament Jesus als Modell der Nachfolge beschrieben wird (:209-213).

Scott (1997:83) sieht in Phil 2,6 und Joh 20,21 Jesus als Modell für die Nachfolge und die missionarische Praxis, was eine der wichtigsten Begründungen für die radikale Nachfolge und Missionspraxis darstellt.

Für Sugden (1983:66-67) muss die Kirche ein Modell für die Gesellschaft sein, das sich auf die Inkarnation und das Vorbild Jesu gründet. Wallis (1983:110) sieht im Kreuz das Zeichen des Heils, aber auch das Modell für unser Leben. Und in Manila 1989 forderte Molebatsi (1990:149): „Unsere Evangelisation und Mission muss ‚inkarnatorisch‘ sein, wenn sie authentisch sein soll.“ Radikale Jüngerschaft ohne inkarnatorische Praxis ist undenkbar.

Eine besondere Rolle in der Begründung der inkarnatorischen Mission spielt Joh 20,21, wo Jesus zu seinen Jüngern sagt: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.“ Escobar stellt dankbar heraus, dass Stott mit dem Verweis auf Joh 20,21 eine Veränderung in der Begründung des Missionsauftrags herbeiführte (2000a:43):

John Stott opened for us another dimension of the biblical agenda: ‚mission in Christ’s way.‘ Already in 1966 he shifted our attention from the classic passage of the Great Commission in Matthew 28:18-20 to the almost forgotten text of John 20:21. Here we have not only a mandate for mission, but also a model of mission style: in obedience to the loving design of the Father, patterned by the example of Jesus Christ, and driven by the power of the Holy Spirit. In the cross, Jesus Christ died for our salvation and also left a pattern for our missionary life.

Escobar erkennt in der paulinischen Missionspraxis die Verwirklichung inkarnatorischer Mission und fordert von Paulus und Jesus aus eine „mission from below“ (:43-44):

This Christological model that was also the pattern under which Paul and the other apostles placed their own missionary practice could be described as ‚mission from below.‘ At the beginning of the 20th century, a great missionary gathering such as the Edinburgh 1910 Conference represented the triumphant spirit of a church identified with Christendom and the rich and developed west; it was ‚mission from above.‘ ... As in the first century, when Paul engaged in mission in the context of the Roman Empire, mission today should use the means provided by globalization, without falling prey to the spirit of the globalizing age ... An incarnational approach modeled by Jesus and Paul is the key.

Die RE sind John Stott dankbar für das Einbringen einer neuen, stärker der Welt und ihren Nöten zugewandten Missionsperspektive. Escobar (2002:49) hält fest:

The Lausanne movement led to a growing awareness of the importance of missionary presence in the midst of those to whom the gospel is being brought. This costly, patient, self-sacrificing presence in solidarity is required for a mission shaped by Jesus. The vision was rediscovered by John Stott, who drew the attention of scholars to the text of the Great Commission in the gospel of John: ‚As the father has sent me, so I also send you.‘ The words of Jesus give us not only the missionary imperative to go but also the challenging model of how to go: being a presence as Jesus was.

Nach Escobar (:175) fordert die Wiederentdeckung von Joh 20,21 als Missionsbegründung den Abschied von einer „imperialistischen“ Mentalität in der Mission:

The turn toward the missiological model of the apostle John and the return to the whole of biblical teaching means abandoning an imperialist mentality in mission. Such a shift is better suited to a post-imperial age. During the height of empire, mission was carried out always from a position of superiority in political, military, financial, and technological realms. ‚Cross and sword‘ was the expression that summed up the spirit of the Catholic and Iberian mission at its high point in the sixteenth century. ‚Trade and Christianity‘ was the symbolic phrase at the high point of European Protestant mission in the nineteenth century. ‚Information, technology, and gospel‘ seems to sum up well the spirit of mission in the most recent period. The change of mindset required by mission in the post-imperial age has strong implications for the Protestant missionary enterprise today. A change of method will not be enough. What is needed is a change of spirit that consists in recovering the priorities of the person of Jesus.

Da der radikale Evangelikalismus sich einer kritischen Missionsperspektive aus der Sicht der Armen und Unterdrückten verschrieben hat, erstaunt es nicht, dass die inkarnatorische Missionsbegründung von Joh 20,21 her ausnahmslos in das Missionsverständnis integriert worden ist. Stott selbst begründet den inkarnatorischen Ansatz wie folgt (1987a:38-39):

Der Sohn Gottes ist nicht in der sicheren Unantastbarkeit seiner himmlischen Existenz verblieben. Er gab seine Herrlichkeit und Macht auf und erniedrigte sich, um zu dienen. Er wurde klein, schwach und verwundbar. Er nahm unsere Schmerzen, unsere Trennung von Gott und unsere Versuchungen auf sich. Er verkündete nicht nur die gute Nachricht vom Reich Gottes, sondern demonstrierte seinen Beginn, indem er Kranke heilte, Hungernde speiste, Sünden vergab, Ausgestossene als Freunde behandelte und Tote auferweckte. Er sei nicht gekommen, um bedient zu werden, sagte er, sondern um zu dienen und um sein Leben als Lösegeld hinzugeben, um andere freizukaufen. Deshalb liess er es zu, dass er zum Opfer der schändlichen Ungerechtigkeit seiner Richter wurde, und als sie ihn ans Kreuz schlugen, betete er für seine Feinde. Dann, in der entsetzlichen, gottverlassenen Dunkelheit, lud er sich unsere Sünden auf sein schuldloses Haupt. Aus diesem Christusverständnis heraus sollten wir auch unseren Missionsauftrag verstehen: ‚Wie mich der Vater gesandt hat, sende ich auch euch‘ (Joh. 20,21). Wenn nun unser Missionsauftrag als Christen der Sendung Christi glei-

chen soll, dann bedeutet er für uns, was er auch für ihn bedeutet hat, nämlich in das Leben anderer Menschen einzutreten und daran teilzunehmen.

Damit ist Stott zum Brückenbauer zwischen dem klassischen evangelikalen Missionsverständnis und seiner radikalen Variante geworden. Zweifellos hat Stott durch seine herausragende Stellung als evangelikaler Theologe geholfen, eine biblische Begründung für die radikale Missionspraxis zu liefern und ihr in der weltweiten evangelikalen Bewegung Legitimität zu verleihen.

3.4.2 Kritik am inkarnatorischen Missionsverständnis

Obwohl der inkarnatorische Missionsansatz durch John Stott eine starke Legitimität erfahren hat, ist er in der evangelikalen Bewegung nicht unumstritten. Im Rückblick auf Berlin 1966 und Lausanne 1974 schreibt Johnston (1984:294): „Stott hat die Evangelisation als das einzige historische Ziel der Mission entthront.“ Johnston geht davon aus, dass das Evangelium seine Beglaubigung ausschliesslich durch das Wirken des Heiligen Geistes in der Evangelisation als Wortverkündigung erhält. Diese Selbstbeglaubigung aber „wird durch die Notwendigkeit von inkarnationalen und sozialen und politischen Aktionen abgeändert“ (:295). Johnston befürchtet, dass durch die inkarnatorische Missionsbegründung zu grosse Zugeständnisse an die ökumenische Theologie gemacht werden (:295): „Wenn man wie Stott sagt, dass Mission ein umfassendes Wort ist und alles einschliesst, wozu Gott sein Volk in die Welt sendet, macht man vielleicht zu grosse Zugeständnisse an die ökumenische Theologie und entbehrt möglicherweise solider biblischer Grundlagen.“ Ähnlich argumentiert Berneburg (1997:348-356). Er vermag dem inkarnatorischen Missionskonzept zwar positive Seiten zu abzugewinnen (:353), insgesamt hält er es aber für bedenklich:

Durch die unmittelbare Analogiebildung des Kreuzestodes Christi auf die leidensbereite Mission seiner Nachfolger droht das einzigartige Heilsgeschehen von Golgatha anthropologisch interpretiert und ethisiert zu werden. Der Tod Christi weist nicht nur auf den Preis des Zeugnisses für Christus hin, sondern ist zuallererst Grundlage des Heils und deshalb Inhalt des missionarischen Zeugnisses. Erst als Konsequenz der treuen Nachfolge des Christuszeugen kommt auf den Jünger dann auch die Unausweichlichkeit des Leidens für seinen Glauben hinzu.

Johnstons und Berneburgs Bedenken haben sich als bisher unbegründet erwiesen. Das zeigt sich etwa an Stotts Kreuzestheologie, die er in seinem Werk *The Cross of Christ* (1986) darlegt. Darin wird das Kreuz keineswegs anthropozentrisch in Beschlag genommen, son-

dem bleibt objektive Heilsgrundlage.¹⁷⁵ Auch in der Missionstheologie der RE, bei denen die inkarnatorische Begründung zum missionarischen Selbstverständnis gehört, kann keine Rede von einer anthropologischen Auflösung des Kreuzesgeschehens sein. Es ist keineswegs so,

¹⁷⁵ Stotts Werk gliedert sich in vier Teile. Im ersten Teil befasst sich Stott mit der Zentralität des Kreuzes. Für Stott ist klar, dass das Kreuz absolut zentral für das Neue Testament ist. Es besteht kein Zweifel „that the principal contributors to the New Testament believed in the centrality of the cross of Christ, and believed that their conviction was derived from the mind of the Master himself. The early post-apostolic church, therefore, had a firm double base – the teaching of Christ and the apostles – for making the cross the sign and symbol of Christianity“ (Stott 1986:40). Das Ringen Jesu in Getsemane versteht Stott als geistliche Agonie, die mit dem Tragen der Sünde der Welt zu tun hat (:76): „It [der Kelch] symbolised neither the physical pain of being flogged and crucified, nor the mental distress of being despised and rejected even by his own people, but rather the spiritual agony of bearing the sins of the world, in other words, of enduring the divine judgement which those sins deserved.“ Auch im Herrenmahl sieht Stott die Zentralität des Kreuzes (:68): „It was by his death that he wished above all else to be remembered. There ist then, it is safe to say, no Christianity without the cross. If the cross ist not central to our religion, ours is not the religion of Jesus.“ Im zweiten Teil beschäftigt Stott sich mit der theologischen Deutung des Kreuzes. Das Kreuz wurde nötig, weil die Sünde des Menschen den Zorn Gottes hervorrief (:106): „God’s holiness exposes sin; his wrath opposes it. So sin cannot approach God, and God cannot tolerate sin.“ Die Tat Christi am Kreuz bedeutete die Sühne für unsere Sünden, die unweigerlich gegen das heilige Wesen Gottes verstießen und darum nach Gericht verlangten (:126): „God is ‚provoked’ to jealous anger over his people by their sins. Once kindled, his anger ‚burns’ and is not easily quenched. He ‚unleashes’ it, ‚pours’ it out, ‚spends’ it. This threefold vocabulary vividly portrays God’s judgement as arising from within him, out of his holy character, as wholly consonant with it, and therefore as inevitable.“ Das Kreuz ist demnach als Sühne bzw. Wiedergutmachung für unsere Sünden zu verstehen (:143): „To ‚bear sin’ means neither to sympathize with sinners, nor to identify with their pain, nor to express their penitence, nor to be persecuted on account of human sinfulness (as others have argued), not even to suffer the consequences of sin in personal or social terms, but specifically to endure its penal consequences, to undergo its penalty.“ Die neutestamentliche Rede vom Sterben Christi „für uns“ ist demnach als sein Sterben wegen unserer Sünden zu verstehen. Jesus trug die Strafe für unsere Sünden, und diese Tat hatte legale Konsequenzen (:149): „What was transferred to Christ was not moral qualities but legal consequences: he voluntarily accepted liability for our sins. That is what the expressions ‚made sin’ and ‚made a curse’ mean.“ Im dritten Teil befasst sich Stott mit der Wirkung des Kreuzes. Durch das Kreuz wirkte Christus Heil für uns. Dies schliesst ein, dass Christus unsere Sünden sühnte, dass Christus uns von unseren Sünden erlöste, indem er sein Leben als Lösegeld hingab, dass Christi Gerechtigkeit dem angerechnet wird, der glaubt, was das Neue Testament als Rechtfertigung bezeichnet, dass Christus uns durch sein Blut mit Gott versöhnte, so dass wir nun Zugang zu Gott haben, und dass Christus Satan besiegte. Im vierten Teil wendet Stott die Bedeutung des Kreuzes auf das Leben des Gläubigen und die Kirche an. Stotts Ausführungen zeigen, dass der inkarnatorische Ansatz sich mit der klassischen evangelikalen Soteriologie ohne weiteres vereinbaren lässt. Der Kreuzestod wird nicht auf Kosten des Sühnedankens ethisiert.

dass im radikalen Evangelikalismus das Kreuz in einer solchen Weise sozialetisch in Beschlag genommen wird, dass seine soteriologische Bedeutung durch eine anthropozentrische Interpretation *ersetzt* wird. Vielmehr wird die evangelikale Kreuzestheologie durch eine inkarnatorische Betrachtung *ergänzt*: Das Kreuz ist zuerst der Grund für unsere Rettung, dann aber auch das Modell für unser Handeln.

Padillas Beitrag „Christologie und Mission in der Zwei-Drittel-Welt“ an der Ersten Konferenz evangelikaler Missionstheologen aus der Zwei-Drittel-Welt in Bangkok 1982 kann als Verifizierung dafür gelten, dass im radikalen Evangelikalismus das Kreuzesgeschehen nicht anthropologisch uminterpretiert wird. Der Beitrag besteht aus drei Teilen. Im ersten untersucht Padilla Jon Sobrinos Christologie. Im zweiten Teil stellt er asiatische und afrikanische Antworten auf Sobrinos Position dar. Im dritten Teil leistet Padilla „eine kritische Auseinandersetzung mit der besonderen Christologie der Zwei-Drittel-Welt“ und zieht daraus Schlussfolgerungen aus einer missiologischen Perspektive (Padilla 1987:30).

Padilla führt aus, dass in den Christologien der Zwei-Drittel-Welt vom historischen Jesus ausgegangen wird und man von dort aus zur Christologie gelangt. Darin sieht Padilla sowohl Berechtigung als auch Gefahr. Zunächst streicht Padilla heraus, dass die Christologien der Zwei-Drittel-Welt das Mensch sein Christi betonen und uns dadurch herausfordern, die soziale Dimension des Evangeliums neu zu entdecken (:41). Diese „Wiederentdeckung des historischen Jesus muss willkommen sein, das sie das Dienen genau in den Mittelpunkt der Mission rückt, das Dienen nach seinem Vorbild, der kam, um zu dienen, und nicht, dass ihm gedient würde“ (:41). Trotz der Zustimmung zu diesem Ansatz spricht Padilla auch eine Warnung aus, „nämlich, dass durch die Betonung von Jesu Mensch-Sein – wenn sie nicht mit der Anerkennung seines Gott-Seins einhergeht – auf jeden Fall christliche Aktion zu nichts weiter als menschlicher Bemühung reduziert wird“ (:42).

Als nächstes stellt Padilla fest, dass die Zwei-Drittel-Welt Theologien das Faktum betonen, dass das Sterben Jesu der geschichtsbedingte Ausgang seines Lebens war und von da her zum Leiden aus Redlichkeit auffordern. Das führt zu einer Sicht von Mission, in der das Leiden integraler Teil der Sendung ist und der christlichen Existenz eine politische Dimension verleiht (:42): „Die Ansicht, dass Jesu Tod sich aus der Konfrontation mit den Führern Israels zwangsläufig ergibt, führt zur politischen Dimension christlicher Existenz in der Welt und zur Unvermeidbarkeit von Leiden als integraler Teil von Mission hin.“ Dem sei grundsätzlich zuzustimmen, aber es müsse auch gewarnt werden (:42): „Wenn der Tod Christi nicht auch als Gottes gnadenvolle Bereitstellung eines Sühneopfers für unsere Sünden ver-

standen wird, gibt es keine Begründung für die Vergebung mehr und bleiben deshalb die Sünder ohne Hoffnung auf Rechtfertigung.“

Schliesslich betonen die Christologien der Zwei-Drittel-Welt die geschichtliche Dimension des christlichen Lebens und fordern zur Hingabe an Christus mit dem Ziel der Veränderung der Welt auf (:42). Das nimmt Padilla als notwendige Korrektur gegenüber einer Sichtweise wahr, die das Evangelium auf „doktrinaire Aussagen“ verkürzt, denn „nur zu oft nimmt man an, Glaube sei soviel wie eine intellektuelle Zustimmung dazu, das Merkmal des Christen sein innerer Friede und dass Mission der Kirche soviel wie die Rettung von Seelen sei. Eine neue Betonung von Treue in der Praxis und von Praxis bezogen auf Gottes Ziel der Erneuerung seiner Schöpfung ist ein notwendiges Korrektiv“ (:42). Obschon dieses Korrektiv notwendig ist, darf die soteriologische Bedeutung des Kreuzes nicht zurückgestellt werden, denn „Erlösung geschieht durch Gnade im Glauben, und nichts darf uns von dem Ausmass der Barmherzigkeit und Liebe Gottes als Basis für freudigen Gehorsam ablenken. Wenn es denn zutrifft, dass Christentum ohne das Kreuz soviel wie Christentum ohne Christus ist, trifft es auch zu, dass Christentum ohne die Gottesgabe seines Geistes, die uns zur Nachfolge Jesu befähigt, nichts anderes wäre als eine neuerliche Versklavung durch das Gesetz“ (:42-43).

Padillas Beitrag zeigt exemplarisch, wie im radikalen Evangelikalismus die sozialen Herausforderungen der Zwei-Drittel-Welt aufgenommen und in die Christologie integriert werden, ohne dadurch die Soteriologie so zu ethisieren, dass Christi Tod blossen Vorbildcharakter für das Leiden hat. In Padillas Position vereinen sich klassische evangelikale Soteriologie mit radikaler Christologie.

Die profilierteste Kritik an Stotts inkarnatorischer Missionsbegründung hat Köstenberger in seinem Buch *The Mission of Jesus and the Disciples According to the Fourth Gospel* (1998) vorgelegt. Köstenberger will nachweisen, dass das inkarnatorische Modell nicht aus dem vierten Evangelium abgeleitet werden kann. Aus seiner aufwändigen Analyse des johanneischen Missionsverständnisses folgert Köstenberger, dass der Fokus auf die menschlichen Bedürfnisse im vierten Evangelium keine primäre Begründung der Mission Christi oder der Jünger darstellt (1998:215). Wenn von einem inkarnatorischen Modell gesprochen werden könne – auch aufgrund des paulinischen Schriftguts – dann beziehe sich dieses Modell auf die Liebe der Christen untereinander, aber nicht auf die Liebe zur Welt (:215). Köstenberger fragt, warum nicht auch die von Christus gewirkte Sühne als Modell für die Mission der Kirche angewendet werden könne, wenn man es als legitim betrachtet, die Inkarnation zum

Vorbild missionarischen Handelns zu nehmen. Das aber wäre das Ende der heilsgeschichtlichen Einmaligkeit Christi und damit das Ende der Mission in biblischem Sinn (:216):

If Jesus' *incarnation* is to function as the model for the church's mission, why not Jesus' provision of *atonement*? It is unclear on what basis Stott chooses one and not the other. He repeatedly acknowledges the uniqueness of Jesus' person and work, but by linking the church's mission at every point with Jesus', Stott appears to jeopardize Jesus' salvation-historical uniqueness.¹⁷⁶

Insbesondere die inkarnatorische Auslegung von Joh 20,21, welche den Dienst an der Welt zur zentralen Forderung für die Mission macht, fällt unter Köstenbergers Kritik. Das *kathos* („in derselben Weise“) von Joh 17,18 und 20,21 dürfe nicht im Sinne perfekter Korrespondenz zwischen der Sendung Christi und der der Jünger verstanden werden. Christus wolle vielmehr die Gemeinsamkeiten zwischen seiner Sendung und der Sendung der Jünger herausstreichen (:186), und diese beziehe sich nicht auf den Dienst an der Welt, sondern in 17,18 stehe die Absonderung von der Welt und die Rücksendung in die Welt im Vordergrund und in 20,21 die Beziehung des Senders zu den Gesendeten (:187). Köstenberger kommt zum Schluss, dass die inkarnatorische Missionsbegründung nicht aus dem vierten Evangelium abgeleitet werden kann. Es gehe in Joh 20,21 nicht darum, dass die Jünger die Inkarnation als Missionsmodell begreifen, sondern dass sie dieselbe enge Verbindung zum Vater pflegten wie Christus (:217):

Not the way in which Jesus came into the world (i.e., the incarnation), but *the nature of Jesus' relationship with his sender* (i.e., one of obedience and utter dependence), is presented in the Fourth Gospel as the model for the disciples' mission. Jesus' followers are called to imitate Jesus' selfless devotion in seeking his sender's glory, to submit to their sender's will, and to represent their sender accurately and know him intimately.¹⁷⁷

Köstenbergers Kritik an der inkarnatorischen Missionsbegründung von Joh 17,18 kann als schlüssig gelten, denn dort ist das Wort von der Sendung eingebettet in die Rede von der Heiligung und Absonderung von der Welt. Betrachtet man hingegen den missionstheologischen Rahmen desselben Wortes in Joh 20,21, verliert Köstenbergers Argument seine Stichhaltigkeit, denn dort bezieht sich die Sendung der Jünger eindeutig auf ihre missionarische Aufgabe. Jesus spricht zu den Jüngern: „Friede sei mit euch! Wie mich der Vater gesandt

¹⁷⁶ Hervorhebungen im Original

¹⁷⁷ Hervorhebung im Original

hat, so sende ich euch“ (Joh 20,21). Dann hauchte er sie an und sagte: „Empfanget den Heiligen Geist! Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben; wem ihr die Vergebung verweigert, dem ist sie verweigert“ (Joh 20,22-23). Die Zusage des Geistes durch das Anhauchen ist ein antizipierendes Geschehen und weist klar in die Mission, von der später gesagt wird, dass sie nur in der Kraft des Geistes möglich ist (Apg 1,8). Damit weist Jesus nicht nur auf die pneumatische Dimension der Mission hin, sondern er redet ganz allgemein davon, dass seine Mission das Modell der Mission der Jünger sein soll. Damit erweist sich das Wort in Joh 17,18 und 20,21 von der Sendung der Jünger, die der Sendung Jesu gleichen soll, als Sendungsprinzip, das auf verschiedene Kontexte angewendet werden kann.

Köstenberger fragt mit Recht, warum nicht auch die Sühne Jesu als Modell für Mission aus dem vierten Evangelium abgeleitet werden kann, wenn Joh 17,18 und 20,21 inkarnatorisches Handeln gebieten sollen (Köstenberger 1998:216). Eine missiologische Betrachtung innerhalb des vierten Evangeliums kann diese Frage nicht lösen. Aber vom Gesamtzeugnis des Neuen Testaments her ist es nicht möglich, inkarnatorisches Handeln auch auf die Dimension der Sühne auszuweiten, denn die sühnende Tat Christi wird durchgängig als einmaliges Ereignis gedeutet, während das Leben und Leiden Christi als exemplarisch betrachtet wird. Das ganze Neue Testament ruft ja eindringlich zur Nachahmung Christi auf. Die Nachahmung Christi hat sowohl Gültigkeit für die persönliche Nachfolge als auch die missionarische Praxis, denn beides kann nicht voneinander getrennt werden. Interpretiert man Joh 17,18 und 20,21 vom gesamten neutestamentlichen Zeugnis her, so kann gesagt werden, dass in der inkarnatorischen Missionsbegründung die sühnende Bedeutung des Todes Christi in ihrer Einmaligkeit ohne Einschränkung erhalten bleibt.

Entlastend für die inkarnatorische Interpretation von Joh 17,18 und 20,21 dürfte die Feststellung sein, dass es für die Begründung der inkarnatorischen Mission nicht einmal nötig ist, sich hauptsächlich auf Joh 20,21 zu stützen, kann sie doch auch aufgrund des Missionsbefehls bei Matthäus begründet werden. Bittner (1984:39-43) hat gezeigt, dass im Hintergrund von Mt 28 der Auftrag an die Jünger in Mt 10 steht, wo Jesus sie aussendet, um zu predigen und zu heilen. Der in Mt 10 erteilte Auftrag wird mit Mt 28 nicht aufgehoben, sondern findet seine ausdrückliche Bekräftigung, indem gesagt wird, dass die Jünger die Gläubigen lehren sollen, alles zu halten, was Jesus den Jüngern aufgetragen hat. Dieses „alles“ schließt zweifellos auch die Aussendung in Mt 10 ein. Der Blick auf Mt 10 macht deutlich, dass durch den Auftrag zu predigen, zu heilen und zu leiden im Grunde genommen inkarnatorisches Handeln geboten ist. Die inkarnatorische Mission ist demnach im klassischen Missionsbe-

fehl schon verankert. Die inkarnatorische Mission käme also auch ohne den Hinweis auf Joh 20,21 aus.¹⁷⁸

3.4.3 Holistische Mission

Der Begriff „holistische“ Mission bezeichnet eine ganzheitliche, auf Veränderung der Welt abzielende Missionsauffassung. Gleichbedeutend bzw. verwandt mit dem Begriff „holistisch“ sind die Begriffe „integral“ oder „transformatorisch“.¹⁷⁹ Der holistische Missionsbegriff wurde von den radikalen Vertretern in Wheaton 1983 in die evangelikale Missionstheorie eingeführt. Holistische Mission besagt, dass es die Aufgabe der Kirche ist, auf die Umwandlung (daher: transformatorisch) jeden Aspekts (daher: holistisch), des gesellschaftlichen Lebens hinzuwirken. In seinem Buch *Changing Tides. Latin American and World Missions Today* (2002) setzt Escobar voraus, dass Mission heute holistisch verstanden werden muss und definiert sie wie folgt (2002:3):

The term *mission* has to do with the presence and testimony of the church in a society, how the church is a community whose members incarnate one type of life according to the example of Jesus Christ, the worship that the community renders publicly to God, the service to human needs undertaken by the community, and the prophetic function of challenging the forces of evil that destroy persons and societies.¹⁸⁰

Der radikale Pionier der holistischen Mission ist Orlando Costas (Fackre 1989:xi). In seiner 1979 vorgelegten Missionstheorie unter dem Titel *The Integrity of Mission* führt Costas E-

¹⁷⁸ Beachtet man den sachlichen Zusammenhang von Mt 10 und 28, wird klar, dass Johnstons Argument eines „rein evangelistischen Mandats“ ins Leere läuft. Johnston (1984:419) argumentiert: „Stünden die Jünger in einer ‚Modell‘-Beziehung zu Jesus, dann müsste ihr Dienst genauso genommen auch z.B. die Versöhnung und die Heilungswunder umfassen.“ Während Johnston davon ausgeht, dass die Heilungswunder nicht mit dem Missionsauftrag in Verbindung stehen, hat Bittner gezeigt, dass genau das der Fall ist. Johnstons Argument, dass „die anderen Stellen, in denen der Missionsbefehl aufgezeichnet ist“ ein „rein evangelistisches Mandat“ (:419) erteilen, kann somit nicht aufrecht erhalten werden. Es kann ohne weiteres gesagt werden, dass die inkarnatorische Missionsbegründung keinerlei Tendenzen aufweist, der Mission im biblischen Sinn und der heilsgeschichtlichen Einmaligkeit Christi ein Ende zu setzen, wie Köstenberger befürchtet (Köstenberger 1998:216).

¹⁷⁹ Das frühere „holistisch“ (engl. holistic) wird heute meistens durch „integral“ ersetzt. Ich verwende weiterhin den Terminus „holistisch“, weil dieser in der Zeit, die ich in dieser Arbeit untersuche, der massgebende Begriff war, um ein ganzheitliches Missionsverständnis zu umschreiben.

¹⁸⁰ Hervorhebung im Original

lemente der evangelikalen Missionstheologie, der Befreiungstheologie, der ökumenischen Missionstheologie und der Gemeindegrowthsbewegung zu einer holistischen Missionsauffassung zusammen. Costas definiert Mission sechsfach:

Erstens ist Mission Proklamation (1979:1-12). So wie die Proklamation der Guten Nachricht ein Aspekt der Mission Jesu war, so muss die Kirche das Reich Gottes proklamieren und verkörpern. Das Reich Gottes ist zentral für die Proklamation der Guten Nachricht (:6): „The kingdom of God stands for a new order of life: the new humanity and the new creation which have become possible through the death and resurrection of Jesus.“ Das Reich Gottes, das von der Kirche verkündigt werden soll, verpflichtet die Kirche zur Teilnahme am historischen Ringen um eine gerechtere Welt (:6): „This new order includes reconciliation with God, neighbor and nature, and, therefore, participation in a new world. It involves freedom from the power of sin and death, and, consequently, the strength to live for God and humanity. It encompasses the hope of a more just und peaceful moral order, and thus it is a call to vital engagement in the historical struggle for justice and peace.“ Zur Proklamation des Reiches Gottes gehört ausserdem der Ruf zum Glauben und zur Bekehrung und die Forderung nach ihren konkreten Auswirkungen im alltäglichen Leben.

Zweitens schliesst Mission Jüngerschaft ein (:13-24). Jüngerschaft hat nichts mit einem beruhigenden Jesus, einem unskandalösen Kreuz oder einer spiritualisierten Bibel zu tun. Doch genau dies ist die vorherrschende Form des Christentums in den Vereinigten Staaten. Das Problem damit „is not just the powerful influence it has had on the traditional ‚mission fields‘ around the world – how it has inhibited the gospel from taking root among those who have been evangelized“ (:17). Schlimmer ist, was diese Art, das Evangelium zu leben, dem Evangelium selbst angetan hat, nämlich „reducing it to ‚a conscience-soothing Jesus, with an unscandalous cross; an other-worldly kingdom; a private, inwardly, individualistically limited Holy Spirit; a pocket God; a spiritualized Bible‘ and a church that escapes from the gut issues of society“ (:17).¹⁸¹ Jüngerschaft hat damit zu tun, dass der Jünger Christus in allem folgt und zu einem Kanal seiner Gnade wird. Das Ziel des Evangeliums ist es, uns freizusetzen von Sünde und Tod und in uns die volle Menschlichkeit Christi wiederherzustellen (:23): „The aim of the gospel is to set us free from bondage of sin and death and to restore us to our full humanity in Jesus Christ.“

¹⁸¹ Costas zitiert hier eine eigene Aussage aus seinem Beitrag „The USA: A Challenge for Third World Christians?“, in *Review and Expositor*, 1977, 74 (2), 191.

Drittens setzt Mission Mobilisation voraus (:25-36). Es ist die Aufgabe des pastoralen Dienstes, die Gläubigen zur Erfüllung ihrer evangelistischen Aufgabe zu mobilisieren. Die Evangelisation muss entklerikalisiert werden und das Apostolat auf die gesamte Gemeinde transferiert werden.

Viertens bedeutet Mission „integrales Wachstum“ (:37-60). Das Wirken des Heiligen Geistes zielt immer auf das Wachstum der Kirche. Die Kirche braucht numerisches Wachstum. Dieses wird erreicht indem die Kirche mit Weisheit ihre evangelistische Aufgabe wahrnimmt und mit parakirchlichen Organisationen zusammenarbeitet. Dann braucht die Kirche auch Wachstum in die Tiefe. Sie muss den historischen Christus kennen und durch die Verbindung mit ihm in der Lage sein, teilzuhaben an der Transformation der Welt. Costas weist Bultmanns Theologie zurück und mahnt (:49): „In reducing Jesus of Nazareth to an existential ‚Christ of faith‘, they create their own individual Christ, in the image and likeness of western bourgeois Christianity, and limit him thereby to certain spaces in life. Even worse, they empty him of his historical significance, namely, his power to help his followers participate in transforming their world. Without a concrete reference to the historical Jesus, Christ loses the revolutionary thrust of his mission.“ Schliesslich soll die Kirche nach Wachstum in die Höhe streben. Sie soll gute Werke tun, damit die Menschen Gott preisen. Das schliesst gesellschaftliches Engagement ein. Es ist also nicht nur numerisches Wachstum erstrebenswert, sondern Wachstum zeigt sich ebenso an der Fähigkeit der Kirche, zu einer neuen Gesellschaftsordnung von Liebe, Gerechtigkeit und Frieden beizutragen (:56): „Wherever Christians live and work there should be militant advocacy for justice and righteous living. Because Christians are the community of the kingdom, they are also to work for peace, and thus struggle and suffer so that women and men may experience life without persecution, harrassment, fear and want.“ Das numerische Wachstum ist ein provisorisches Ziel, das dem eigentlichen Ziel der Transformation dient.

Fünftens ist Mission Befreiung (:61-77). Lk 4,18-19 weist darauf hin, dass das grundlegende Anliegen des Dienstes Jesu Befreiung war. Die Kirche hat Teil an der befreienden Mission Christi und muss sich besonders um die Armen, die Benachteiligten und Unterdrückten kümmern. Entscheidend ist, dass die Kirche ihren Auftrag in ihrer Ganzheit wahrnimmt: „The true test of mission is not whether we proclaim, make disciples or engage in social,

economic and political liberation, but whether we are capable of integrating all three in a comprehensive, dynamic *and consistent* witness“ (:75).¹⁸²

Sechstens hat Mission mit einer Feier zu tun (:84-93). Mission muss zur Anbetung dessen führen, der die Geschichte unter Kontrolle hat. Costas entwickelt diese doxologische Missionsbegründung vom Buch der Offenbarung her.¹⁸³

Schon früher, in seinem Werk *The Church and its Mission*, definierte Costas Mission als holistisches Geschehen (1974b:308):

God's mission is oriented toward the world of man, which is both a personal and a structural reality. Sin has affected both man and his structured interrelationships. The aim of the gospel is to liberate man from his total situation. Accordingly, God's mission must be conceived in holistic terms. Scripture knows no other priority than that of man's entire life situation.

¹⁸² Hervorhebung im Original

¹⁸³ Kusch (2006:5) hat darauf hingewiesen, dass das doxologische Motiv der Mission bis in die jüngste Vergangenheit von einzelnen Missiologen zwar aufgegriffen, aber in der evangelikalen Missionstheorie nicht breit verankert wurde. So hat schon 1977 George Peters geschrieben (1985:62): „Wir stehen aber vor der Tatsache, dass wir unsere ganze Missionsarbeit neu überdenken müssen. Nicht das Wohlergehen und die Herrlichkeit des Menschen, nicht das Wachstum und die Expansion der Kirche, sondern die Herrlichkeit Gottes sind das höchste Ziel der Mission, weil sein Sinn und Wesen nun einmal der letzte Grund der Mission sind, „denn von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge. Ihm sei Ehre in Ewigkeit“.“ Während Costas das doxologische Motiv der Mission vom Buch der Offenbarung her angeht, setzt Kusch bei der Liebe an. Gott ist Liebe und zieht den Menschen in den Liebesraum Gottes hinein. „Der Liebesraum, in den Gott den erneuerten Menschen hineinstellt, umfasst den einzelnen Mitmenschen, die Gesellschaft und auch die Natur“ (Kusch 2006:4). Leben in Anbetung heisst Gott zu lieben, und dieses „Leben in Anbetung setzt alle Lebensbereiche in Verbindung zum lebendigen Gott. Es gibt keine besonders frommen Bereiche oder solche, die für Gott unwichtig sind ... Entweder ist das ganze Leben mit allen Facetten Anbetung Gottes, oder das ganze Leben leidet unter einer Zielverfehlung.“ Es geht bei der Frage nach der Mission nicht nur um die Frage des Verhältnisses von Verkündigung und sozialer Verantwortung, sondern es geht „um die entscheidende Frage nach der Mitte, dem Zentrum. Sind die Aktivitäten auf den dreieinigen Gott ausgerichtet? Bekommen sie von ihm die Motivation und Kraft? Weisen sie auf ihn hin? Rufen sie ihm zu? Geben sie ihm Ehre? ... Es wird deutlich, dass potentiell die unterschiedlichsten Aktivitäten und Handlungen Gott verherrlichen können“ (:8). Die missionstheologische Weiterarbeit am doxologischen Motiv der Mission könnte sich als Argument für ein holistisches Missionsverständnis und damit für die radikale Position erweisen.

Holistische Mission erschöpft sich nicht in der Verkündigung und auch nicht in der Diakonie, sondern sie ist umfassender und fordert, dass die Kirche den Kampf gegen die Ungerechtigkeit auch auf institutioneller Ebene aufnimmt und sich entsprechend engagiert (:309):

We are called in Christ to share with men and women, personally and collectively, the good news of God's kingdom. We are sent to call them to enter into this new order of life through faith in Christ and his gospel. *At the same time*, we are sent to proclaim, in word and deed, the good news of this new order of life *in* the multitudinous structures of society – family and government, business and neighborhood, religion and education, etc. In doing so, we must stand as Christ did, in solidarity with the poor and the oppressed. Further, we must engage actively in their struggle for life and fulfillment. No dichotomies here: not a vertical vs. horizontal emphasis of mission; not redemption vs. humanization – but a holistic vision of God's mission to the world and the church's role in it.¹⁸⁴

Etwa zeitgleich mit Orlando Costas legte Waldron Scott in *Bring Forth Justice* eine auf Umwandlung abzielende Missionstheorie vor. Scott geht davon aus, dass das Ziel der Mission darin besteht, Gerechtigkeit auf Erden wiederherzustellen. Die These des Buches ist „that the biblical understanding of mission is rectification, the establishment of justice“ (Scott 1997:xv). Gerechtigkeit muss dabei in drei Dimensionen gedacht werden (:xv):

Rectification itself has three dimensions: One is the vertical dimension of an immediate relationship to God. „Therefore, since we are justified by faith, we have peace with God through our Lord Jesus Christ“ (Romans 5:1). This dimension has characterized North American evangelicals (and many evangelicals in other parts of the world) during the first half of this century and has contributed to a concept of mission whereby individualistic, privatistic, and other-worldly aspects are emphasized to the neglect of corporate, structural, and mundane aspects. But according to the Bible, rectification also has horizontal dimensions extending to men in society and to nature.

Scott zeigt vom Alten Testament her, dass Gott auf der Seite der Armen und Unterdrückten steht. Israels Mission bestand in erster Linie darin, das Volk Gottes zu *sein*. Solange Israel Gott treu war, wurde es gesegnet und konnte die Völker wie ein Magnet zu Gott ziehen (:55). Diese Tatsache dient als Erinnerung daran, dass die Kirche nur dann eine treue Zeugin Gottes sein kann, wenn sie das Evangelium durch Wort und Tat lebt (:60):

The centripetal aspect of missions revealed in the Old Testament is important to us today. It reminds us to be authentic witness who communicate the gospel by deed as well as word. And it demonstrates the drawing power of just societies ordered under the

¹⁸⁴ Hervorhebungen im Original

God who desires for all men and nations that comprehensive salvation described by the prophets as *shalom* – peace, wholeness, and well-being.¹⁸⁵

Die Propheten sahen eine Zeit voraus, in der die Herrschaft Gottes sich über die Völker erstreckt. In der Sendung Christi ist dieses Reich der Gerechtigkeit angebrochen. Von wegweisender Bedeutung ist Jesu Überzeugung, dass das Reich Gottes für die Armen ist und dass sein Anbruch der Beginn einer Umwandlung der Welt bedeutet, die zum Ziel hat, Gerechtigkeit wiederherzustellen (:86). Der Missionsbefehl von Mt 28 zeigt an, auf welche Weise das Ziel der Umwandlung angestrebt werden soll: durch Jüngerschaft. Jüngerschaft ist nicht das Ziel der Mission, sondern die Methode, durch welche das Ziel einer gerechten Welt erreicht wird. Scott hält fest, „that disciple making is the special mandate given to God’s people within the context of his overall mission, and that it is the primary means for fulfilling God’s mission of rectification in both its horizontal und vertical dimensions“ (:164). Costas und Scotts holistische Vision dürfen als repräsentativ für das Missionsverständnis der RE gelten.

Die holistische Mission des radikalen Evangelikalismus hat eine klar transformatorische Intention. Die ganze Welt soll unter die Herrschaft Christi gebracht und umgewandelt werden. Ein Beispiel für die Umsetzung des Transformationskonzepts findet sich in Braggs Beitrag „From Development to Transformation“ in Wheaton 1983. Bragg erachtet die herkömmliche westliche Entwicklungshilfe, die sich der industriellen Modernisierung verschrieben hat, aber auch die Dependenztheorie als unzureichende Ansätze und fordert transformatorische Veränderung (Bragg 1987:38), die er wie folgt charakterisiert (:39-40):

The goal of transformation is that God’s purpose be realized, as is revealed in the Old Testament concept of *shalom* – harmony, peace, health, well-being, prosperity, justice – and in the New Testament image of the kingdom, which is both present and coming. Transformation seeks to repel the evil social structures that exist in the present cosmos and to institute through the mission of the church the values of the kingdom of God over against the values of the ‚principalities und powers‘ of this world.

Transformation hat laut Bragg damit zu tun, dass der einzelne Mensch lebenserhaltende Möglichkeiten bekommt, dass die materiellen Güter gleich verteilt werden, dass gerechte Beziehungen angestrebt und gerechte Strukturen geschaffen werden, dass Menschen und Völker in Freiheit gesetzt werden und dass Sorge für die Umwelt getragen wird (:40-46). All dies ist nur möglich, wenn gleichzeitig eine geistliche Transformation angestrebt wird:

¹⁸⁵ Hervorhebung im Original

The core of human and social transformation is spiritual. Without the change in attitudes and behavior implicit in *metanoia* (conversion), human beings remain self-centered creatures. They are unlikely to transform the external structures and relationships of their society. The power in society of sin, both individual and institutional, is a basic deterrent to positive change. Many ‚development‘ programs have failed because of human greed, power politics, graft, or plain lethargy ... Spiritual transformation must begin in the individual but must spread to encompass the transformation of all of society, indeed, of all creation.¹⁸⁶

Von besonderer Wichtigkeit für den holistischen Missionsansatz ist Lk 4,18-19, wo Jesus seine Mission von Jes 61,1-2 her als Gute Nachricht für die Armen definiert. Spätestens seit Manila 1989, wo sich der Bezug auf Lk 4,18-19 wie ein roter Faden durch die Konferenzbeiträge zog (Weth 1990:100), dient das Nazaretmanifest als Ausgangspunkt für die Begründung des radikalen Missionsverständnisses (Adeyemo 1990:65; 1986:165-166).¹⁸⁷ Auslöser war der stark beachtete Vortrag „Gute Nachricht für die Armen“ von Tom Houston (1990:107-117). Houston geht davon aus, dass die Armen eine Sammelbezeichnung für die Benachteiligten sind (:109), und gerade ihnen gilt das Evangelium laut Lk 4,18. Somit ist das Evangelium besonders für die Benachteiligten, Hungernden, Unterdrückten, Gefangenen und Kranken (:110). Von dieser Feststellung aus fordert Houston, dass das Evangelium mit Wort und Tat und Zeichen verkündigt werden muss (:116). Dieser Forderung stimmen die RE uneingeschränkt zu.

Entscheidend für das radikale Verständnis des Nazaretmanifests sind zwei Beobachtungen: Zum einen definiert Jesus durch den Bezug auf Jesaja 61,1-2 seine Mission (Jeune 1987:222; Scott 1997:87; Molebatsi 1990:147). Da die Mission der Kirche die Fortsetzung der Mission Christi ist, muss sich die Kirche mit den Armen und Unterdrückten identifizieren. Lk 4,18-19 muss als Missionstext verstanden werden, welcher die Tagesagenda der Kirche bestimmen soll (Adeyemo 1986:165-176)¹⁸⁸. Es geht um mehr als die Verkündigung der Guten

¹⁸⁶ Hervorhebung im Original

¹⁸⁷ Schon in Lausanne 1974 stellten die RE in ihrer Sondererklärung Lk 4,18 programmatisch an den Anfang (Padilla und Sugden 1985:8). Vgl. Carl F. Henrys Vortrag in Lausanne, wo er Lk 4,18 ebenfalls als umfassende Missionsbegründung anführt (Henry 1974:1174).

¹⁸⁸ Adeyemo identifiziert von Lk 4,18-19 sowie dem Gesamtwerk Christi aus sechs Bereiche der sozialen Verantwortung der Kirche: 1) Christus muss inmitten von Ungerechtigkeit und bösen Strukturen als Herr bekannt werden. 2) Die Verkündigung der Guten Nachricht schliesst die prophetische Verwerfung der Ungerechtigkeit ein. 3) Die Zerbrochenen müssen durch Predigt und Taten der Barmherzigkeit geheilt werden. 4) Den Verwun-

Nachricht, es geht darum, durch Solidarisierung mit und den Kampf für die Armen eine gerechtere Welt zu schaffen. Dieses missionarische Ziel wird in der zweiten Beobachtung noch klarer erkennbar: Der befreiende Dienst des Messias Jesus muss als die Anwendung des alttestamentlichen Jubeljahrs auf das Israel des Neuen Testaments gesehen werden (Yoder 1981:32-37;59-69; Sider 1982a:16-18; Samuel und Sugden 1982:48-49; Huntemann 1995:532;564).¹⁸⁹ Im Jubeljahr mussten Sklaven freigelassen werden, und Landbesitz ging an den ursprünglichen Besitzer zurück. Die Mission Jesu, und folglich auch die Mission der Kirche, muss von den Absichten, die Gott mit dem Gesetz des Jubeljahrs verfolgte her begründet werden. Da das Jubeljahr ein Gesetz war, das auf Befreiung abzielte, darf sich die Mission der Kirche nicht im geistlichen Dienst erschöpfen, sondern schliesst den Einsatz für umfassende menschliche Befreiung ein. Die Mission muss in konkreten historischen Situationen zur Herbeiführung eines „Gnadenjahrs“ führen (Costas 1979:70): „In proclaiming the ‚year of grace,‘ Jesus announced the coming of a new age, an age in which love would triumph over greed, light over darkness, freedom over enslavement and hope over despair. Jesus was announcing the birth of a just and peaceful world.“

Das Gesetz des Sabbat- und des Jubeljahrs spielt in der radikalen Theologie eine massgebende paradigmatische Rolle, ähnlich des Exodus in der Befreiungstheologie.¹⁹⁰ Die RE bringen von Lk 4,18-19 her drei konkrete Forderungen in die Missionspraxis ein:

Erstens muss sich die Kirche auf die Seite der Armen stellen, denn gerade ihnen gilt die von Jesus verkündete Gute Nachricht. Die Armen sind in erster Linie die materiell Benachteiligten, aber auch die geistlich Armen (Costas 1974b:70-71). Die Kirche muss sich mit den physisch und geistlich Blinden solidarisieren, mit den Kranken an Leib und Seele also (:71). Und schliesslich hat sie die Aufgabe, sich für die Unterdrückten einzusetzen und für die, die im Gefängnis sind oder versklavt wurden, weil sie ihre Schulden nicht bezahlen können (:71-72). Im Blickfeld von Lk 4,18-19 ist also nicht entweder eine geistliche oder eine materielle Befreiung, sondern beides. Jesus ist gekommen, um sich umfassend den Nöten der Men-

deten an Leib und Seele muss mittels geistlichen Kampfes und medizinischer Hilfe geholfen werden. 5) Die Nationen müssen von der Kirche zur sozialen Aktion angeleitet werden. 6) Die Leiter der Kirche müssen die Gläubigen für ihre Aufgabe zurüsten.

¹⁸⁹ Zur Bedeutung des Jubeljahrs im alttestamentlichen Kontext siehe Wright 1997:63-64;120-124; De Vaux 1973:175-177.

¹⁹⁰ Die Vertreter radikaler Theologie beziehen sich fast durchwegs auf das Jubeljahr (Wallis 1983:81; 1996:21; 2005:15-16; Mott und Sider 2000:59; Scott 1997:86; RESPONSE TO LAUSANNE:8-9).

schen anzunehmen und sie durch den Glauben an ihn in Freiheit zu setzen. Die Mission der Kirche muss deshalb ebenso umfassend sein und schliesst soziale Verantwortung ein. Mission im Sinne von Lk 4,18-19 darf nicht nur karitative Aktion sein. Das Gesetz des Jubeljahrs fordert, die Probleme tiefer anzugehen, was zur nächsten Forderung führt:

Zweitens muss die Mission der Kirche die Transformation der gesellschaftlichen Strukturen einschliessen, denn das Gesetz des Jubeljahrs war weit gehend eine strukturelle Massnahme. Die Gesetze des Alten Testaments – insbesondere das Gesetz des Sabbatjahrs und des Jubeljahrs – waren nicht bloss auf Barmherzigkeit ausgerichtet, sondern darauf, die tiefer liegenden Ursachen von Armut und Unterdrückung zu beheben, indem gerechte gesellschaftliche Strukturen geschaffen wurden. Solche Strukturen stellen einen zentralen Teil des Willens Gottes für sein Volk dar (Sider 1997c:74). Die Tatsache, dass Jesus seine Mission ein „Gnadenjahr“ nennt, weist auf das Gesetz des Jubeljahrs hin und darauf, dass es Jesus um die Strukturierung der Gesellschaft nach den Maximen von Recht und Liebe ging (Padilla 1982:58-59):

Right at the beginning of his ministry, in his manifesto on his mission in the synagogue of Nazareth, he read the prophetic pronouncement in Isaiah 61,1-2 and went on to claim that the fulfilment of it had arrived. The application of that passage to himself makes it obvious that Jesus understood his mission in terms of the inauguration of a new era – ‚the day of the Lord’s favour’, ‚the day of vengeance of our Lord’ – marked by the proclamation of good news to the poor, release for the captives, sight for the blind, and liberty for the oppressed. Seen in the light of the Old Testament background, Jesus’ view of his mission implies that he, as the Messiah, is bringing in ‚the acceptable year of the Lord’, that is, the year of jubilee and consequently of the structuring of society according to the demands of justice and love. He is the bearer of the blessings of the Kingdom and these blessings will be released among people living in a condition of deprivation and oppression, poverty and exploitation. This interpretation of Jesus’ mission should not be taken to mean that he was exclusively or even primarily concerned with material prosperity and physical or economic oppression. What it does mean is that Jesus understood his mission in terms of the fulfilment of Old Testament promises with a concrete historical content, related to the re-establishment of justice in the messianic age, and consequently the poverty and oppression referred to in the definition of his mission cannot be limited to a spiritual condition with which he is to deal. The blessings of the Kingdom ushered in by Jesus relate to the totality of human existence.

Drittens muss die Kirche, um zum Ziel der Umwandlung der Gesellschaft beizutragen, die biblischen Prinzipien von Recht, Freiheit und Liebe auf die heutige Situation anwenden. Es geht darum, wie wir bereits gesehen haben, dass die sozio-ökonomischen Forderungen der Bibel auf die Gegenwart übertragen werden. Dazu ist es nötig, sich klar zu werden, welche Funktion ein bestimmtes Gesetz im Alten Testament erfüllte und welches Prinzip Anlass

dazu gab. Northcott (1999:105) sieht im Gesetz des Jubeljahrens die Absicht, den Verarmten die Möglichkeit der Rückkehr in die volle Gemeinschaft Israels zu ermöglichen: „In Israelite society, the law was the key mechanism for the balancing of the interests of rich and poor. The Sabbath and Jubilee laws provided for periodic redistribution of excess wealth, creating an obligation on the rich and successful to bring back the poor, indebted and unsuccessful into full membership, as landowners, of the household of Israel.“ Das Gesetz des Jubeljahrens ermöglichte es den verschuldeten Israeliten, Zugang zu der Ressource – nämlich Land – zu bekommen, die die Grundlage für ein Leben in Freiheit und Selbsterhaltung bildete. Das Prinzip des Jubeljahrens kann so etwa auf das internationale Schuldenproblem (Wallis 1995:232) oder die Zinspolitik (Sider 1997c:76) übertragen werden. Holistische Mission schliesst damit die Teilnahme der Kirche an der Gesellschaftspolitik ein.

3.4.4 Kritik am holistischen Missionsverständnis

Während radikale Theologen den Vertretern des klassischen Missionsbegriffs vorwerfen, dieser sei zu individualistisch und vermöge nicht auf die gegenwärtigen sozialen Probleme zu reagieren (Sider 1995:33-36; Fernando 2000a:193; Escobar 2002:43; vgl. Tidball 1999:277), fürchten jene, dass der holistische Missionsbegriff zur Preisgabe der soteriologischen Mitte führt. Berneburg (1997:360-364), der die von Beyerhaus vorgebrachte Kritik am holistischen Missionsbegriff aufnimmt, sieht Wahrheitsmomente und Gefährdungen im holistischen Verständnis. Zu den Wahrheitsmomenten zählt er die Tatsache, dass es in der Mission nicht nur um den geistlichen Aspekt des Lebens geht, dass Mission sich nicht allein an das Individuum richtet, und dass Mission durch einen engen Zusammenhang von Zeugnis und Dienst getragen wird (:360-362). Zugleich macht Berneburg aber im holistischen Missionsbegriff die konkrete Gefahr des Aufgehens des soteriologischen Inhalts zugunsten sozialen und politischen Engagements aus (:363-364):

Wenn die evangelikale Missionsbewegung die Engführung eines spiritualisierten und individualistischen Heilsverständnisses vermeiden will, so wird sie darauf zu achten haben, mit der Begrifflichkeit von der Ganzheitlichkeit des Menschen und der Ganzheitlichkeit des Evangeliums diese soteriologische Mitte biblischen Missionsverständnisses nicht aufzugeben. Das umfassende Heilsverständnis eines holistischen Missionsverständnisses steht in der Gefahr, den soteriologischen Gehalt des Evangeliums zu verlieren ... Die Forderung nach einer ‚ganzheitlichen Mission‘ kann insofern sehr irreführend sein, wenn damit die Gleichsetzung des Heiles – selbst wenn der individuelle Aspekt noch miteingeschlossen bleibt – mit der Transformation sozialer Beziehungen gemeint sein sollte. Die evangelikale Missionsbewegung steht in der akuten Gefahr, durch eine unpräzise Rede von der Ganzheitlichkeit die soteriologische Begründung und den soteriologischen Inhalt des Evangeliums zugunsten des sozial-politischen Engagements aufzugeben.

Berneburg kritisiert namentlich die holistische Missionsbegründung von Lk 4,18 her (:270-271). Er erkennt einen Parallelismus im Text und setzt die Entlassung der Gefangenen mit der Freiheit der zerschlagenen Herzen in eins, wodurch die Entlassung der Gefangenen eine vergeistigende Bedeutung erhält. Es gehe nicht um eine globale Veränderung der Welt, sondern es handle sich um ein geistliches Geschehen. Das Nazaretmanifest spreche von einer partikularen Verwirklichung der prophetischen Verheissung und habe nichts mit einem sozial-politischen Missionsverständnis zu tun, sondern im Sinne von Mt 25,31-46 mit der Diakonie. Für die Vertreter des engeren Missionsbegriffs ist klar: Von Lk 4,18 her lässt sich eine Sozialethik nicht begründen (Bockmühl 1975:24; Afflerbach 2002:189;198;202).

Das umfassende Missionsverständnis radikaler Theologen verfällt von Seiten der klassischen Vertreter also einer deutlichen Kritik. Die Schärfe dieser Kritik wird von der Angst genährt, das evangelikale Missionsverständnis könnte eine Einnivellierung auf die ökumenische Positionen erfahren. Freilich ist es übertrieben, wie Berneburg (1997:364) von einer diesbezüglichen „akuten Gefahr“ zu sprechen. Den Forderungen nach einer inkarnatorischen Mission kann weitgehend in einer aktiven Sozialdiakonie entsprochen werden. Es ist unbestritten, dass Mission in einer Haltung der Liebe und des Dienens geschehen muss und die barmherzige Zuwendung zum Nächsten verlangt. Die Forderung nach einer holistischen Mission, die auf die Transformation auch der Strukturen und Institutionen abzielt, ist hingegen stark umstritten. In der holistischen Mission wird der Auftrag zur strukturellen Veränderung dem Missionsauftrag subsumiert und damit zur allgemeinen Pflicht der Kirche gemacht. Dieser Ansatz wird auch in Zukunft in der evangelikalen Bewegung umstritten bleiben.

Berneburg (1997:363) weist darauf hin, dass Heil und Transformation nicht gleichgesetzt werden dürfen. Er beklagt in der evangelikalen Bewegung eine „unpräzise Rede“ bezüglich des Heils und der Mission. Durch eine unpräzise Rede entsteht die Gefahr einer Begriffsverwirrung und als Folge davon eine Verwässerung des Missionsgedankens, vor allem was den soteriologischen Inhalt betrifft. Das muss vermieden werden, denn biblisch verstandene Mission kommt nicht ohne solide Theologie aus. Diesem Umstand hat Sider mit der Forderung nach einer klaren Terminologie Rechnung getragen. Sider stellt sich auf den Standpunkt, dass sowohl die Verkündigung des Evangeliums als auch die soziale Transformation zur Aufgabe der Kirche gehört, nur dürften die beiden nicht gleichgesetzt oder miteinander verwechselt werden (1995:13). Er fordert, dass Christen sich politisch betätigen und ungerechte Strukturen verändern sollten, bezeichnet es aber als irreführend, dies als evangelis-

tische Arbeit zu bezeichnen (:172). Denn Evangelisation und soziale bzw. politische Aktion führten zu unterschiedlichen Ergebnissen: Erstere will durch den Ruf zum Glauben die ewige Trennung von Gott aufheben, Letztere kann Lebensumstände verbessern helfen (:173-174; 177). Eine klare Terminologie ist für Sider wichtig, denn „die Gleichsetzung von Evangelisation und sozialer Aktion gefährdet die Integrität und die Praxis der Verkündigung des Evangeliums. Wenn alles, wozu die Christen in die Welt gesandt sind, evangelistisches Tun ist, dann geht die spezielle Aufgabe der Verbreitung des Evangeliums an Nichtchristen mit der Hoffnung, dass sie Christus annehmen, leicht unter“ (:175). Siders Forderung nach einer klaren Terminologie ist zuzustimmen und findet im radikalen Evangelikalismus auch Beachtung. Es ist im radikalen Evangelikalismus zwar von Ergebnissen der sozialen Aktion zuweilen als Heilsereignissen die Rede, aber das bedeutet nicht, dass die RE Evangelisation und soziale Aktion in eins setzen. Die Evangelisation mit ihrem soteriologischen Gehalt und ihrer anthropozentrischen Stossrichtung behält ihre gesonderte Bedeutung und kann durch nichts ersetzt werden. Dem stimmen Samuel und Sugden, zwei Vertreter des umfassenden Heilsbegriffs und der Transformation-Orientierung der Mission, vorbehaltlos zu (Samuel und Sugden 1987e:141-142): „Transformation is not salvation ... Those who do not confess Christ are not saved by the Kingdom in this world; only obedience to and faith in the King can provide salvation.“ Solange dieser Satz seine Gültigkeit behält, kann nicht davon die Rede sein, dass im radikalen Evangelikalismus der soteriologische Inhalt des Evangeliums im sozialen und politischen Engagement aufgeht.

Was die Bedeutung des Nazaretmanifests betrifft, haben die Vertreter des klassischen Missionsbegriffs mit Recht darauf hingewiesen, dass es Jesus nicht um ein sozial-politisches Programm ging. Man wird aber nicht abstreiten dürfen, dass man aus Lk 4,18-19 die Forderung nach einem missionarischen Lebensstil ableiten kann, der soziale und politische Folgen hat. Denn auch wenn man an der Vorrangigkeit der Verkündigung festhält, muss man doch einräumen, dass der an Christus orientierte Lebensstil zur Tat mit sozialen und politischen Folgen drängt. Das wird durch die Tatsache unterstützt, dass Jesus in Lk 4,18-19 sich nicht nur auf Jes 61,1-2 bezieht, sondern auch eine Redewendung aus Jes 58,6 integriert, welche im ursprünglichen Kontext eine klar soziale und strukturelle Dimension hat (Bosch 1991:100-101). Es ist in Lk 4,18-19 zwar kein Programm in Sicht, das zur sozialen Revolution drängt, gleichzeitig definiert Jesus mit dem Nazaretmanifest jedoch seine Mission und damit auch unsere. Mit dem Nazaretmanifest kündigte Jesus fundamentale Veränderungen in der jüdischen Gesellschaft an (:101), und diese Veränderungen brachte Jesus durch Verkündigung, Liebe, Dienst und prophetische Anklage zur Geltung. Wenn man bejaht, dass es im christli-

chen Leben nicht nur darum geht, Jesus zu glauben, sondern ihm auch zu folgen, dann wird man von Lk 4,18-19 aus eine soziale und politische Intention der Mission nicht in Abrede stellen können. Das führt dazu, dass Mission umfassender definiert werden muss, als die Evangelikalen es traditionell tun, während zur gleichen Zeit die Evangelisation ihre klassische Bedeutung vollumfänglich beibehält.

Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, das Verhältnis einschlägiger Begriffe zueinander genauer zu definieren. Eine Möglichkeit besteht darin, das Wort „Mission“ als Überbegriff für die gesamte Aufgabe zu verwenden, zu der die Kirche gerufen ist. „Mission“ würde sich dann in drei Teilbereichen äussern, die voneinander zu unterscheiden sind: Erstens in der *Evangelisation*, in der es um die Verkündigung der objektiven Heilstatsache von Golgata geht und die sich an den Menschen als Individuum richtet. Zweitens in der *sozialen Aktion*, in der es sowohl um Taten der Barmherzigkeit als auch um die strukturelle und politische Betätigung geht. Und nicht zuletzt in der *Gemeinschaft der Kirche*, welche dazu gerufen ist, das Heil, das sie verkündigt, zu verkörpern, um so die Menschen zum wahren Gott hinzuziehen, denn Mission ist sowohl im Alten als auch im Neuen Testament eine Sache der Gemeinschaft.¹⁹¹

3.5 Evangelium und Kultur

Die Vertreter des radikalen Evangelikalismus zeigen ein besonderes Interesse am Verhältnis von Evangelium und Kultur. Dieses Interesse gründet darin, dass radikale Theologie kontextuelle Theologie ist. Escobar ist repräsentativ für die radikale Bibelauslegung, wenn er sie mit einem „kulturellen Bewusstsein“ in Verbindung bringt (2002a:26): „I have become aware that understanding of God’s Word requires cultural awareness. The new global dimension of Christianity has brought this new sensitivity to the fact, that the text of Scripture can only understood adequately within its own context, and that the understandig and application of

¹⁹¹ Ein hilfreiches Instrumentarium zur Definition der Evangelisation im Verhältnis zur Mission bietet Bosch 1991:411-420. Seine Schlussfolgerung ist ganz im Einklang mit der radikalen Position. Bosch (:420) definiert Evangelisation „as that dimension and activity of the church’s mission which, by word and deed and in the light of particular conditions and a particular context, offers every person and community, everywhere, a valid opportunity to be directly challenged to a radical reorientation of their lives, a reorientation which involves such things as deliverance from slavery to the world and its powers; embracing Christ as Savior and Lord; becoming a living member of his community, the church; being enlisted into his service of reconciliation, peace, justice on earth; and being committed to God’s purpose of placing all things under the rule of Christ.“

its eternal message demand awareness of our own cultural context.“¹⁹² Wenn es um das Verhältnis Evangelium-Kultur geht, zeigt sich bei den RE eine scharfe Kritik an der westlichen Form des Christentums. Das hängt damit zusammen, dass die radikale Theologie wesentlich in der Zwei-Drittel-Welt beheimatet ist und sich als eine Theologie von der Peripherie versteht. Bei einigen radikalen Vertretern aus der Zwei-Drittel-Welt findet sich eine auffallend positive Wertung der eigenen Kultur, was daran liegt, dass die Verbreitung des Evangeliums lange Zeit auch eine Expansion der Kultur des Westens war und mit einer überwiegend negativen Wertung der Zielkultur einherging. Die RE suchen nach eigenen, kreativen Wegen, um das Evangelium in ihrer jeweiligen Kultur heimisch werden zu lassen. Sie möchten die westliche Dominanz der Form des Christentums abschütteln und echte afrikanische, asiatische und lateinamerikanische Formen des Glaubens entwickeln.

Bevor ich mich einzelnen Exponenten des radikalen Evangelikalismus und ihrer Auffassung des Verhältnisses von Evangelium und Kultur widme, soll das radikale Verständnis des Verhältnisses von Evangelium und Kultur in den Kontext der weltweiten evangelikalen Bewegung gestellt werden.

3.5.1 Das Verhältnis von Evangelium und Kultur in der evangelikalen Theologie

Mit dem Artikel 10 der LV über Evangelisation und Kultur ist das Verhältnis von Evangelium und Kultur zu einem wichtigen Diskussionspunkt in der weltweiten evangelikalen Bewegung geworden. Der Artikel 10 besagt, dass jede Kultur von der Schrift her beurteilt werden muss und enthält eine Kritik der Tatsache, dass die Missionen „allzu oft mit dem Evangelium eine fremde Kultur exportiert“ haben. Aus dem Bewusstsein heraus, dass der Artikel 10 am Lausanner Kongress für Weltevangelisation „einige Verwirrung“ verursacht hatte (WILLOWBANK-REPORT:36), berief die Lausanner Arbeitsgruppe für Theologie und Ausbildung für die Zeit vom 7.-13. Januar 1978 eine Konsultation zum Thema „Evangelium und Kultur“ in Willowbank, Somerset Bridge, Bermuda ein, an der 33 Theologen, Missionare, Pastoren und Völkerkundler aus sechs Nationen teilnahmen. Mit Kwame Bediako, Orlando Costas, Wayan Mastra, Gottfried Osei-Mensah, René Padilla und Tite Tienou gab es eine starke radikale Präsenz. Padilla hielt ein Referat zum Thema „Kultur und Hermeneutik“, Costas zum Thema „Kultur und Bekehrung“, Mastra zum Thema „Kultur und Kirchen“ und

¹⁹² Diesem Aspekt von Evangelium und Kultur habe ich mich bereits in Kapitel 3.1 gewidmet.

Osei-Mensah zum Thema „Kultur und Ethik“ (WILLOWBANK-REPORT:107-108).¹⁹³ Das Ziel der Konsultation bestand darin (WILLOWBANK-REPORT:36):

1. Ein Verständnis für die Wechselbeziehung von Evangelium und Kultur zu entwickeln mit besonderer Bezugnahme auf die Gottesoffenbarung und ihre Deutung und Weitergabe an die Antwort der Hörer bei ihrer Bekehrung, in ihren Kirchen und ihrem Lebensstil.
2. Kritisch nachzudenken über das, was die Vermittlung des Evangeliums über Kultur-grenzen hinweg einschliesst.
3. Deutlich zu machen, welche Mittel gebraucht werden können zu einer angemessene-ren Weitergabe des Evangeliums.
4. Die Ergebnisse dieser Konsultation leitenden Persönlichkeiten in Kirche und Missi-on zuzuleiten.

Der Willowbank-Report ist ein ausgewogener Bericht, der einige wichtige Grundsätze des Verhältnisses von Evangelium und Kultur aus evangelikaler Sicht festschreibt.¹⁹⁴ Es wird festgehalten, dass Gottes Selbstoffenbarung „in den Begriffen der eigenen Kultur des dama-ligen Hörers zum Ausdruck gebracht“ wurde (WILLOWBANK-REPORT:42) und Gott Gebrauch machte „von dem Wissen, der Erfahrung und dem kulturellen Hintergrund der Autoren“ (:44). In manchen der biblischen Bilder und Formen wie etwa dem Kreuz, dem Lamm oder dem Kelch, erkannte man wiederkehrende Sinnbilder, die erhalten bleiben soll-ten (:45). Es ist aber auch möglich, dass bestimmte Formen verändert werden müssen: „Auch wenn einige ursprüngliche Formen, in denen die Bedeutung zum Ausdruck kam, ver-ändert werden müssen um der die Kulturgrenze überschreitenden Vermittlung willen, glau-ben wir, dass auch sie eine bestimmte normative Qualität haben ... So muss jede neue For-mulierung und Erklärung in jeder Generation und Kultur geprüft werden auf ihre Überein-stimmung mit dem Original“ (:46). In den Ausführungen unter der Überschrift „Macht-strukturen und Mission“ kommt der radikale Einfluss in Willowbank am deutlichsten zum Ausdruck (:88-89):

¹⁹³ Die einzelnen Referate und Papiere wurden nicht veröffentlicht, sondern deren Inhalte flossen teilweise in den Willowbank-Report ein.

¹⁹⁴ Da mit sechs Kongresstagen, die Zeit knapp bemessen war, war es den Teilnehmern nicht möglich, das Verhältnis Evangelium und Kultur detailliert zu erörtern. Der Willowbank-Report versteht sich nicht als Erklärung wie etwa die LV, sondern als ein Bericht der verschiedenen Auffassungen, die vorgebracht wurden. Dem entsprechend wurde der Bericht auch nicht unterschrieben (WILLOWBANK-REPORT:37).

Wir haben Mitgefühl für sie [die Armen] und leiden mit ihnen, und es ist uns in manchem verständlich, dass ihre Notlage teilweise zusammenhängt mit dem Wirtschaftssystem, das in fast allen Fällen unter der Kontrolle der nordatlantischen Staaten steht (obwohl heute auch andere Länder mit beteiligt sind). ... Dennoch haben wir zu bekennen, dass einige Missionare selbst eine neokolonialistische Haltung widerspiegeln und sie sogar verteidigen, zusammen mit den Aussenposten westlicher Macht und Ausbeutung, wie z.B. in Südafrika ... Wir merken, dass wir selbst Opfer unserer eigenen Systeme sind. Und doch sind wir auch ein Teil von ihnen. So meinen wir, dass wir nur eben soviel dazu sagen können: 1. Jesus selbst stellte sich ständig auf die Seite der Armen und Schwachen. Wir nehmen es als unsere Pflicht an, wie in allem anderen, hier in seinen Fussstapfen zu folgen. Wenigstens durch die Liebe, im Gebet und Geben, glauben wir, unsere Solidarität mit ihnen zu bestärken. 2. Jesus tat jedoch mehr als sich zu identifizieren. In seiner Lehre und in der der Apostel war das natürliche Ergebnis der Verkündigung der Guten Nachricht für die Unterdrückten ein Wort des Gerichts für die Unterdrücker (so in Luk. 6,24-26; Jak 5,1-6). Wir bekennen, dass in komplexen wirtschaftlichen Lagen es heute nicht leicht ist, herauszufinden, wer genau die Unterdrücker sind, um sie blosszustellen, ohne dabei in schrille Redensarten zu verfallen, die uns weder etwas kosten noch irgend etwas erreichen. Jedoch meinen wir, dass es Gelegenheiten gibt, in denen es unsere christliche Pflicht ist, uns gegen Ungerechtigkeit zu wenden im Namen des Herrn, der der Gott der Gerechtigkeit ist ebenso wie der Gott der Rechtfertigung.

Der Abschnitt offenbart deutlich ein Ringen zwischen der radikalen und der westlichen Auffassung von Kultur, denn radikale Positionen wie etwa die Betonung der biblischen Worte an die Unterdrücker wurden sogleich wieder abgeschwächt mit dem Hinweis darauf, dass es nicht leicht sei, festzustellen, wer die Unterdrücker genau sind. Escobar (2002:113) hat zwar recht, wenn er sagt, dass die radikalen Vertreter Lateinamerikas einen substanziellen Beitrag in Willowbank leisteten, aber mit Hesselgrave und Rommen (1989:50) muss ebenso festgehalten werden, dass bedeutende Unterschiede in den verschiedenen Auffassungen bestehen blieben. Die RE konnten in Willowbank zwar die Perspektive der Evangelikalen der Zweidrittel-Welt geltend machen, aber durchsetzen konnten sie sich nicht, zumal in Willowbank nicht an der Profilierung einer einzelnen Position gearbeitet wurde, sondern ein Bericht erarbeitet wurde, der die Vielfalt evangelikalen Denkens in der Frage des Verhältnisses von Evangelium und Kultur widerspiegeln sollte. Vergleicht man den Willowbank-Report, der als eine Annäherung zwischen der westlichen Auffassung von Evangelium und Kultur und der Auffassung der Evangelikalen in der Zweidrittel-Welt gelten kann, mit der radikalen Auffassung zeigt sich, dass die RE zum einen eine schärfere Kritik an der westlichen Form des Christentums vorbringen und zum anderen, dass die eigene Kultur im Kontext der Zweidrittel-Welt positiver betrachtet wird. Dieser Umstand soll an zwei Beispielen verdeutlicht werden.

Padillas Beitrag zum Artikel 12 der LV in seinem von ihm herausgegebenen Band *Zukunftsperspektiven* ist ein Beispiel für die Schärfe der radikalen Kritik an der kulturellen Form der Kirche im Westen. Padilla (1977b:196-199) beschreibt die Welt von heute als Konsumgesellschaft, die vom Kapitalismus angetrieben wird. Sich vor allem auf den Anfang des 12. Artikels der LV beziehend,¹⁹⁵ sagt er (1977b:199-201):

Hinter dem Materialismus, der die Konsumgesellschaft kennzeichnet, verbirgt sich die Macht der Zerstörung, auf die das Neue Testament hinweist. Paulus erkannte, dass die Fürsten und Mächte des Bösen in den ideologischen Strukturen, die den Menschen unterdrücken, verwurzelt sind ... Die dämonischen Kräfte versklaven den Menschen in der Welt durch Strukturen und Systeme, die dieser absolut setzt ... Wer das Wirken des Bösen nur auf Okkultismus, dämonische Besessenheit und Astrologie beschränkt sieht ... reduziert das Böse in der Welt auf ein rein persönliches Problem und die christliche Erlösung zu einer rein persönlichen Erfahrung.

Padilla (1977b:204) beklagt insbesondere die Anpassung der Kirche an die Welt. Diese äussert sich „in der Verkürzung des Evangeliums auf eine rein *geistliche* Botschaft – eine Botschaft der Versöhnung mit Gott und der Rettung der Seele. Entsprechend wird die Aufgabe der Kirche ausschliesslich in der Evangelisation gesehen.“¹⁹⁶ Padilla (1977b:204-205) wendet sich gegen die Trennung von Jesus dem Retter und Jesus dem Herrn, denn „dadurch wird ein Evangelium geschaffen, das es dem Menschen erlaubt, an den Werten und Verhaltensweisen der Konsumgesellschaft festzuhalten und zugleich die zeitliche und ewige Sicherheit in Anspruch zu nehmen, die das Christentum gewährt.“ Schliesslich ruft Padilla die Kirche dazu auf, ihre prophetische Verantwortung in der Welt wahrzunehmen (1977b:207-209):

In der Auseinandersetzung mit der Welt hat die Kirche nur zwei Möglichkeiten: entweder sie passt sich der Welt an und verrät das Evangelium, oder sie entspricht dem Evangelium und gerät in einen Konflikt mit der Welt ... Wenn sich die Kirche in ihrem Wunsch, dem Konflikt auszuweichen, dem Zeitgeist anpasst, verliert ihre Verkündigung die prophetische Dimension und die Kirche wird zu einem Werkzeug des Status quo.

¹⁹⁵ „Wir glauben, dass wir uns in einem ständigen geistlichen Kampf mit den Fürsten und Gewaltigen des Bösen befinden, die versuchen, die Gemeinde zu überwältigen und sie an ihrer Aufgabe der Evangelisation der Welt hindern.“

¹⁹⁶ Hervorhebung im Original

Padillas Kritik richtet sich zur Hauptsache gegen die Kirche im Westen und darf als typisch radikal gelten.¹⁹⁷ Während die RE der westlichen Kultur und Dominanz kritisch gegenüber stehen, findet sich bei ihnen zuweilen eine auffallend positive Wertung der eigenen Kultur. Ein Beispiel dafür ist Wayan Mastras Haltung zur balinesischen Kultur.¹⁹⁸ In Mastras Erfahrung entfremdete das Christentum niederländischen Zuschnittes ihn von seinen Nachbarn, dem Land und der balinesischen Identität (Sugden 1997:55-58). Als einer, der sich in seiner balinesischen Identität wohl fühlte, strebt er danach, aufgrund seines christlichen Glaubens eine Veränderung dieser Identität zu erreichen, anstatt sie durch eine westliche abzulösen oder zu zerstören (1997:60). Mastra ist der Überzeugung, dass eine positive Haltung zur Kultur eine Voraussetzung für das Gelingen des missionarischen Auftrags der Kirche ist (1977:128): „If it (the Balinese church) continued effectively destroying the Balinese culture among its members it would close the door to mission. If it wants to win people for Christ, it

¹⁹⁷ Als Beleg für diese Tatsache kann Hwa Yungs Dissertation *Mangos or Bananas? The Quest for an Authentic Asian Christian Theology* (1997) gelten. Hwa stellt fest, dass die Kirche im Westen der Welt nicht nur das Evangelium gebracht hat, sondern dass sie dieses auch in einer westlichen Form getan hat, über die eine zunehmende Unzufriedenheit entstanden ist. Als berechtigte Gründe für diese Unzufriedenheit nennt Hwa (1997:2-9): 1) Die westlichen Theologien sind ein Produkt der Geschichte, Kulturen und Realitäten der westlichen Welt. Aus diesem Grund kann die westliche Theologie die Realität Asiens, Lateinamerikas und Afrikas nicht adäquat ansprechen. 2) Die westliche Theologie setzt ein Weltbild voraus, das stark von der Aufklärung beeinflusst ist. Heute aber fragen Christen aus der Zwei-Drittel-Welt nach einer genuinen kontextuellen Theologie, die in ihrem kulturellen Umfeld gegründet ist. 3) Die Aufklärung hat ein Klima der Skepsis produziert, das einen genuinen Ausdruck biblischen Glaubens hindert. Eine solche skeptische Theologie ist kaum in der Lage, die Anliegen des asiatischen Weltbilds anzusprechen. 4) Die westliche Theologie wird oft als etwas empfunden, das auf einer idealistischen Konzeption fusst, in welcher Wahrheit streng von der Praxis unterschieden wird. Das führt zu einer „nicht-engagierten“ Theologie, welcher die Kraft für persönliche und soziale Transformation fehlt.

¹⁹⁸ Wayan Mastra wurde 1931 in eine Hindufamilie in Ostbali geboren. Während seiner Ausbildung am Christian Teacher Training College in Surabaya, Ostjava, erlebte er eine dramatische Bekehrung. 1965 ging er zum weiteren Studium in die Vereinigten Staaten. 1970 schloss er seine Studien mit einem PhD an der katholischen Aquinas Institute School of Theology der Dubuque Universität von Iowa mit der Dissertation *The Salvation of Non-Believers. A Missiological Critique to Hendrik Kraemer and the Need for a New Alternative* ab. 1972 kehrte Mastra nach Bali zurück, wo er zum Bischof der Protestant Christian Church of Bali ernannt wurde. In dieser Funktion setzte er seine Erkenntnisse aus seinen Studien um und verhalf der Protestant Christian Church zu einer indigenen Identität. Mastra nahm nicht an Lausanne 1974 teil, identifiziert sich aber mit der LV (Sugden 1997:1).

should take steps in bringing the culture as much as possible to the church.“¹⁹⁹ Um dies zu erreichen muss die Priorität des lokalen Kontexts hervorgehoben werden, in welchem das Christentum seinen Ausdruck finden soll (1977:144). Das Ziel muss sein, die eigene Kultur und die traditionelle Lebensweise in ein neues Sein zu transformieren, das christlich in seiner Natur, aber immer noch indigen im Ausdruck ist (1977:142).²⁰⁰

Um meine Beobachtungen zu verifizieren und der kreativen Weise Schärfe zu verleihen, in welcher die RE das Evangelium in ihrer Kultur inkarnieren, soll in den folgenden Abschnitten je ein radikaler Evangelikaler aus Lateinamerika, Afrika, Asien und der westlichen Welt zu Wort kommen. Gleichzeitig soll dadurch deutlich werden, dass der radikale Evangelikalismus ein Kultur übergreifendes Phänomen ist. Da der radikale Evangelikalismus in seinen Anfängen wesentliche Impulse aus Lateinamerika empfing, werde ich mit einem radikalen Vertreter Lateinamerikas beginnen.

3.5.2 Orlando Costas Theologie von der Peripherie

Orlando Costas (1942-1987), geboren in Ponce, Puerto Rico, ist ein Radikaler der ersten Stunde und gehört zusammen mit René Padilla und Samuel Escobar zu den bedeutendsten radikalen Vertretern Lateinamerikas. Er hat in Lausanne 1974 mit seinem Beitrag „Evangelisation in die Tiefe“ entscheidend dazu beigetragen, dass die Botschaft der radikalen Jüngerschaft von den Evangelikalen gehört wurde. Seine Missionstheologie von der Peripherie ist eng verbunden mit seiner Herkunft und seinem geistlichen Werdegang.

Costas emigrierte mit seinem Vater in die Vereinigten Staaten, in der Hoffnung auf bessere Lebensverhältnisse. Dort kam er in seinen Jugendjahren zum Glauben an Christus (Costas 1974b:11), erlebte aber auch, was es heisst, in Armut und in einer rassistischen Umgebung aufzuwachsen (:12). Der Umstand, an der Peripherie der Gesellschaft zu stehen, wurde zu einer sein ganzes Leben prägenden Erfahrung und trug dazu bei, dass er eine Theologie für die hispanische Minderheit in den Vereinigten Staaten bzw. für Lateinamerika entwickelte.

¹⁹⁹ Chatechism of the Bali Church:13 (unveröffentlichtes Dokument)

²⁰⁰ Sugden (1997:252-256) kritisiert an Mastras Ansatz die Überbetonung des Kontexts. Er macht bei Mastra eine „intuitive kontextuelle“ Leseart der Schrift aus, die sich zu wenig auf den ursprünglichen Kontext bezieht. Diese Kritik zeigt, dass es innerhalb der RE durchaus verschiedene Haltungen zum Verhältnis Evangelium und Kultur gibt, und dass ernsthafte Bemühungen bestehen, dass das Evangelium nicht in der Kultur aufgeht.

In den frühen 1960er Jahren ging Costas mit seiner Frau als Missionar nach Puerto Rico, wo er seine Diplomstudien in lateinamerikanischer Geschichte und Politik abschloss (1982:xii). In dieser Zeit fand er seine Identität als lateinamerikanischer Evangelikaler (:xii): „My pastorate, studies, and travels enabled me to develop a deep Latin American identity, which in turn influenced my spouse’s own self-understanding. When we returned to the mainland to pastor the Evangelical Baptist Church of Milwaukee, Wisconsin, and to pursue seminary studies in the Chicago area, we were a different family. We had found our roots.“

In den frühen 1970er Jahren siedelten die Costas nach San José, Costa Rica über, wo Orlando als Missionar und Professor tätig war. Auf seinen Reisen durch Lateinamerika festigte sich in ihm die Überzeugung, dass der beklagenswerte Zustand Lateinamerikas seinen Hauptgrund in der Dominanz des Westens hat (1974b:13):

When I began to travel more extensively throughout the rest of Latin America I began to see how the story repeats itself over and over. I further realized that it was not a situation caused by a single nation, the United States, but by a bloc of nations who are part of the same system, who have a similar history of colonialization, and who have become extremely rich, partly as the result of their business and economic deals with the oligarchies that control these countries.²⁰¹

Costas erkannte, dass die Abhängigkeit der Zwei-Drittel-Welt vom Westen nicht eine blosse Frage der sozialen Gerechtigkeit ist, sondern auch ein zutiefst theologisches Problem darstellt. Die wirtschaftliche und theologische Dominanz der Zwei-Drittel-Welt durch den Westen hat nach Costas Beobachtungen zu einer Verzerrung des Evangeliums geführt und ist ein Hindernis für das adäquate Erfassen des Evangeliums (:13):

The sad thing about this is that these countries [die westlichen] have also been largely responsible for the expansion of Christianity in the Third World. We know, of course, that the church has always suffered from the tensions of society. It ought not surprise us to see the coming out of the same land a movement of domination and exploitation together with the message of freedom imbedded in the gospel. What is hard to take, however, is the way that the values undergirding the imperialistic philosophy and practice of these nations make their way into the church, distorting the gospel sometimes beyond recognition, and setting up what some of my Latin American friends would call ideological and/or cultural roadblocks to the understanding of biblical faith.

²⁰¹ Costas fügt diesem Zitat in einer Fussnote hinzu, dass er den allgemein verwendeten Begriff „Dritte Welt“ gebraucht, er aber den Begriff „dominierte Länder“ vorziehen würde. Für den Westen verwendet Costas häufig den Begriff „North Atlantic countries“, den ich in der Regel als „westliche Welt“ wiedergeben werde.

Von 1974-1976 lebte Costas in Europa, wo er an der Freien Universität Amsterdam mit der Dissertation „Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America. Missiology in Mainline Protestantism: 1969-1974“ promovierte. 1980 wurde Costas Thornley B. Wood Professor of Missiology und Director of Hispanic Studies and Ministries am Eastern Baptist Theological Seminary in Philadelphia. Mit dieser Position verband Costas die Hoffnung, einen Beitrag zu einer Missiologie von der Peripherie zu leisten (:1982:xiii-xiv): „It became clear to me that I had an important ministry to fulfill as a minority, Hispanic missiologist. I came to realize that there was a need in the United States for the interpretation of the Christian mission from the periphery – the perspective of the great absentees of the American missionary movement (oppressed American ethnic minorities: Asians, Blacks, Hispanics, and Native Americans).“ 1984 wurde Costas Academic Dean der Andover Newton Theological School in Massachusetts. Doch schon 1987 erkrankte er während einer in England und Israel verbrachten Sabbatzeit an Krebs und verstarb noch im selben Jahr.

Costas radikale Theologie findet ihren klarsten Ausdruck in seinem ersten auf Englisch erschienenen Werk mit dem Titel *The Church and its Mission. A Shattering Critique from the Third World* (1974).²⁰² Mit diesem viel beachteten Beitrag wollte Costas zum einen eine holistische Interpretation der Kirche als Instrument der Mission Gottes aus lateinamerikanischer Perspektive geben und zum andern die Evangelikalen im Westen zu einem integralen missionarischen Ansatz herausfordern (Costas 1974b:16-17). Beide Anliegen dürfen als typisch radikal gelten. Costas Werk gliedert sich in drei Teile:

Der erste Teil handelt von der Mission Gottes und dem Wesen der Kirche.²⁰³ Die Kirche hat eine zweifache Bestimmung: Ihre ultimative Berufung ist das Lob Gottes, während ihre irdische Berufung Evangelisation, Mission und Jüngerschaft sind (:37-40). Die Mission der Kirche umfasst die drei folgenden wesentlichen Dimensionen: Erstens ist die Mission der Kirche prophetischer Natur (:45-47). Die Kirche ist dazu gerufen, die mächtigen Taten Gottes der Welt zu verkünden. Sie hat von Apg 20,27 her dabei den Auftrag, den ganzen Ratschluss Gottes zu verkünden, im Zentrum ihrer Verkündigung steht das Christus-Ereignis (:46). Zweitens ist die Mission der Kirche priesterlicher Natur (:47-52). Die priesterliche Dimensi-

²⁰² Costas hatte vorher schon einige Werke in Spanisch veröffentlicht und schrieb auch später viele theologische Beiträge in Spanisch. Siehe Costas 1982:xv.

²⁰³ Da ich auf diesen Aspekt von Costas Missiologie schon in 3.3.3 eingegangen bin, behandle ich hier nur die ergänzenden Punkte.

on hat eine repräsentative Bedeutung (:51): „The church’s worship is a substitute for the worship which the world, by virtue of creation, has been called upon to render to the Creator.“ Drittens ist die Mission der Kirche königlicher Natur (:53-57). Die Kirche ist ein Modell dessen, was die menschliche Gesellschaft sein sollte. In diesem Sinn ist sie eine „paradigmatische Gemeinschaft“, nämlich „a community that lives and demonstrates the liberating power of the gospel and the new possibilities available in Christ for a world oppressed and enslaved by demonic principalities and powers“ (:53).

Der zweite Teil handelt von der Mission Gottes und dem Wachstum der Kirche. Zuerst analysiert Costas die Gemeindegrowthbewegung und die ihr zugrunde liegende Theologie von Donald McGavran (:103-122). Costas (:89) plädiert für einen holistischen Gemeindegrowth-Begriff: „Church growth is that holistic expansion which can be expected spontaneously from everyday action to the church functioning as a redemptive community.“ Holistisches Gemeindegrowth umfasst numerisches Wachstum (das zahlenmäßige Anwachsen der Kirche), organisches Wachstum (die Entwicklung einer örtlichen Glaubensgemeinschaft), konzeptionelles Wachstum (das Bewusstsein der Kirche für ihr Wesen und ihren Auftrag) und inkarnatorisches Wachstum (das Mass, in dem die Kirche als Glaubensgemeinschaft in ihrem sozialen Umfeld tätig ist) (:89-90). Costas möchte der Einengung des Gemeindegrowthbegriffs auf numerisches Wachstum entgegenzutreten, denn numerisches Wachstum für sich selbst gesehen ist noch nicht ein Zeichen des Reiches Gottes (:99):

Rather it is the formation of *authentic* communities of faith that *live* the liberating power of the gospel in their concrete historical situations that demonstrate the life of the kingdom. Such congregations celebrate the gospel in the light of their culture and historical struggles, and engage themselves in liberating evangelistic activities through their lives, deeds, and verbal witness in such ways that the gospel becomes good news of salvation for others who are lost, oppressed, and alienated. The gospel becomes the good news of salvation when the church, which is manifested through the aforementioned congregations, not only proclaims salvation as a future revelation (eternal life) but lives a liberated life. Or to put it in other terms, when salvation becomes in the church not only a promise but a reality and when the church acts not only as the prophet of the message of salvation but also as a paradigm of salvation.²⁰⁴

Costas findet sowohl Lob als auch Kritik für die Gemeindegrowthbewegung. Die Gemeindegrowthbewegung hat die Mission mit einem militanten, vorwärts orientierten und optimistischen Ansatz herausgefordert (:124) und zum indigenen Gemeindebau beigetragen

²⁰⁴ Hervorhebungen im Original

(:127). Sie hat den westlichen Bekehrungsansatz hinterfragt durch die Betonung der „homogeneous unit groups“ (:127-129). Und sie hat ganz allgemein stimulierend auf die evangelikale Missiologie gewirkt (:129). Sie ist aber auch zu kritisieren, denn ihr liegt eine oberflächliche Hermeneutik zugrunde (:131-134), sie hat ein fragwürdiges theologisches Zentrum, nämlich die Kirche anstatt Christus (:134-136), und sie vertritt ein verkürztes Konzept von Mission, in welchem das praktische Zeugnis als bloße Vorbereitung auf die verbale Verkündigung reduziert wird (:137-143). Costas beendet den zweiten Teil mit einer tatsächlich „shattering critique“ (:148-149):

The tendency to consider change from the perspective of what contributes or does not contribute to the advance of the church has, in my opinion, kept the evangelical church from developing an adequate theology for such burning contemporary issues as urbanization, secularization, poverty, and revolution. It has inhibited her from interacting theologically with them. As a result, evangelicals have had (at least in our century) very little to say to the profound social, economic, and political struggles of our world. Accordingly, they have appeared to be unconcerned for the world's gut-issues; their faith is a „refuge“ (to use the famous expression of Christian Lalive D'Epina in his study of Chilean Pentecostalism) or an „opium“ (to use the harder expression of Karl Marx).

Der dritte Teil, der für unsere Untersuchung von besonderem Interesse ist, handelt von Gottes Mission und der Spannungen der Kirche. Unter dem Eindruck von Uppsala 1968 und der Reaktion der Frankfurter Erklärung (=FE) auf Bangkok 1973 und der lateinamerikanischen Befreiungstheologie befasst sich Costas mit der Bedeutung der „Befreiung des Menschen“ bzw. der „Humanisierung“ als Ziel der Mission.

Zuerst widmet sich Costas dem „Renewal in Mission Report“ von Uppsala und der evangelikalen Reaktion darauf in der Person von John Stott (:177-186). Dann wendet sich Costas der FE und der in ihr vertretenen Missionstheologie von Peter Beyerhaus zu und beklagt ihren negativen, polemischen Stil (:202). Die Forderung, dass die Begegnung des Evangeliums mit den heutigen Menschen ausschliesslich unter dem Aspekt der Anwendung gesehen werden müsse,²⁰⁵ fällt unter Costas Kritik (:191-193):

²⁰⁵ Costas bezieht sich auf den ersten Absatz der FE, wo es heisst: „Damit wenden wir uns gegen die heutige Tendenz, Wesen und Aufgabe der Mission aus den gesellschaftlichen Analysen unserer Zeit und den Anfragen der nichtchristlichen Menschheit zu bestimmen. Was das Evangelium dem heutigen Menschen im tiefsten zu sagen hat, ergibt sich nicht erst in der Begegnung mit ihnen, sondern ist durch das apostolische Zeugnis ein für alle Male normativ vorgegeben. Es bekommt durch die Situation nur einen neuen Aspekt der Anwendung. Die

The situation of encounter is more than a revelation of the ways by which the gospel may be applied. Since the gospel speaks to man's concrete situation – which is always a situation of sin – the situation of encounter reveals more than ‚new aspects in the application of the gospel.‘ It reveals new dimensions of the gospel. It enhances our understanding of the gospel ... The Spirit's action in the world consists not only of convincing people of their respective situations of sin but also of opening the eyes of the church to *understand* the gospel in the light of these situations ... The problem with the Frankfurt Declaration is its metaphysical presupposition, namely, that there is a difference between the ‚essence‘ of the gospel and its ‚application.‘ Consequently, it sees the Bible as the ‚primary frame of reference‘, and implicitly, the situation of encounter as a secondary one. Yet even the Bible itself doesn't follow this paradigm. It sees man's concrete situations as relevant for the understanding of God's miraculous intervention in history in the person of Jesus of Nazareth. How else can we understand the incarnation if we do not see it as a serious attempt on God's part to meet man in his own particular situation?²⁰⁶

Auch die Verwerfung der Ineinssetzung von sozialem Wandel und messianischem Heil in der FE,²⁰⁷ erntet Costas' Kritik (:203-204):

The concept of the kingdom, which is so crucial in the issue under discussion, is not introduced until the end and then only in its ‚not yet‘ dimension. In fact, the drafters of this Declaration are silent about the equally valid ‚now‘ of the kingdom. The failure to consider the present dimensions of the kingdom leads them to a very objectionable stance vis-à-vis the church's responsibility in the world. One can understand a Christian's reservation with *absolutely* identifying messianic salvation with progress, development, and social change. But it is a gross theological error to refuse to grant that Christ, as Lord of history, is active in the conflicts of history ... It is true that the adopters of this document do take a position in favor of the church's advocacy of justice and peace. But by refusing to relate this to messianic salvation they push the latter to an other-worldly category, thereby limiting the scope of salvation.²⁰⁸

Costas findet zwar auch positive Ansätze in der FE – etwa die Rückweisung des Gedankens, dass die Welt auf eine friedliche Weltgemeinschaft zusteuert –, er vermisst aber die hoff-

Preisgabe des Schriftprinzips führt zur Konturlosigkeit der Mission und zu ihrer Verwechslung mit einer allgemeinen Weltverantwortung“ (Beyerhaus 1987:4).

²⁰⁶ Hervorhebung im Original

²⁰⁷ „Wir verwerfen die Ineinssetzung von Fortschritt, Entwicklung und sozialem Wandel mit dem messianischen Heil und ihre fatale Konsequenz, dass die Beteiligung an der Entwicklungshilfe und revolutionärer Einsatz in den Spannungsfeldern der Gesellschaft die zeitgenössischen Formen christlicher Mission seien. Diese Ineinssetzung wäre vielmehr die Selbstausslieferung an die schwärmerischen Bewegungen unserer Zeit in Richtung auf deren antichristlichen Fluchtpunkt“ (Beyerhaus 1987:8-9).

²⁰⁸ Hervorhebung im Original

nungsvolle Perspektive, dass der Einsatz für Gerechtigkeit bereits Zeichen des kommenden Reiches sind (:205):

As an evangelical I must take sides with the Frankfurt Declaration in repudiating any theological position that rejects the eschatological expectation of the second coming of Christ. Likewise, any ideology that loses sight of biblical historical realism and which holds naively ,that all of mankind is already moving towards a position of general peace and justice and will finally – before the return of Christ – be united under him in a great world community.’ But I must also take a stand against those who in the name of biblical realism fail to declare that history is moving toward the final consummation of God’s kingdom and that the historical struggles for justice and peace are signs of this coming kingdom.²⁰⁹

Costas erweist sich als typischer radikaler Evangelikaler Lateinamerikas, wenn er abschliessend Kritik von der Peripherie an Beyerhaus übt (:214-215):

As a Third World churchman and missiologist I find it hard to accept Beyerhaus’s (and other North Atlantic leaders’) persistent suggestion that Christians and churches in the Third World consider adopting the Frankfurt Declaration. Without wanting to be impolite, I feel that it is perhaps a bit presumptuous on their part. For it comes through as one more attempt of North Atlantic Christians to impose a theological agenda on Christians from the Third World, as if we could not think for ourselves, were not engaged in our own process of critical reflection on the crisis and challenges of world mission, and as if we did not have the theological resources to participate in defining a common concept of mission – and thus needed theological tutoring from the North Atlantic ... When Beyerhaus rejoices that ,largely on the basis of the Frankfurt Declaration, a world-wide brotherhood’ is ,emerging, of people who had found themselves to be involved in similar theological and ecclesiastical struggles’ (p.71), he gives the impression of wanting to revive an epoch which has long passed its function, namely, the age when the North determined the theological, ecumenical, and missionary agenda of the church in the Third World.

Schliesslich wendet sich Costas der Befreiungstheologie zu.²¹⁰ Nach einer ausführlichen theologischen Analyse (:221-240), geht er zu einer kritischen Würdigung über:

²⁰⁹ Im angeführten Zitat bezieht sich Costas auf den siebten Absatz der FE, wo es heisst: „Damit verwerfen wir zugleich die schwärmerische Ideologie, als ob entweder unter dem Einfluss des Evangeliums oder unter der anonymen Wirksamkeit Christi in der Weltgeschichte die gesamte Menschheit schon in dieser Weltzeit auf einen Zustand allgemeinen Friedens und der Gerechtigkeit zugehe und schliesslich unter Christus zu einer grossen *Weltgemeinschaft* vereint würde“ (Beyerhaus 1987:8). Hervorhebung im Original

²¹⁰ Ich gehe hier nur insofern auf Costas Haltung zur Befreiungstheologie ein, als ich nicht schon unter 3.2.4 darauf eingegangen bin.

Positiv vermerkt Costas, dass die Befreiungstheologie die konkrete historische Situation des Menschen ernst nimmt (:241): „The insistence on the concrete historical situation as a necessary starting point is perhaps the greatest merit of the theology of liberation – and its greatest challenge for the theology of mission.“ Damit führe die Befreiungstheologie zumindest in einem Teilaspekt des theologischen Prozesses zum Herzen der biblischen Theologie zurück (:245): „Therefore, when the theologians of liberation insist on the political dimensions of the gospel and on the necessity of theologizing out of commitment to the concrete historical situation of the downtrodden, they are in fact calling us, *at this one point*, back to the heart of biblical theology.“²¹¹

Negativ fällt für Costas die der Befreiungstheologie zugrunde liegende Hermeneutik ins Gewicht. Die Befreiungstheologie nimmt die konkrete historische Situation ernst, baut aber auf eine situative Hermeneutik (:251): „If the insistence of the theology of liberation on the necessity of taking seriously the concrete historical situation as a primary frame of reference is its greatest merit, it is also its greatest danger ... The historical situation is, in other words, the only normative element in the hermeneutics of the theology of liberation.“ Das muss letztlich zur Preisgabe des Evangeliums führen (:251): „If the biblical text has only a comparative, descriptive function, how can the theology of liberation be sure of maintaining the distinctiveness of the Christian faith? Isn't there the danger of falling into theological syncretism?“ Costas bemängelt weiter, dass die Befreiungstheologie keine Theologie des Heiligen Geistes hat (:253) und ihr ein Anthropozentrismus zugrunde liegt (:255): „Man in his historical praxis is the *locus* of theology.“²¹² Das führt dazu, dass in der Befreiungstheologie davon ausgegangen wird, dass alle Menschen gerettet sind (:258), doch gerade das muss von einem evangelikalen Standpunkt aus bestritten werden, denn „God's final wrath has been *postponed, not revoked*. Thus the gospel *always* leads to a call to repentance. If all are saved, if there is no judgment, why call people to turn from their wickedness?“ (:259).²¹³ Schliesslich bemängelt Costas die in der Befreiungstheologie postulierte „offene Zukunft“. Die Befreiungstheologen legen das Hauptgewicht so sehr auf das gegenwärtige Reich, dass das kommende Reich in einer nebulösen Verschwommenheit aufgeht (:261): „This vagueness about the future stems, I think, from the fact that in the theology of liberation hope emerges

²¹¹ Hervorhebung im Original

²¹² Hervorhebung im Original

²¹³ Hervorhebungen im Original

only out of the present. It is not grounded also on a God who is ahead, coming to us, and pulling us toward him, but on a God who has come along with us and is leading us to the future which is in the making. In other words, it is based on the incarnation and not on the resurrection.“

Costas Werk *The Church and its Mission* ist ein radikales Frühwerk, das in der Zeit der aufstrebenden Befreiungstheologie geschrieben wurde. Von daher erstaunt die darin enthaltene Kritik an der westlichen Theologie nicht. Am Beispiel von Costas zeigt sich, dass aus radikaler Sicht die westliche Theologie einer deutlichen Kritik verfällt, aber die radikale Theologie ist nicht bei einer Kritik der bestehenden Verhältnisse stehen geblieben. Die radikale Theologie ist keine unüberlegte Reaktion auf die Dominanz des Westens, sie ist aus einer gründlichen Reflektion des Evangeliums im Lichte der ökumenischen und evangelikalen missionstheologischen Entwicklungen sowie der Berücksichtigung verschiedener kultureller Standpunkte hervorgegangen. Dem radikalen Evangelikalismus ist eine theologische Weite eigen, die sich bei Costas daran zeigt, dass er sich mit der Gemeindegrowthbewegung, der ökumenischen Missionstheologie und der Befreiungstheologie befasst und sie kritisch würdigt. Im radikalen Evangelikalismus werden die unterschiedlichsten theologischen Standpunkte ernst genommen und verschiedene, durch kulturelle Umstände bedingte Positionen werden auf ihre biblische Grundlage und praktische Relevanz geprüft. Der radikale Evangelikalismus bietet so einen theologischen Denkraum mit einem beträchtlichen Integrationspotenzial. Damit erweist sich der radikale Evangelikalismus nicht bloss als eine Theologie der Zwei-Drittel-Welt, sondern als theologischer Standpunkt, dessen Bedeutung über den Kontext ausgedehnt werden darf, aus dem er hervorgegangen ist. Vor allem aber hat sich der radikale Evangelikalismus als relevant für die verschiedenen Kontexte der Zwei-Drittel-Welt erwiesen. Diese Tatsachen sollen in den folgenden Abschnitten verifiziert werden, in dem ich je einen radikalen Vertreter aus Afrika, Asien und der westlichen Welt zu Wort kommen lasse.

3.5.3 Kwame Bediakos Theologie der afrikanischen Identität

Kwame Bediako, 1945 in eine nominelle presbyterianische Familie in Ghana hineingeboren, gehört zu den herausragenden afrikanischen Evangelikalen radikaler Prägung. 1970 erlebte er in Frankreich seine persönliche Bekehrung. Darauf folgte das Studium der Theologie am London Bible College und seine Ordination als Pastor der Presbyterianischen Kirche von Ghana. Bediako gehört zu den Gründern von INFEMIT sowie der African Theological Fraternity. Er ist Mitglied des internationalen Bord des Oxford Centre for Mission Studies und

war lange Jahre Mitglied der theologischen Kommission der WEA. Er ist Gründer und Direktor des Akrofi-Christaller Memorial Center in Ghana. Über seine theologische Vision schreiben seine Frau Gillian Bediako und Hans Visser (2004:xiii-xiv):

A former student of Andrew Walls, Bediako is impressed by the shift in the centre of gravity of world Christianity in our days, in which Africa plays a significant part. This development requires people who are committed in mind and heart to Africa and the Gospel, who can enhance the process by which the Gospel takes root in the social, political and cultural soil. Several levels of translation are required if Christian faith is to be more than a superficial layer of varnish. People need to be trained to undertake this task of translating the Gospel into the idiom and thought forms of local cultures.

Bediako beschäftigt sich in seinen theologischen Arbeiten vor allem mit der Frage nach einem authentischen afrikanischen Christsein. Sein besonderes Augenmerk liegt auf den traditionellen Religionen Afrikas und ihrer Bedeutung für die Entwicklung einer christlichen Identität. Ich werde Bediakos Theologie der afrikanischen Identität anhand von zwei Werken darstellen.

Das erste Werk, das für unsere Untersuchung von Interesse ist, ist Bediakos Dissertation an der Universität von Aberdeen aus dem Jahr 1983, die 1992 unter dem Titel *Theology and Identity. The Impact of Culture upon Christian Thought in the Second Century and in Modern Africa* veröffentlicht wurde. Bediako schreibt über das Anliegen seiner Dissertation (2004:34-35):

In that work, I brought together two eras and contexts of Christian history – the Graeco-Roman world of the second century and the post-missionary African world of the twentieth century – in an attempt to show the relevance of the insights and achievements of the one context for the other. The point was not that the problems and issues that faced Christian thinkers in the one context could simply be read off from the other. My approach was to select a number of Christian writers from the two eras, and to study their responses to enduring questions in the area of Christ and culture as far as possible within each writer's own world of thought and concerns. Only after studying each writer against the background of the ideas and forces that shaped the writer's Christian and intellectual career, did I then proceed to seek analogous correlations between the two contexts.

Bediako beschäftigte sich schon früh mit dem Verhältnis von Evangelium und Kultur. Insbesondere interessierte ihn, wie sich Kultur und Evangelium zueinander verhalten und wie dieses Verhältnis definiert werden kann, ohne die Integrität des Evangeliums zu verletzen (1992:xi). Die Voraussetzung unter der er seine Dissertation schrieb, ist die Überzeugung, dass die Entwicklung eines theologischen Anliegens und die Formulierung theologischer

Fragen eng miteinander verbunden sind und ein Nebenprodukt des Prozesses christlicher Selbstdefinierung sind (1992:xv).

Im ersten Teil seiner Dissertation befasst sich Bediako mit dem kulturellen und ideologischen Denkraum, in welchem die hellenistischen Christen des 2. Jahrhunderts n.Chr. sich selbst definierten. Die spezifischen Fragen, die sich den hellenistischen Christen stellten, waren eng verbunden mit den intellektuellen und geistlichen Kräften, die in ihrer Kultur am Werk waren (1992:xv-xvi). Gegen diesen historischen und kulturellen Hintergrund untersucht Bediako das Verhältnis von Evangelium und Kultur in den Werken Tatians, Tertullians, Justins und Klemens von Alexandrien. Er erarbeitet ihre Antworten auf ihre eigene religiöse Vergangenheit und ihr kulturelles Umfeld und befasst sich mit der Bedeutung dieser Antwort für die Entwicklung theologischer Positionen auf kulturbezogene Fragen des Kontexts (1992:7). Die grosse Herausforderung für die hellenistischen Christen war folgende (1992:16;32):

Christianity was a newcomer, with no land to call its own, no history. It was obvious, therefore, that if Christians of Graeco-Roman culture were to achieve any real measure of valid and settled identity, they needed to come to terms with the various facets of that culture from which they themselves had emerged ... How to interpret the Pagan past – the entire Graeco-Roman cultural heritage with its traditions, religious and intellectual; what to do about it; how to situate oneself in relation to it – these became major points of discussion für Graeco-Roman Christians.

Mit der Ausnahme Tertullians erblickt Bediako in den von ihm untersuchten Persönlichkeiten eine positive Haltung gegenüber der hellenistischen Kultur (1992:49):

The problem of identity, therefore, resolved itself around a treatment of the past – its traditions, insights, no less than its perversities! A key was needed to interpret the past and stake claims on it, or to reject it as utterly unworthy, which some Christians did; Tertullian is the notable example here. On the whole, however, the positive attitude to the „old“ tradition prevailed. Christians found in Christ the eternal and heavenly Word, now fully accessible through his incarnation and in apostolic teaching the key for their enterprise: to reap the harvest of philosophy and the best in den Pagan heritage for the Christian position.

Im zweiten Teil seiner Dissertation befasst sich Bediako mit der Situation des christlichen Afrika im ausgehenden 20. Jahrhundert, denn in ihm findet er Parallelen zur Situation der hellenistischen Christen im 2. Jahrhundert n.Chr. Insbesondere können beide als Perioden des Übergangs bezeichnet werden, was es ermöglicht, die beiden Kontexte aufeinander zu beziehen. Als repräsentativ für Afrika wird die Theologie von Bolajo Idowu, John Mbiti,

Mulago gwa Musharhamina und Byang Kato untersucht. Bediako will vor allem zeigen, dass die theologische und kulturelle Abhängigkeit des christlichen Afrika von Europa zu einer Verzerrung des Evangeliums geführt hat. Bis in das frühe 20. Jahrhundert hinein wurde Afrika hauptsächlich als Kontinent ohne religiöses Bewusstsein wahrgenommen. Elemente der traditionellen afrikanischen Religionen wurden als unbrauchbar und schädlich für die Inkulturation des Evangeliums betrachtet (1992:225-226). Afrika wurde nicht nach afrikanischer Massgabe beurteilt, sondern fast ausschliesslich nach europäischen Gesichtspunkten (1992:235). Dieser europäische Ethnozentrismus wurde zu einem bestimmenden Faktor in der Geschichte des Christentums in Afrika und hatte weit reichende Folgen (1992:236-237):

From this has emerged one major issue for African theology in the post-missionary church, namely, the problem of identity in African Christian understanding ... The theological problem which has arisen from the missionary tie-up between Christianity and „civilisation“ (that is, European culture), consists therefore in this, that it threatened to deny African Christians their own past and sought instead to give them a past which could not in any real sense become fully theirs.

In einem abschliessenden Kapitel bringt Bediako die beiden untersuchten Kontexte zusammen und postuliert eine Ähnlichkeit im theologischen Ansatz zwischen Idowu, Mbiti und Mulago einerseits und Justin und Klemens von Alexandrien andererseits (1992:436). Er folgert, dass eine genuine afrikanische Theologie, die eine Synthese zwischen dem Evangelium und der Kultur anstrebt, möglich ist (1992:431-432): „One aspect of the relevance of the achievement of early Hellenistic Christian thought for the modern African context has to do with the possibility of a genuine theology which seeks a synthesis between Christian religious commitment and cultural continuity.“ Eine andere Folgerung besteht darin, dass in der pluralistischen afrikanischen Realität Theologie anders betrieben werden muss als im europäischen Westen, wo die Herausforderung des Pluralismus lange Zeit keine Rolle spielte (1992:434). Das bedeutet aber nicht, dass ein theologischer Synkretismus die Folge sein muss (1992:431): „As our ancient analogues in early Hellenistic Christian thought show, a positive evaluation of the pre-Christian tradition and an attempt to derive insights from it for the declaration of Christian convictions need not imply a theological syncretism.“ Dasselbe gilt für die untersuchten afrikanischen Theologen (1992:431): „Of the African writers we have studied – all committed churchmen – none, in giving a positive evaluation of the pre-Christian African tradition, sees it as antithetical to the significance of the Christian Gospel for Africa.“ Bediako folgert (1992:439-440):

Our ancient analogue shades into an ancient model and reveals the Fathers as truly our masters. For in the thinking of the early Christian writers whom we have studied, the Christian Gospel came to constitute an intellectual and historical category in its own right, it not only provides them with a precious interpretative key for discerning the religious meanings inherent in their heritage, so that they could decide what to accept and what to reject; in the Gospel they also found an all-encompassing reality and an overall integrating principle which enabled them to understand themselves and their past, and face the future, because the Gospel of Jesus Christ became for them the heir to all that was worthy in the past, whilst it held all the potential of the future.

Das zweite Werk ist ein ausführlicher Beitrag Bediakos an der Ersten Konferenz evangelikaler Missionstheologen aus der Zwei-Drittel-Welt in Bangkok 1982 unter dem Titel „Biblische Christologien im Kontext afrikanischer Religionen“. Ich verwende diesen Beitrag, weil er repräsentativ für die wichtigsten theologischen Anliegen Bediakos ist und weil er in deutscher Übersetzung vorliegt.

Bekiakos Beitrag besteht aus drei Schwerpunkten, von denen der erste mit dem Versagen der europäischen christlichen Mission in Afrika zu tun hat. Für Bedikao (1987:81) ist klar: „Die Begegnung von europäischer und nordamerikanischer Missionsverkündigung im 19. und frühen 20. Jahrhundert mit dem religiösen Leben und der Spiritualität afrikanischer Völker war negativ.“ In Edinburgh 1910 ging man davon aus, dass es in den traditionellen afrikanischen Religionen kaum eine „Vorbereitung auf das Christentum“ gab (1987:84). Die nicht christliche Welt wurde im Lichte der eigenen religiösen Systeme begriffen (1987:90). Das hatte zur Folge, dass Christus von den Afrikanern als Fremder empfunden wurde und so ein tief greifendes Identitätsproblem geschaffen wurde (1987:86-87):

Afrikaner konnten den Glauben nur insoweit annehmen und artikulieren, als sie innerhalb der Grenzen und Modelle der christlichen Traditionen Europas blieben. Christus konnte das geistliche Universum des afrikanischen Bewusstseins im wesentlichen nur als Fremder bewohnen. Es wird schwer fallen, unsere missionarische Verbindung nicht mit dem Identitätsproblem in Beziehung zu setzen, das so schwer auf dem christlichen Gewissen vieler Afrikaner gelastet hat: Müssen wir aufhören, Afrikaner zu sein, um wirklich Christen zu sein?

Bediako kommt zum Schluss, dass man dazu neigte, das westliche Christentum mit Christus zu verwechseln, obwohl die Wahrheit darin bestehe, um es mit den Worten von Andrew Walls zu sagen, dass nicht das Christentum rettet, sondern Christus (1987:92). Dadurch kam es im afrikanischen Kontext „zu jenem starken Hang zu europäischen Wertmassstäben im christlichen Glauben“, und diese Tatsache stellt „eines der bedrückendsten Vermächtnisse in unseren Kirchen“ dar (1987:83).

Ein zweiter Schwerpunkt in Bediakos Beitrag liegt auf der Bedeutung des Apostels Paulus für die Kontextualisierung des Evangeliums in Afrika. Bediako charakterisiert die westliche Mission als „judaisierende Aktivität“, die „in starkem Kontrast zur Sichtweise und Methode des Paulus in seiner Mission unter den Nichtjuden“ steht (1987:88). In der Begegnung des Apostels Paulus mit den Griechen auf dem Areopag sieht Bediako ein Modell für eine missionarische Praxis, die Christus nicht als Fremder in eine bestimmte Kultur bringt, sondern als deren Erfüller (1987:92).²¹⁴

Die Begegnung des Paulus mit den Griechen auf dem Areopag in Athen war der symbolische Höhepunkt seines Wirkens. Der Apostel, der die Bedeutung Christi für das ganze Universum vielleicht am tiefsten erfasste (vgl. Kol.1,15ff.; Eph. 1,10ff.) und der den Juden unter vielen Mühen Jesus als die Erfüllung der alttestamentlichen Verheissung verkündete (vgl. Apg.13,26ff.), predigte dort mit gleicher Überzeugung, dass Jesus für die Heiden der Erfüller ihres tiefsten religiösen und geistlichen Sehnsens ist (vgl. Apg.17,22ff.; 14,15ff.). Von diesem Standpunkt aus bestand die entscheidende Schwäche der westlichen Missionsbewegung in der Unfähigkeit, die Beschaffenheit der grundlegenden und vorrangigen Universalität des Evangeliums Christi und daher auch seiner unmittelbaren Relevanz für all unsere menschlichen Zusammenhänge so tief wie Paulus zu begreifen.

Doch Paulus' Verdienst besteht nicht nur darin, dass er eine Theologie für die Heiden entwickelte, sondern auch, dass er den Heiden selbst die Übertragung des Evangeliums aus dem jüdischen Milieu in die heidnische Welt ermöglichte, denn die Übertragung des Evangeliums in die heidnische Welt konnte (1987:93):

nur das Werk der hellenistischen Christen selbst sein. Die grosse Bedeutung des Paulus in der frühen Mission und für alle darauffolgende kulturübergreifende christliche Mission lag darin, dass er dies den Heiden ermöglichte und sie dafür zurüstete. Paulus stellte sicher, dass sich die Heiden im Evangelium als Heiden heimisch fühlen würden, genau so wie Juden wie er selbst, das heisst, auf der Grundlage des Glaubens an Jesus Christus und nicht in der Unterwerfung unter judaisierende Forderungen nach Beschneidung und anderen Regelungen, die für sie ohne Bedeutung waren ... Durch sein festes Erfassen des Evangeliums von Jesus dem Messias und durch sein Beharren auf der allumfassenden Inklusivität dieses Evangeliums lieferte er den Heidenchristen Grundwerkzeuge, mit denen sie ihr eigenes kulturelles Erbe bewerten und aufnehmen, ihren eigenen Beitrag zum christlichen Leben und Denken leisten und auch die Echtheit und den christlichen Charakter dieses Beitrags bewerten konnten.²¹⁵

²¹⁴ Siehe dazu auch Bediako 1992:245

²¹⁵ Entspricht Bediako 1992:249

Mit Blick auf sein theologisches Anliegen des Heimischwerdens des Evangeliums unter den Völkern Afrikas fragt Bediako (1987:93): „Warum geschah dies nicht in Afrika?“

Auch in seinem Buch *Christianity in Africa. The Renewal of a Non-Western Religion* geht Bediako auf die Bedeutung des Apostels Paulus ein. Bediako befasst sich darin mit der Bedeutung der Formulierung einer Theologie von der Gemeindebasis. Er möchte, dass die Christen Afrikas die Grundwerkzeuge, die der Apostel Paulus zur Verfügung stellte, zur Entwicklung einer authentischen afrikanischen christlichen Theologie an die Hand nehmen (Bediako 1995:73):

Taking the vernacular seriously then, becomes not merely a cultural but also a theological necessity. For it is only through the vernacular that a genuine and lasting theological dialogue with culture can take place ... African theology should not set aside its academic concerns in relation to a wider ecumenical Christian scholarship, but the value of making the Scripture in African vernacular languages a major focus and point of reference is that African theology's methods, interests and goals will then be shaped and controlled by the genuine needs of Christianity in African life. As a result, African theology will be enabled to bring more effectively to African Christian life insights from other parts of the body of Christ without making them necessarily normative.

Der dritte Schwerpunkt in Bediakos Beitrag liegt auf einer Christologie aus afrikanischer Perspektive. Er geht von der Voraussetzung aus, dass Theologie nur im je eigenen Kontext authentisch sein kann (1987:98). Von da her kommt Bediako zur Annahme, dass Jesus gegenüber seiner Tradition als Akan kein Fremder ist (1987:102) und dass Jesus im Rahmen der Bedürfnisse und des Sehnsens der Akan heimisch werden kann und muss (1987:99). Damit Jesus in der Tradition der Akan heimisch werden kann, muss er „vorrangig als Christus Victor“ begriffen und verkündigt werden (1987:98). Die Betonung dieses Aspekts der Christologie hat seinen Grund im „besonderen Bewusstsein der Afrikaner von den Mächten und Kräften, die in der Welt wirksam sind und das Interesse des Lebens und der Harmonie bedrohen. Die Darstellung von Jesus als Christus Victor zeigt das Bedürfnis auf nach einem mächtigen Beschützer gegen diese Kräfte und Mächte“ (1987:98). Dies bedeutet dann auch, „dass das Menschsein Jesu und sein Sühnetod am Kreuz viel weniger im Blickfeld sind und Jesus viel mehr dem höheren Bereich der Göttlichkeit innerhalb der geistlichen Machtvollkommenheit zugeordnet wird“ (1987:98), oder anders ausgedrückt hat „die Universalität Jesu Christi Vorrang ... gegenüber seiner Besonderheit als Jude“ (1987:102). Auf diese Weise wird das Evangelium von Jesus Christus für die Akan erst relevant (1987:106):

Aufgrund des Verständnisses der Geisterwelt erhalten die Auferstehung und Himmelfahrt unseres Herrn einzigartige Bedeutung. Er ist jetzt in den Bereich des Geistes und

damit in den Bereich der Macht zurückgekehrt. Vom Standpunkt der traditionellen Theologie und Kosmologie der Akan aus ist Jesus in den Bereich der Ahnengeister und Götter gegangen. Wir wissen bereits, dass der Glaube besteht, dass die Kraft und die Ressourcen für das Leben von dort her kommen, doch kommen Schrecken und Unglück, die das Leben bedrohen und zerstören können, ebenfalls von dort. Aber wenn Jesus in den Bereich der „Geister und Götter“ gegangen ist, dann ist er als Herr über sie dorthin gegangen, ebenso wie er der Herr über uns ist. Er ist deshalb der Herr der Lebenden und der Toten und auch der Herr über die „lebendigen Toten“, wie die Ahnen auch genannt werden. Er ist hocheben über alle „Götter“ und Autoritäten im Bereich der Geister. So vereinigt er in sich alle ihre Macht und macht jeglichen terrorisierenden Einfluss, den sie auf uns haben könnten, zunichte.

Bediako ist in seinem theologischen Schaffen vor allem darum bemüht, die Kontinuität der Kultur mit dem Evangelium sicherzustellen. Er sieht Christus nicht als Fremder in der afrikanischen Kultur, sondern als deren Erfüller. Hauptanliegen seiner Theologie, die das Verhältnis von Evangelium und Kultur gründlich reflektiert, ist das authentische afrikanische Christsein. Mit seinem theologischen Schaffen hat Bediako massgebend dazu beigetragen, das vom Westen verursachte Stigma von den Afrikanern abzuwenden, ihre Kultur habe nichts zu einer christlichen Identität beigetragen. Daher ist es nicht verwunderlich, dass sich Bediakos Theologie einerseits durch eine kritische Distanz zum Westen auszeichnet und andererseits durch eine auffallend positive Beurteilung der afrikanischen Kultur.

3.5.4 Vinay Samuels Theologie der Würde im Kontext Asiens

Vinay Samuel, geboren 1942 in Indien, ist der bedeutendste asiatische Evangelikale radikaler Prägung. Er nahm nicht am Lausanner Kongress 1974 teil, identifiziert sich aber mit der LV (Sugden 1997:1) und entwickelt seine auf soziale Veränderung angelegte Theologie im Rahmen eines evangelikalen Schriftverständnisses. Seine Theologie darf als repräsentativ für den radikalen Evangelikalismus im Kontext Asiens gelten. Samuel ist ein Brückenbauer zwischen der westlichen evangelikalen Theologie und der Theologie der Evangelikalen in der Zwei-Drittel-Welt. Das zeigt sich darin, dass er sowohl die westliche als auch die asiatische Kultur und die damit verbundenen theologischen Ausprägungen kennt, sowie in seiner langjährigen Zusammenarbeit mit dem britischen Evangelikalen Chris Sugden im Netzwerk „Partnership in Mission Asia“ und in zahlreichen Publikationen. Samuel baut ebenso Brücken zwischen den Evangelikalen und den Ökumenikern. Er hat sich in der WEA, im LKWE und im ÖRK engagiert.

Vinay Samuel wuchs in Indien unter einer evangelikal geprägten westlichen Leiterschaft auf. Er absolvierte seine Ausbildung in Indien und machte seine Nachdiplomstudien in Cam-

bridge. Er ist Executive Director von INFEMIT und war einige Jahre Direktor des Oxford Centre for Mission Studies, dem Studienzentrum von INFEMIT. Samuel wirkte in zahlreichen evangelikalen Konsultationen und Konferenzen mit und ist einer der Herausgeber der Zeitschrift *Transformation*. In seiner Person zeigt sich ein typisch radikaler Wesenszug, nämlich die Fähigkeit, sich in verschiedenen Kontexten, Denominationen und Religionen zu bewegen, ohne eine evangelikale Grundhaltung der Beliebigkeit preiszugeben.

Sowohl Chris Sugden mit seiner Dissertation *Seeking the Asian Face of Jesus* als auch Hwa Yung mit seiner Dissertation *Mangos or Bananas? The Quest for an Authentic Asian Christian Theology* befassen sich mit Samuels Theologie. Hwa arbeitet vier Merkmale von Samuels Theologie heraus, die ich im Folgenden zum Anlass nehme, um Samuels Theologie unter Berücksichtigung von Sugden sowie Samuels eigenen Publikationen zu würdigen.

Erstens ist Samuels Theologie „first and foremost an evangelical reflection on mission among the poor in the Indian context“ (Hwa 1997:196). Samuel und seine Frau Colleen wuchsen als Christen der Mittelklasse in Indien auf. 1967 schloss sich Samuel dem Pastorenteam der St. John's Anglican Church in Bangalore an. Als er von 1969 bis 1972 am Union Biblical Seminary in Zentralindien unterrichtete, befasste er sich eingehend mit der Armut in seinem Land. Von 1972 bis 1975 studierte er in Cambridge, und 1975 ging er als Senior Pastor zurück in die St. John's Kirche. Die Tatsache, dass sie sich ausschliesslich um gut begüterte Christen kümmerten, frustrierte die Samuels zunehmend und so zogen sie 1983 als Familie in einen der Slums von Bangalore, wo sie während einigen Jahren einen missionarischen und sozialen Dienst unter den Ärmsten versahen.²¹⁶ Samuels Theologie der Armen entstand durch langjährige theologische Reflektion und Erfahrung. Samuel sieht die Armen im Fokus des Wirkens Gottes und schreibt ihnen eine wichtige hermeneutische Funktion zu:

The focus on the poor demonstrates the nature of the reality of the gospel which is meant for all. In the Old Testament the grace of God is universally and truly available for all. But its reality and its true nature is to be revealed in what it means to Israel. In the New Testament, the poor replace Israel as the focus of the gospel. As the poor are called; as the multitude rejoice and experience the gospel, the real nature of the gospel becomes evident to others. This in no way means that the gospel is not for other groups. It does mean that it has to be mediated through what it means to be poor. Its

²¹⁶ Zur Geschichte von Vinay und Colleen Samuel unter den Armen siehe Sider 1994:42-61.

fulness could only be appreciated when its nature was revealed through this marginalised group.²¹⁷

Eine Theologie der Mission kommt nach Samuel nicht an den Armen vorbei, denn das Evangelium ist nicht nur für die Armen, sondern wird erst im Kontext der Armut in seiner ganzen Bedeutung erkannt.

Zweitens nennt Sugden Samuel einen „Theologen der Würde“. Samuel sieht das Thema der Würde, das eng mit dem Thema der Identität verbunden ist, als zentral für die Mission in Asien (Sugden 1997:184): „The search for an authentic Asian Christian identity is the crucial issue for mission in Asia today.“ Samuel definiert Würde wie folgt (1987e:149):

Where we see *human dignity* being affirmed and people discovering a sense of self-worth, self-acceptance, and a sense of having something to contribute to the world and others, there is God at work. Where we see that people have the *freedom* to act accor-

²¹⁷ *The Gospel of Transformation*, Seite 30. Unveröffentlichtes Manuskript in Zusammenarbeit mit Chris Sugden, zitiert in Sugden 1997:159-160. Sugden (:214-215) erläutert die Funktion der Armen in Samuels Theologie wie folgt: „Samuel argues that within Scripture Jesus evaluated the theology of the Scribes and Pharisees by whether it showed the same relation to the poor as the Mosaic Law; and that by defining the gospel as the good news to the poor Jesus meant that what the good news meant to the poor defined the meaning of the good news for everyone. If by this is meant the subjective experience of poor people becomes definitive for the content of the gospel, then there are problems. For all experiences of individuals are of the same worth and value to the individuals who experience them, whether rich or poor. But if by this Samuel means the following: that in Scripture, Jesus brings the kingdom of God which he defines as good news to the poor, which demonstrates a particular bias to the poor and which is incarnate in the particular situation of the New Testament so that it delivers particular benefits to the people who are defined as poor and so that to receive the kingdom requires certain stances characteristic of the poor, then any proclamation, demonstration or experience of the gospel must in some way relate to this scriptural definition of the content of the kingdom or it is not the biblical gospel that is being proclaimed, demonstrated or expressed. So Samuel could be understood to mean that the biblical criteria of any valid interpretation of the gospel is that it must have a relationship to the poor, defined by the New Testament, and that those in a situation of poverty are more likely to have such a relationship than those who live in affluent circumstances. This does not rule out the possibility that those in affluent circumstances may correctly interpret Scripture, but they cannot do that without a relationship to people in the context of poverty. Thus Samuel holds that the process of doing theology requires an intercontextual reading of Scripture and an appropriate partnership between TTW [Two Thirds World] and Western churches. The way people who live in poor contexts understand the meaning of Scripture is normative for those in other contexts because the good news is good news to the poor. Thus those who do not live in poor contexts need to listen to and learn from the way people in poor contexts read and understand the Scriptures in order that they might correctly understand and interpret the Scriptures.“

ding to their conscience without threat from others who control their actions and thus their attitudes, there God is at work. Where people are able to make their own contribution to the life of society, especially in *participation in decisions* that affect them in the family, in the community, in religious matters, and in political structures, there God is at work. Where people can live in *hope*, a sense that it is possible and worthwhile to plan for the future, where they can experience the *respect* of the community, and where there is *sharing* that enhances, not reduces, the humanity of the community, there God is at work. Where people are committed to the *struggle against evil and injustice*, and where there is a sense of *equity*, there God is at work. Where woman, the weak, and the handicapped find roles that give them dignity and equality, and where their needs get priority and power is shared to benefit all and dehumanize none, there God is at work. Where we find a *sense of God's presence*, a *recognition of the power of evil* without and within, and true *humility* about the limitations of our knowledge in the face of God's wisdom, there God is at work.²¹⁸

Sugden (1997:188-201) identifiziert sechs Merkmale von Samuels Verständnis von Würde und Identität. 1) ist Identität eine Gnadengabe. Das Evangelium gibt den Menschen Würde und Identität unabhängig von Rolle und Status. 2) kann Identität in der Familie Gottes gefunden werden. Dadurch, dass Jesus Menschen zu sich und seiner Gemeinschaft rief, begründete er ihre Identität als Volk Gottes. Die Menschen müssen nicht nur als Individuen gesehen werden, sondern im Kontext ihrer Zugehörigkeit zu einer Gruppe verstanden und angesprochen werden. 3) gehören Würde und Identität mit der biblischen Lehre vom Menschen zusammen. Der Mensch ist im Bild Gottes geschaffen und hat als Mann und als Frau die Herrschaft über die Schöpfung im Sinne des Verwalterseins inne. Das schliesst eine Verantwortung für die Schöpfung mit ein. 4) wird die Würde der Menschen unterstrichen, indem sie eine Theologie für ihren eigenen Kontext entwickeln, denn erst im theologischen Schaffen innerhalb des eigenen Kontexts wird die Bedeutung des Evangeliums für diesen Kontext klar erkannt. 5) ist Würde da zu finden, wo Christen auch ausserhalb der Kirche Strukturen entwickeln, die der Würde des Menschen dienen. Geistliche Transformation führt nicht automatisch soziale Veränderung herbei, und Gottes Ziel, dem Menschen Würde zu verleihen, kann nicht nur innerhalb der Kirche verwirklicht werden. Deshalb ist der Einsatz der Christen für soziale Veränderung geboten. 6) entsteht Würde durch die Partnerschaft zwischen verschiedenen Kulturen. Aus diesem Grund setzt sich Samuel für ein gegenseitiges Geben und Nehmen zwischen den Kirchen und Theologen der Zwei-Drittel-Welt und des Westens ein.

²¹⁸ Hervorhebungen im Original

Drittens nimmt im Denken Samuels holistische Mission einen wichtigen Platz ein (Hwa 1997:198). Insbesondere Evangelisation und soziale Verantwortung dürfen nicht voneinander getrennt werden. Sie sind beide gleich wichtige Aspekte der Mission der Kirche. Die Bevorzugung der Evangelisation gegenüber der sozialen Verantwortung verrät eine dualistische Denkweise, die der Bibel nicht gerecht wird. In ihrem Beitrag „Evangelism and Social Responsibility“ an der Consultation on the Relationship of Evangelism and Social Responsibility in Grand Rapids 1982 legten Samuel und Sugden ihre holistische Sicht wie folgt dar (1986:211):

In the Bible's view, the individual and the community are to find fulfilment in each other. God's covenant with the community is the basis of the identity of the individual, and a vital community life in obedience to God requires members who are personally loyal to the community's Lord and to one another. Thus the very basis for personal change is the establishment of a new society which is in itself an element of social change ... Man's vertical relationship with God cannot be separated from or addressed apart from his horizontal relationship with his neighbours. Thus we can give no conceptual priority to addressing man's vertical relationship. We have seen that in bringing salvation, God redeems man as a unity in all his relationships, and that the restoration of any one dimension of these relationships, must always find expression in his other relationships. This restoration came through the work of Christ which is the basis of all God's work of overcoming evil in the world, both within and beyond the church. This restoration takes place on the stage of human history and will be consummated in the new heaven and new earth where righteousness dwells. We can therefore commit ourselves to activities of both personal and social transformation secure in the knowledge that God is at work amidst the imperfection and provisionality of what we are able to achieve by his grace and that this work will find its fulfilment in his everlasting Kingdom. Therefore conceptually there can be no priority between the task of addressing personal and social change.

Viertens, „as part of his overall concern for holistic mission, Samuel seeks to develop a coherent theory of social change from an evangelical perspective“ (Hwa 1997:198). Welche Theorie der sozialen Veränderung Samuels Denken und Handeln lenkt, kann am besten an seinem, zusammen mit Chris Sugden eingebrachten Beitrag „Toward a Theology of Social Change“ an der Consultation on the Theology of Development in Hoddeson 1980 gesehen werden. Samuel betont, dass christliche soziale Aktion einen Kampf mit sich bringt, der sich nach den je verschiedenen Kontexten richtet (Samuel und Sugden 1981:45-46). In Lateinamerika ist es hauptsächlich ein Kampf gegen ausbeuterische Regierungen und wirtschaftliche Systeme. In Asien ist es der Kampf gegen unterdrückerische politische und wirtschaftliche Systeme, welche oft durch eine bestimmte religiöse Sichtweise unterstützt werden. Und

in Afrika ist es vor allem ein Kampf gegen ausbeuterische wirtschaftliche Systeme. An diesem Kampf hat die Kirche teil (:52) und ist deshalb zur sozialen Aufgabe gerufen.

Samuel und Sugden begründen ihre Theorie der sozialen Aktion durch die Entfaltung einer Reihe von Themen. Ein erstes Thema ist das Reich Gottes (:52-53). Gott ist in der Welt am Werk und richtet sein Reich durch Christus auf. Dieses Reich erstreckt sich nicht nur auf die bekennende Kirche, sondern kann auch im Wirken Gottes in der Welt gesehen werden: „The kingdom of God is seen not only as God calls men in repentance and faith to join the church, but also as the just relationships that belong to the kingdom are established in society“ (:52). Ein nächstes Thema ist die Welt (:53). Die Bibel spricht von der Welt in zweifacher Hinsicht. Einmal ist damit die menschliche Gesellschaft gemeint, die rebellisch gegen Gott ist und der Christen sich nicht anpassen sollten. Andererseits ist die Welt von Gott geliebt und der Schauplatz seines Wirkens, welches als Ziel die Umwandlung in einen neuen Himmel und eine neue Erde hat. Daraus kann abgeleitet werden, dass Gottes Heilsplan die Welt ausserhalb der Kirche ebenso einschliesst. Ein weiteres Thema ist das Wirken Gottes durch Christus (:53-54). Samuel und Sugden fragen, ob der Sieg Christi durch das Kreuz und die Auferstehung nicht in Beziehung stehe zur Welt und bemerken dazu: „If we say that it has no implications or effects, then we are saying that God works in the world outside the church, without relationship to the victory of Christ on the cross. If, however, God’s whole work in the world is related to the death and resurrection of Christ, we may look for the pattern of redemption at work where God is at work in the world beyond the church“ (:54). Daraus folgern sie: „We can say that God does more than preserve and judge the world outside the church; he works to change it into conformity with his redemption plan“ (:54). Ein anderes Thema ist Gottes Wirken durch Gesetz und Verheissung (:54-55). Gott wirkt ausserhalb der Kirche durch Gesetz und Verheissung. Das Wirken Gottes zur Errichtung seines Reiches bedeutet die Erfüllung seiner Verheissungen und die Aufrichtung des Gesetzes im Sinne der gelebten Nächstenliebe: „The law was meant to prevent structures from exploiting and oppressing the poor, to provide protection and relief for the poor and the vulnerable“ (:54). Die Autoren halten mit Hinweis auf Amos 1 und 2 und das Wirken Jonas in Ninive fest, dass die Propheten die Nachbarvölker Israels aufgrund von Gottes Gesetz beurteilten und dass es gemäss Amos 9,7 Jahwe war, der die Philister aus Kaftor und die Aramäer aus Kir heraufführte. Gottes Wirken ist demnach weder in Vergangenheit noch Gegenwart auf Israel bzw. die Kirche beschränkt. Ein weiteres Thema ist Gottes Werk durch Gericht und Gnade (:55-57). Aus Röm 2,4 erkennen die Autoren, dass Gott durch Gericht die Menschen zu Busse führt und ihnen Gnade schenkt. Aus Röm 13,1ff und 1Tim 2,1-4 erkennen sie Gottes gnädi-

ges Wirken in den politischen Strukturen: „God is at work in the political structures of society in judgment and grace, to open society up to the conscious acknowledgement of Christ and thus the fulfilment of the purpose of God for man“ (:56-57). Und aus dem ineinander verketteten Wirken Gottes an den Juden und den Heiden in Röm 10 erkennen sie, dass Gott an einer ganzen Gruppe von Menschen ausserhalb der Kirche wirkt: „In the historical process God is at work in societies to open them up to receive the full blessings of redemption“ (:56). Daraus folgert: „God is at work in society beyond the church applying the effects of Christ’s victory in society through social change“ (:57). Ein anderes Thema ist das Bild Gottes im Menschen (:57-58). Ein zentrales Anliegen Gottes ist, den Menschen wiederherzustellen. Die Kirche muss die wiederhergestellte Menschheit widerspiegeln, aber das kann sie nur, wenn sich zugleich Strukturen verändern, denn diese beeinflussen die Kirche unweigerlich. Damit Gottes Absicht einer neuen Menschheit zur Verwirklichung kommen kann, braucht es deshalb strukturelle Veränderungen in der Gesellschaft. Ein letztes, aber nicht unwichtiges Thema, ist die Kirche (:59-60). Überall wo Gerechtigkeit Ungerechtigkeit ersetzt, ist Christus erlösend am Werk, „yet the focus of his work is always the church, and the goal is always the open acknowledgement of Christ und the experience of redeemed humanity in the body of the second Adam ... We therefore see from these themes that a biblical case can be made for regarding the work of Christ beyond the church as not fundamentally inferior to his work in the church“ (:60).

Das Beispiel von Samuel und Sugden zeigt, dass die soziale Tätigkeit und die Berücksichtigung kultureller Gegebenheiten im radikalen Evangelikalismus weder einem oberflächlichen Aktivismus entspringen noch die Folge einer Romantisierung einer bestimmten Kultur sind, sondern einer umfassenden theologischen und praktischen Reflektion erwachsen. Samuel zeigt eine hohe Sensibilität für den Kontext. Insbesondere die Armut als gegenwärtige Realität und als biblisches Thema muss ernst genommen werden und als Ausgangspunkt für Denken und Handeln dienen. Kultur und Evangelium gehören untrennbar zusammen und beeinflussen sich gegenseitig. Die Kultur beeinflusst das Evangelium, indem es dem Ausleger die Augen für bestimmte Wahrheiten öffnet, und das Evangelium beeinflusst die Kultur, indem es die Kultur im Lichte des Gesetzes Gottes richtet und nach Massgabe des Reiches Gottes herausfordert und verändert.

3.5.5 Jim Wallis als alternative Stimme im Westen

Jim Wallis, geboren 1948 in Detroit, wuchs in der Plymouth Brüdergemeinde auf, wo er sich nach eigenen Angaben „für Christus entschied“. Allerdings blieb seine Bekehrung ohne

konkrete Auswirkungen auf das, was Wallis die „geschichtliche Wirklichkeit“ nennt (Wallis 1983:16). Als Teenager schloss er Freundschaft mit Schwarzen und begann sich intensiv mit der Rassenfrage zu beschäftigen. Enttäuscht von der individualistischen Theologie seiner Gemeinde, warf er seinen Kindheitsglauben über Bord und brach mit der Kirche, konnte aber „Jesus nie ganz loswerden“ (1984:57). Er wurde aktives Mitglied der Anti-Vietnam-Kriegs-Bewegung und wandte sich der politischen Linken zu. Die Themen der Linken – Ungerechtigkeit, Rassismus, Krieg – riefen ein tiefes Echo in dem jungen Mann hervor, die Erkenntnis aber, dass die Linke unfähig war „ausreichende Kraftquellen zu finden, um wirklich geistigen und politischen Wandel bewirken zu können“, führte ihn zurück zum Neuen Testament (1984:58). Die Bergpredigt wurde zu seinem wichtigsten Text. In ihr fand er eine Lebensweise, „die tiefer und radikaler als all die revolutionären Bewegungen“ war, die er bisher kennen gelernt hatte (1984:59). Die Gleichnisrede von den Schafen und Böcken aus Mt 25,31-46 löste Wallis „neue Bekehrung“ aus (1984:60). Dem Jesus der Bergpredigt mit seiner aufrüttelnden Botschaft wollte Wallis nachfolgen: „Im Gegensatz zu der Botschaft, die ich in der Kirche gehört hatte, war die Botschaft [Jesu] sowohl politisch als auch persönlich, sowohl ökonomisch als auch geistlich. Sie hatte genauso viel mit dem öffentlichen Leben zu tun wie mit individueller Frömmigkeit. Jesus hatte gelebt und gepredigt und war gestorben, um eine neue Ordnung ins Leben zu rufen, die die Welt verändern sollte“ (1984:61). In seiner Studentenzeit gründete er mit Freunden die kommunitäre Gemeinschaft „Sojourners“, die später nach Washington D.C. umsiedelte, um im Zentrum der Macht einen diakonischen Lebensstil unter den Armen zu pflegen.²¹⁹

Jim Wallis ist radikaler Christ, Autor und Friedensaktivist und „politischer Prophet“, wie ich im Folgenden aufzeige. Sein radikales Christ sein zeigt sich am deutlichsten in seinem Bekehrungsverständnis. Nach eigenen Angaben beschreibt sein Buch *Bekehrung zum Leben* (1983) seine Berufung und Vision am besten.²²⁰ Darin ruft Wallis zu einer umfassenden Bekehrung auf (1983:29):

Das Volk Gottes sind diejenigen, die zu Gott und seinen Zielen in der Gesellschaft bekehrt worden sind. Die Beziehung zum Herrn ist die Identität ihres Lebens. Sie drehen sich nicht mehr um ihre eigenen Bedürfnisse oder um das, was die herrschenden Mächte diktieren. Sie gehören zum Herrn und dienen Gott allein. Sie haben sich inmitten der Welt mit Gottes Reich identifiziert; Maßstab ihrer Existenz ist das Tun des göttlichen Willens. Verwandelt durch Gottes Liebe erfahren die Bekehrten eine Verän-

²¹⁹ Siehe www.sojo.net

²²⁰ In einem E-Mail an den Verfasser vom 23.2.2007

derung in allen ihren Beziehungen: zu Gott, zum Nächsten, zur Welt, zum Besitz, zu den Armen, zu der Gewalt um sie herum, zu den Götzen ihrer Kultur, zu den falschen Göttern des Staates, zu ihren Freunden und zu ihren Feinden. Die frühe Kirche war dafür bekannt. Ihre Bekehrung ereignete sich in der Geschichte; und die Frucht ihrer Bekehrung wurde in der Geschichte sichtbar.

Wallis sieht das Ziel der Bekehrung nicht in erster Linie in der Entwicklung einer individuellen Frömmigkeit, sondern nimmt sie umfassender als Beitrag zur Förderung des Reiches Gottes in der Welt wahr (1983:29-30):

Das Ziel biblischer Bekehrung besteht nicht darin, Seelen aus der Welt zu ‚retten‘, sondern das Reich Gottes mit voller Kraft (*dynamis*) in die Welt zu bringen. Die Kirchen sind heute tragisch zersplittert in diejenigen, die Bekehrung betonen, aber das Ziel der Bekehrung vergessen haben, und solchen, die christliches Gesellschaftsengagement fordern, aber die Notwendigkeit persönlicher Bekehrung leugnen. Beide Gruppen müssen die ursprüngliche Bedeutung der Bekehrung zu Jesus Christus und zu seinem Reich wiederentdecken.²²¹

Das an den amerikanischen Traum angepasste evangelikale Christentum empfand Wallis schon früh als „Verrat“ am Evangelium (1983:40-58). In *Bekehrung zum Leben* wendet sich Wallis gegen diesen Verrat, indem er gegen die imperialistische Politik der evangelikalen Nationalisten (:47), gegen das westliche Wirtschaftssystem, das eine Überhöhung des persönlichen Egoismus darstellt (:48), gegen den evangelikalen Sündenbegriff, der Sünde einzig im Herzen lokalisiert (:53) und gegen die unheilvolle Tatsache, dass viele bekennende Christen „problemlos in die alte Ordnung passen“ (:55), zu Felde zieht.

In *Bekehrung zum Leben* klingen vier Themen an, die Wallis auch in seinen reiferen Jahren konsequent verfolgt und vertieft hat. Das erste Thema ist Armut. Er beklagt, dass der westliche Lebensstil in Ungerechtigkeit wurzelt und sagt: „Unser Lebensstandard wurzelt in Ungerechtigkeit. Die Frage ist nicht, was wir den Armen geben sollten, sondern wann wir endlich aufhören, sie auszurauben. Die Armen sind nicht unser Problem; wir sind ihr Problem“ (1983:66). Das zweite Thema ist der Krieg. Wallis ist ein entschiedener Gegner der atomaren Bewaffnung. Im Umstand, dass die Kirche dazu mehrheitlich schweigt, nimmt Wallis eine „Glaubenskrise“ wahr (1983:98). Von den alttestamentlichen Propheten und von Jesus her, entwickelt er die Überzeugung, dass „das Werk der Versöhnung“ unsere „Berufung“ ist (1983:110). Das dritte Thema ist Gemeinschaft. Wallis ist überzeugt, dass die christliche

²²¹ Hervorhebung im Original

Gemeinschaft von entscheidender Wichtigkeit ist. Die Kirche hat die Berufung, durch gelebte Liebe die Kirche zu *sein* und sich für die Welt hinzugeben (1983:127). Bei der Bekehrung geht es immer auch um Gemeinschaft (1983:133): „Gemeinschaft zu bilden ist seit Pfingsten die soziale Strategie des Heiligen Geistes. Gemeinschaft ist die Grundlage für alles christliche Leben. Es ist der Lebensstil und die Berufung der Kirche. Das gelebte Zeugnis der christlichen Gemeinde soll die Zukunft der Welt vorwegnehmen, die in der Person Jesu Christi angebrochen ist. Deshalb geht es bei Bekehrung immer um Gemeinschaft.“ Das vierte Thema ist Hoffnung. Obschon Wallis ein scharfer Kritiker der westlichen Kultur ist – insbesondere des an den Status quo angepassten evangelikalen Lebensstils –, ist er kein Pessimist. Wallis zeichnet sich durch eine aktive Weltzugewandtheit aus und will Hoffnung vermitteln: „Hoffnung ist die Fähigkeit, den falschen Optimismus der Zeit zu entlarven, die verzweifelte Lage der Welt ungeschminkt wahrzunehmen und dennoch die Hoffnung zu ergreifen, die auf Gottes Liebe für seine ganze Schöpfung beruht“ (1983:156).

Sein radikales Christ sein lebt Wallis hauptsächlich als Friedensaktivist und Autor aus. Wallis ist ein radikaler Vertreter westlicher Prägung, der von seiner gesellschafts-politischen Haltung her von vielen als links eingeordnet wird. Allerdings entzieht sich Wallis solchen Einordnungsversuchen, denn er findet sowohl für die politische Linke als auch die politische Rechte Lob und Kritik. Er erweist sich auch dadurch als Vertreter eines radikalen Evangelikalismus, dass bei seiner Friedensaktivität die Praxis eine grosse Rolle spielt. In der Innenstadt von Washington D.C., wo er mit seiner Familie wohnt, ist er täglich mit Armut und Gewalt konfrontiert und ist aktiv in der Nachbarschaftshilfe tätig. Er ist einer der bekanntesten amerikanischen Friedensaktivisten und genießt Respekt aus dem gesamten politischen Spektrum. Er ist von Leuten wie Franz von Assisi, Dietrich Bonhoeffer, Dorothy Day, Desmond Tutu, Nelson Mandela, vor allem aber Martin Luther King Jr. inspiriert.²²² Wallis reist viel zu Vorträgen, Predigten, Kundgebungen und Treffen mit Politikern und unterrichtet an der Harvard Universität einen Kurs über Religion und Politik. 2007 trat er am Deutschen Evangelischen Kirchentag in Köln auf (Keine soziale Gerechtigkeit ohne vorherige Erweckung:21-23) und ist unter an Gesellschaftsfragen interessierten Christen im deutschen Sprachraum eine bekannte Stimme (Imhof 2004:4-5).

²²² Siehe Wallis 1984:126-169; 1987:147; 2005:20ff.

Als Autor trat Wallis zum ersten Mal 1971 durch die Herausgabe der Zeitschrift „Sojourners“ in Erscheinung, für die er zahlreiche Beiträge verfasst hat.²²³ Er ist Herausgeber und Autor verschiedener Bücher wie *Bekehrung zum Leben. Nachfolge im Atomzeitalter* (1983),²²⁴ *Wiederbelebung. Meine Pilgerreise* (1984),²²⁵ *The Rise of Christian Conscience*.

²²³ Damals noch unter der Bezeichnung „Post-American“. Zur Namensbezeichnung schreibt Wallis (1984:76): „Wir wählten den Namen *Post-American* („Nach-Amerikaner“), weil wir einen christlichen Glauben verkündigen wollten, der aus der herrschenden bürgerlichen Religion Amerikas ausgebrochen war. Wir beschrieben uns in der ersten Nummer selbst als Bewegung aus ‚zwei Stämmen‘ – einerseits radikalen Studenten, die aus ihrem Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden Jesus als ‚Verbündeten, Befreier und Herrn‘ entdeckt hatten und andererseits langjährigen Christen, die begonnen hatten, im Evangelium den Ruf zu radikaler Nachfolge zu entdecken“ (Hervorhebung im Original). Die herausgebende Gruppe des Post-American charakterisierte sich selbst wie folgt: „Als radikale Christen wollen wir die Lehren der Urchristenheit neu entdecken, ihren radikalen ethischen Geist und ihr revolutionäres Gewissen ... Unsere kleine Gruppe sieht sich als Teil einer Erweckungsbewegung von Menschen, die persönliche Befreiung und eine neue ethische Grundlage für soziales Engagement bei Jesus, wie er in den Schriften des Neuen Testaments offenbart wird, sowie die Kraft, dieses Leben im Geist Gottes zu leben, gefunden haben ... Wir sind an keine Ideologie, keine Regierung, kein System gebunden, sondern verpflichten uns einzig zu aktivem Gehorsam gegen unseren Herrn und sein Reich und zum Dienst an den Menschen, für die er gestorben ist“ (Wallis 1984:76-77).

²²⁴ *Bekehrung zum Leben* ist eines der ersten Bücher von Wallis. Er beklagt darin nicht nur den Verrat am Evangelium durch eine an die amerikanische Kultur angepasste christliche Lebensweise und die Ungerechtigkeit der westlichen Gesellschaft. Er entwickelt darin auch die Vision einer Kirche, die lebt, was sie glaubt. In den letzten beiden Kapiteln befasst sich Wallis mit der Bedeutung des Gottesdienstes und der Auferstehung Christi. Über den Gottesdienst der Gemeinschaft der Sojourners schreibt er (1983:162): „Der Gottesdienst ist in unserer Gemeinschaft zum Mittelpunkt des Lebens geworden. Im Gottesdienst werden wir aufgebaut, unsere Vision wird erneuert, und wir erinnern uns daran, wer wir sind und wozu uns Gott berufen hat. Leute, die nur einen Teil unserer Geschichte kennen, wundern sich manchmal, warum wir so viel Betonung auf den Gottesdienst legen. Sie schliessen aus unserem sozialen Engagement, dass wir uns nur mit der gesellschaftlichen Dimension des Evangeliums befassen, nicht aber mit der Erneuerung des Gottesdienstes.“ Hier wird deutlich, dass der von Wallis vertretene radikale Evangelikalismus tiefe geistliche Wurzeln hat.

²²⁵ In diesem Buch beschreibt Wallis zum einen seine Lebensgeschichte. Er befasst sich aber auch kritisch mit der eigenen radikalen Spiritualität. In ihr ortet er fünf Gefahren: 1) in Bezug auf den einfachen Lebensstil (1984:128): „Ein einfacher Lebensstil zum Beispiel ist eine biblische Tugend, besonders in einer Gesellschaft, die an ihrem eigenen Überkonsum und Abfall erstickt ... Aber es ist nicht unser einfacher Lebensstil, der uns rechtfertigt! Wenn wir unseren einfachen Lebensstil zur Schau stellen, als sei er ein Etikett der Rechtfertigung, zerstören wir die geistliche Grundlage unserer wirtschaftlichen Einfachheit.“ 2) In Bezug auf Armut (:129): „Dass der Gott der Bibel auf der Seite der Armen steht, ist ausser Zweifel ... Wenn man die Armen dazu benutzt, seinen christlichen Helferkomplex oder seine linke Ideologie auszuleben, dann schlägt man einmal mehr

The Emergence of a Dramatic Renewal Movement in the Church Today (1987),²²⁶ *Crucible Fire. The Church Confronts Apartheid* (1989)²²⁷ und *Faith Works. Lessons from the Life of an Activist Preacher* (2000).²²⁸

In seinen reiferen Jahren hat sich Wallis vor allem als „politischer Prophet“ hervorgetan. Schon früh ist für Wallis Politik ein „persönliches und berufliches Dauerthema“ geworden,²²⁹ aber erst mit *Die Seele der Politik. Eine Vision zur spirituellen Erneuerung der Ge-*

Kapital aus ihren Leiden. Wie viele religiös oder politisch motivierte ‚Radikale‘ haben schon auf dem Rücken der Armen Karriere gemacht!“ 3) In Bezug auf die Tat (:129-131): „Die Heilige Schrift sagt uns, dass sich Liebe und Wahrheit in Taten äussern und nicht nur in Worten ... Öffentliche Aktionen tragen immer die Gefahr der Anmassung an sich. Wir sollten uns stets bewusst sein, wie riskant es ist, wenn man die Wahrheit bekanntmachen will ... Deswegen sollte jede öffentliche Aktion in einem bescheidenen und einladenden Geist durchgeführt werden.“ 4) In Bezug auf Gewalt (:131): „Gewaltlosigkeit ist niemals so notwendig gewesen, wie in einer Welt unter dem Schatten der Bombe. Aber selbst Gewaltlosigkeit kann selbstherrlich werden und tieferliegende Motive bemänteln. Gewaltlosigkeit strebt nach Wahrheit, nicht nach Macht. Ihre Waffe ist geistliche Vollmacht, nicht Zwang oder Druck.“ 5) In Bezug auf das prophetische Zeugnis (:132-133): „Die Berufung zum prophetischen Zeugnis ist zutiefst biblisch – und enorm gefährlich ... Leider haben ‚radikale Christen‘ Gottes Gericht nicht immer unverkürzt verkündigt. Wie leicht schleichen sich ideologische Einäugigkeit und bestimmte politische Schlagseiten ein, die die Glaubwürdigkeit und Vollmacht des prophetischen Zeugnisses untergraben! Die Götzen des Establishments werden entlarvt, während die Götzen des Anti-Eestablishments weit milder beurteilt werden.“

²²⁶ Wallis ist der Herausgeber des Buches und hat selbst vier Beiträge verfasst: 1) „Peace Pentecost: Moved by the Spirit“, in welchem Wallis die Rolle des Heiligen Geistes für soziale Veränderung ins Bewusstsein bringen will. 2) „Counting the Cost: A Sermon on Discipleship“, in welchem er von Lk 14,25-33 aus über die Kosten der Jüngerschaft spricht. 3) „Idols Closer to Home: Christian Substitutes for Grace“, in welchem er auf die Gefahren eines an der Tat orientierten Evangeliums eingeht. 4) „Living in Hope: Remembering the Resurrection“, in welchem er die Auferstehung Jesu als radikales Zeichen der Hoffnung beschreibt.

²²⁷ Herausgegeben von Jim Wallis und Joyce Hollyday. Wallis beschreibt in dem Beitrag „Into the Crucible Fire: The Church Steps forward in South Africa“ eine persönliche Reise in das Südafrika der Apartheid. Das Buch enthält Beiträge von Allan Boesak, Desmond Tutu, Frank Chikane und anderen.

²²⁸ Wallis beschreibt darin seine Erfahrungen als Friedensaktivist und gibt praktische Anregungen, wie der Glaube in die Tat umgesetzt werden kann.

²²⁹ „Das intuitive Wissen, dass mein Glaube etwas mit Politik zu tun hatte, war der Hauptgrund der Ablösung von jener kleinen Freikirche, die mich geistlich genährt und geprägt hatte. Gleichsam im Exil fand ich eine neue Heimat in der Bürgerrechtsbewegung und in der Gemeinschaft der Schwarzen. Dort lernte ich, wie Religion und Politik in der feinen weissen Gesellschaft in Wirklichkeit zusammenhängen. Die Bürgerrechtsbewegung entstand auf dem Fundament der schwarzen Kirchen. Die begeisterte Rhetorik eines Martin Luther King

sellschaft (1995), *Who Speaks for God? An Alternative to the Religious Right – a New Politics of Compassion, Community, and Civility* (1996) und *God's Politics. Why the Right Gets it Wrong and the Left Doesn't Get it* (2005) trat Wallis' Interesse am Zusammenhang zwischen Religion und Politik klar hervor, und erst jetzt ging er über eine allgemeine Beschreibung von Politik und Religion hinaus und begann, sich konkret zu politischen Sachfragen zu äussern.

In *Die Seele der Politik* (1995) entwirft Wallis die Vision einer Politik, die moralische Werte und spirituelle Quellen in sich aufnimmt. Im ersten Teil befasst sich Wallis mit der „Bekehrung der Politik“. Er stellt fest, dass die alten politischen Kategorien von Links-Rechts unbrauchbar geworden sind. Wallis spricht sich dafür aus, dass die Politik wieder spirituelle Werte aufnehmen muss: „Eine neue Politik wird auf die spirituellen Quellen unserer besten ethisch-religiösen Traditionen angewiesen sein“ (1995:72). Vor allem ist er davon überzeugt, dass Amerika eine „prophetische Spiritualität“ braucht.²³⁰ Im zweiten Teil widmet sich Wallis der „zerbrochenen Gemeinschaft“. Er beklagt die Kluft zwischen Arm und Reich, Schwarz und Weiss sowie Mann und Frau und stellt fest, dass die amerikanische Nation in den Fragen der Abtreibung, der Homosexualität und der Familienpolitik tief gespalten ist. Im dritten Teil skizziert Wallis eine „alternative Vision“ und befasst sich mit Themen wie Achtung vor der Schöpfung, ethischen Grundlagen der Wirtschaft und dem Vorrang der Armen.

In *Who Speaks for God?* (1996) fokussiert Wallis seine Vision einer Politik, in der spirituelle Werte ihren Platz haben, auf die politische Situation der Vereinigten Staaten in der Mitte der 1990er Jahre. Besonders mit der religiösen Rechten geht er hart ins Gericht. Er wirft ihr vor, eine Botschaft zu verbreiten, die mehr ideologisch als evangelikal ist (1996:14), die Politik der religiösen Rechten richte sich gegen die Armen (:56), sie schweige zum Problem des

und anderer predigender AktivistInnen der Bewegung liess keine Zweifel daran aufkommen, dass für sie Glaube und Politik unauflöslich zusammengehörten. Ich glaube, es war für mich geradezu zwingend, selbst zum predigenden Aktivist zu werden. Der Zusammenhang zwischen Religion und Politik ist für mich seither persönliches und berufliches Dauerthema“ (Wallis 1995:70-71).

²³⁰ Wallis nahm im Amerika der 1990er Jahre die Bewegung einer prophetischen Spiritualität wahr, die er wie folgt beschreibt (1995:80): „Diese Bewegung verbindet einen biblisch orientierten Glauben mit dem Einsatz für die Veränderung der Gesellschaft, persönliche Umkehr mit einer Sensibilität für den Notschrei der Armen, theologische Nachdenklichkeit mit der Sorge um die Umwelt, religiöse Kernanliegen mit der Suche nach neuen ökonomischen Prioritäten, den Aufruf zur Gemeinschaft mit dem Ruf nach Gerechtigkeit zwischen den Rassen und Geschlechtern, Moral mit Aussenpolitik, Spiritualität mit öffentlichem Handeln.“ Dies ist eine exakte Beschreibung von Wallis' eigener Spiritualität.

Rassismus (:119) und sie verachte die Andersdenkenden (:134). Wallis fordert eine „spirituelle Politik“, die in Barmherzigkeit, Gemeinschaft und Anstand wurzelt (:34-36):

The old political categories of liberal and conservative, Left and Right, are completely dysfunctional now, and helpless to lead us into a better future ... The prophetic biblical vision always combined justice and righteousness, social transformation and moral integrity. We desperately need such a vision today ... Most all of the social and political issues we are facing have a moral core, and real social change will not take place without a change in our moral values as well ... The spiritual politics that we need must be rooted in the values of *compassion*, *community* and *civility*. These three can be viewed, in fact, as religious *tests* of politics.²³¹

Der erste Test der Politik ist die Barmherzigkeit. Wallis beklagt die selektive Moral in der amerikanischen Gesellschaft und fragt (:37): „How do we treat the poor, the stranger, the outcast, the weak, the vulnerable, the children? The Hebrew prophets saw this as the truest criterion of a nation’s integrity. With this measure of compassion as a moral beacon, we can move beyond the old categories of Left and Right.“ Der zweite Test der Politik ist die Gemeinschaft. In diesem Test geht es darum „whether our political policies and processes build or destroy our common life“ (:37). Wallis beklagt in diesem Zusammenhang den ungleich verteilten Reichtum (:96), vor allem aber findet er die schärfst mögliche Formulierung gegen den Rassismus seines Landes (:118-119): „What America must finally face is an ideology of white supremacy that has profoundly distorted our past and still threatens our future. It is a system of white racial privilege that we must confront, built into the very fabric of the nation. Originally created to justify the enormous profits from slavery, it remains as a means to defend the preferential status many white people still expect in America. But it is an idol, a demon, and an affront to God, who made us all God’s children.“ Der dritte Test der Politik ist der Anstand. Wallis versteht darunter „the character of our public discourse and decision making, and the participation of ordinary people in the political process“ (:38). Hier ortet Wallis vor allem bei der religiösen Rechten einen Mangel und konstatiert (:161-162): „The Religious Right has become notorious for its lack of civility ... Fear and blame have become the primary political tactics of the Religious Right ... They seldom stick to the issues and debate them fairly. Rather, they consistently resort to assaulting the honesty, integrity, decency, patriotism, faith, and even the humanity of their enemies. In doing so the Religious Right has modeled a politics that both defies and disdains civility.“

²³¹ Hervorhebungen im Original

In *God's Politics*²³² (2005), seiner jüngsten Streitschrift, wendet sich Wallis dem Amerika unter der George W. Bush Jr.-Administration zu und äussert sich konkret zu politischen Sachfragen wie den Terroranschlägen des 11. September 2001 und dem Irak-Krieg. Wallis betreibt offen eine Politik der Einmischung, die unangenehm, herausfordernd und prophetisch sein will. Die Politik der zweiten Bush-Administration sieht Wallis als ein politisches, moralisches und religiöses Problem (2005:149):

The real theological problem in Amercia today is no longer the religious Right, but the nationalistic religion of the Bush administration, one that confuses the identity of the nation with the church, and God's purpose with the mission of American empire. America's foreign policy is more than preemptive, it is theologically presumptuous; not only unilateral, but dangerously messianic; not just arrogant; but rather bordering on the idolatrous and blasphemous.

Wallis zeigt sich hier als „politischer Prophet“, der seine Aufgabe darin sieht, den Mächtigen mit deutlichen Worten ins Gewissen zu reden. Der Politik der Bush-Administration stellt Wallis Gottes Politik entgegen – daher der Titel des Buches –, welche eine Politik der Werte und der Rücksicht auf die Schwachen ist (:xix):

God's politics is therefore never partisan or ideological. But it challenges everything about our politics. God's politics reminds us of the people our politics always neglects – the poor, the vulnerable, the left behind. God's politics challenges narrow national, ethnic, economic, or cultural self-interest, reminding us of a much wider world and the creative human diversity of all those made in the image of the creator. God's politics reminds us of the creation itself, a rich environment in which we are to be good stewards, not mere users, consumers, and exploiters. And God's politics pleads with us to resolve the inevitable conflicts among us, as much as possible, without the terrible cost and consequences of war. God's politics always reminds us of the ancient prophetic prescription to ‚choose life, so that you and your children may live‘, and challenges all the selective moralities that would choose one set of lives and issues over another.

Die Vision für sein Land findet Wallis in den Werten der alttestamentlichen Propheten. Wallis fordert eine „prophetische Politik“ (:3), die sich an der Vision der Propheten und der Lehre Jesu orientiert. Diese Art von Politik schliesst das Element der Hoffnung (:47) und der konkreten Alternativen ein (:49): „We must never be satisfied with mere protest or complaint about the things we believe are wrong. Rather we must do the harder, more creative, and ultimately more prophetic work of finding and offering alternatives.“ Vor allem aber gehören in einer prophetischen Politik persönliche und soziale Verantwortung zusammen (:76):

²³² Deutsch: 2007. Wer, wenn nicht wir. Streitbare Visionen für eine gerechte Politik. Moers: Brendow.

„Prophetic politics would not be an endless argument between personal und social responsibility, but a weaving of the two together in search of the common good.“ Die Forderungen der alttestamentlichen Propheten wendet Wallis direkt auf das heutige Amerika an. Vom Propheten Micha leitet er ab, dass soziale und politische Sicherheit nur durch ökonomische Gerechtigkeit und einen Ausgleich der Güter möglich ist (:187-191). Von der Vision Jesajas über den neuen Himmel und die neue Erde in Jes 65,16-25 entwirft Wallis die Sicht einer Gesellschaft, welche die Armut überwindet (:238-241). Und in Amos' Anklagen findet Wallis die Berechtigung, die Politik seines Landes prophetisch herauszufordern (:266): „The Hebrew prophet's condemnation of the corrupt wealth of his era applies quite dramatically to our current situation.“

Bei Jim Wallis zeigt sich eine scharfe Kritik an der an den amerikanischen Traum angepassten christlichen Kultur. Wallis steht in einer kritischen Distanz zur eigenen Kultur und betreibt ähnlich den radikalen Vertretern Lateinamerikas eine Theologie von der Peripherie her. Wallis ist ein Beispiel dafür, dass im Westen die RE eine höhere Sensibilität für die eigene Kultur aufbringen, als die Evangelikalen im Allgemeinen. Dadurch sind die RE besser in der Lage, bestimmte Aspekte ihrer Kultur ins Licht des Evangeliums zu stellen. Allerdings zeigen sich auch bei Wallis Einseitigkeiten. So fordert Wallis von den alttestamentlichen Propheten her mit grossem Nachdruck soziale Gerechtigkeit. Er tritt aber nicht mit demselben prophetischen Eifer gegen die Entgleisung der individuellen Moral an – Wallis fordert die Kirche auf, sich für die Rechte der Homosexuellen einzusetzen und sie in die Kirche aufzunehmen (:334) –, obschon auch dies aus prophetischer Perspektive ein Gebot der Stunde wäre.

3.6 Zusammenfassung

Die RE wissen sich einer Bibelhaltung und Soteriologie verpflichtet, die sich mit Recht „evangelikal“ nennt. Zugleich haben sie die evangelikale Bewegung mit einem hermeneutischen Ansatz konfrontiert, der aus dem Alten Testament konkrete sozial-politische Forderungen sowie befreiungstheologische Grundsätze in die evangelikale Missionstheorie einbringt. Ihre „paradigmatische“ Art, das Alte Testament zu lesen und ihre kontextuelle Verstehensweise der Bibel, ist für die evangelikale Theologie sowohl Bereicherung als auch Herausforderung. Der Vergleich mit der kontextuellen Theologie zeigt, dass die RE manche praktischen Konsequenzen, die sich aus diesem Ansatz ergeben, in ihr Missionsverständnis aufgenommen haben, jedoch der evangelikalen Haltung verpflichtet bleiben, wonach die Bibel Gottes inspiriertes Wort ist. Der radikale Evangelikalismus ist ein Beispiel dafür, dass

sich kontextuelle Theologie und evangelikales Schriftverständnis gegenseitig nicht ausschliessen.

Das Reich Gottes verwirklicht sich nach radikaler Auffassung dort, wo die bestehenden Verhältnisse transformiert werden. Das Reich Gottes ist nicht auf Gottes Herrschaft der Gnade über seinem erwählten Volk eingeschränkt, sondern muss so umfassend wie die Herrschaft des erhöhten Christus gedacht werden. Aus dieser umfassenden Schau ergibt sich die optimistische Eschatologie, die als postmillennialistisch charakterisiert werden kann, obschon sie nicht systematisch entfaltet wird. Das weite Reich-Gottes-Verständnis der RE ist ein starker theologischer Motivationsfaktor für die soziale Aktion.

Heil schliesst aus radikaler Sicht die gesamte Schöpfung ein und hat eine persönliche, soziale und kosmische Dimension. Das radikale Heilsverständnis integriert befreiungstheologische und ökumenische Elemente in eine evangelikale Grundkonzeption. Mit dem umfassenden Heilsbegriff hängt der radikale Sünden- und Bekehrungsbegriff zusammen. Sünde ist persönlich, sozial und strukturell und die Bekehrung schliesst die Abkehr von allen drei Aspekten ein.

Das weite Reich-Gottes-Verständnis und der umfassende Heilsbegriff führen zu einem erweiterten Missionsverständnis. Die Kirche ist nicht nur dazu gerufen, das Evangelium zu verkünden, sondern auch in einer Haltung der Liebe und des Dienstes (inkarnatorisch) auf die Veränderung (Transformation) und Befreiung des einzelnen Menschen und der ganzen Welt (holistisch) hinzuwirken.

Die RE schenken dem Verhältnis von Evangelium und Kultur hohe Aufmerksamkeit. Sie sind überzeugt, dass die Bibel mit einem kulturellen Bewusstsein gelesen werden muss, da die kulturelle Prägung des Auslegers das Ergebnis des Studiums wesentlich bestimmt. Der radikale Evangelikalismus erweist sich durch seine kritische Distanz zur westlichen Theologie als kontextuelle Theologie. Die radikale Theologie versteht sich als Theologie von der Peripherie, die nach genuin evangelikalen Ausdrucksformen des Evangeliums im Kontext der Zwei-Drittel-Welt strebt.

4 ZUR TAT DRÄNGENDE SPIRITUALITÄT: DIE SOZIALE AKTION DES RADIKALEN EVANGELIKALISMUS

Radikale Theologie ist keine Theologie zum Selbstzweck. Radikale Theologen sind weder an christlichen Dogmen noch an einer das Gewissen beruhigenden Glückseligkeit interessiert. Charakteristisch für die radikale Jüngerschaft ist ihre Weltzugewandtheit. Die auf rechtes Handeln angelegte radikale Theologie fällt durch einen energischen, zuweilen fordernden Ton auf. Radikale Spiritualität ist zur Tat drängende Spiritualität. Eine quietistische Haltung ist dem radikalen Evangelikalismus fremd. Christus wird nicht in erster Linie in einem inneren Seelenfrieden erfahren, sondern er begegnet uns in den Armen und Unterdrückten.²³³

Dieser vierte Teil will die Grundzüge der sozialen Aktion des radikalen Evangelikalismus darlegen und aufzeigen, wie sich die radikale Theologie in der Praxis auswirkt. Ich werde untersuchen, wie die radikale Spiritualität und die soziale Aktion in die evangelikale Bewegung einzuordnen sind, auf welcher theologischen Grundlage die soziale Aktion des radikalen Evangelikalismus gründet und welche Themen in der sozialen Aktion radikalen Zuschnitts im Vordergrund stehen.

4.1 Modelle der sozialen Aktion

Ein besonderes Kennzeichen der evangelikalen Bewegung ist ihre Vielfalt. Das trifft auch auf die Verhältnisbestimmung von Verkündigung und sozialer Aktion zu. Negativ gesehen kann von einer „Zerreissprobe“ (Berneburg 1997:106) gesprochen werden, positiv ausgedrückt handelt es sich um eine kreative Spannung, in der verschiedene Zuordnungen als gültige Positionen anerkannt werden. Ich werde zunächst die soziale Aktion des radikalen Evangelikalismus mit verschiedenen Modellen sozialen Handelns vergleichen und danach Ronald Siders Modell der „untrennbaren Partnerschaft“ als repräsentatives Beispiel für die radikale soziale Aktion darstellen. Dabei wird deutlich werden, dass die soziale Aktion des radikalen Evangelikalismus im Grunde genommen zur Tat drängende Spiritualität ist.

²³³ Vgl. dazu das radikale Verständnis von Mt 25,31-46 bei Hughes und Bennett 1998:97; Sider 1997c:60-61; Costas 1982:10; zur befreiungstheologischen Bedeutung von Mt 25,31-46 siehe Gutiérrez 1992:253-261; vgl. ausserdem Padilla 1982:60; Stott 1986:335; Stauffer 1959:62-64; HV Absatz 9.

4.1.1 Evangelikale Vielfalt

Wie in Teil 2 gezeigt wurde, hat sich die evangelikale Bewegung in den vergangenen drei Jahrzehnten auf Anregung ihrer radikalen Vertreter besonders intensiv mit dem Verhältnis zwischen Verkündigung und sozialer Aktion befasst. An der Konsultation über das Verhältnis von Evangelisation und sozialer Verantwortung in Grand Rapids 1982 legte der Afrikaner Tokunboh Adeyemo²³⁴ in seinem Beitrag „A Critical Evaluation of Contemporary Perspectives“ neun mögliche Modelle der sozialen Aktion vor.²³⁵ Adeyemos Beitrag ist eine gute Möglichkeit, die soziale Aktion des radikalen Evangelikalismus näher zu bestimmen.

Erstens ist soziale Aktion eine Ablenkung von der Evangelisation (Adeyemo 1986:48-49). Nicht selten nehmen Dispensationalisten und andere, bei denen die Demnächsterwartung der Wiederkunft im Vordergrund steht, diese Position ein. Die Aufgabe der Kirche wird ausschliesslich in der Wortverkündigung und in der Gemeindegründung gesehen. Man geht davon aus, dass die Gesellschaft durch Bekehrte automatisch verändert wird. Manche, die zu diesem Modell neigen, sind zwar sozial aktiv, aber die soziale Aktion wird als zweitrangig betrachtet.

Zweitens ist soziale Aktion ein Verrat am Evangelium (:49). Diese Haltung ist eine verschärfte Variante des ersten Modells. Die einzige Aufgabe der Kirche wird in der Seelengewinnung und in der Heiligung des Gläubigen gesehen. Diese Position ist mitunter auf die Auseinandersetzung der amerikanischen Fundamentalisten mit dem Social Gospel zurück zu führen. Vertreter dieses Modells neigen stark zur Weltflucht, zum politischen Konservatismus und zur Unterstützung des Status Quo. Die ersten beiden Modelle werden von den RE wegen der Dichotomie zwischen Verkündigung und sozialem Handeln abgelehnt.

Drittens ist soziale Aktion Evangelisation (:49-51). Evangelisation und soziale Aktion werden als zwei nicht unterscheidbare Grössen gesehen und einander gleichgestellt. Heil wird horizontal einnivelliert und auf ein diesseitiges Geschehen verkürzt. Dieses Modell wird hauptsächlich im ÖRK vertreten und wird von den Evangelikalen abgelehnt, da die Verwischung der Unterscheidung zwischen Evangelisation und sozialer Aktion zur Preisgabe einer

²³⁴ Damals Generalsekretär der „Association of Evangelicals of Africa und Madagascar“

²³⁵ Vgl. Berneburg 1997:107-148, der sich auf Adeyemo bezieht und Sider 1977:3-6, der sich auf vier Modelle beschränkt.

biblisch verstandenen Soteriologie führt.²³⁶ Die RE sehen Evangelisation und soziale Aktion als eng miteinander verbunden an, weisen die Ineinssetzung aber zurück.

Viertens ist soziale Aktion eine Brücke zur Evangelisation (:51-52). Evangelisation wird als primär erachtet und die soziale Aktion dort willkommen geheißen, wo sie dem Ziel der Evangelisation dient. Diese Position wurde in Grand Rapids als gültiges evangelikales Modell anerkannt (CRESR Report IV.C, 24). Dieses Modell kann einerseits ein gutes Miteinander von Evangelisation und sozialer Aktion möglich machen, steht aber in der Gefahr, die soziale Aktion nur zum Erreichen evangelistischer Ziele zu missbrauchen.

Fünftens ist soziale Aktion eine Veranschaulichung von Evangelisation (Adeyemo 1986:52). Diese Position ist dem vierten Modell ähnlich. Soziale Aktion ist Lebensäußerung der Evangelisation. Obschon hier die soziale Aktion positiv gewertet wird, steht sie in klarer Abhängigkeit von der Evangelisation, welche als erstrangig betrachtet wird. Die RE lehnen diese Zuordnung, wie auch die vierte, als unzureichend ab.

Sechstens ist soziale Aktion das Resultat oder die Konsequenz der Evangelisation (:52-53). Berneburg (1997:114) sieht Billy Graham und Arthur Johnston als typische Vertreter dieses Modells. Seine Vertreter gehen davon aus, dass die Bekehrten sich automatisch sozial engagieren, eine Auffassung, die von den RE bestritten wird (Sider 1995:89-90). Auch diese Position wurde in Grand Rapids als gültige anerkannt (CRESR Report IV.C, 23-24). Adeyemo fasst die Kritik an dieser Position wie folgt zusammen (1986:53): „This position has been criticized as supporting the status quo; maximizing personal sins while minimizing structural evils; isolating individuals for salvation from the communities of their relatives, friends, colleagues and governments; and failing to produce a just society (even within the Church) which is a direct result of regenerated lives. Christians’ participation in the inhuman slave trade and today’s racism are among the examples often cited.“

Siebtens ist die soziale Aktion ein Partner der Evangelisation (:53-54). Für dieses Modell setzt sich John Stott ein. Evangelisation und soziale Aktion seien zu unterscheiden, beiden hätten eine ihr eigene Aufgabe und beide zusammen machten die Mission der Kirche aus. Wenn man allerdings wählen müsste, so wäre die Evangelisation wichtiger als die soziale

²³⁶ Sider 1995:45-47 nennt dieses Modell „säkular christlich“.

Aktion.²³⁷ Diese Position wurde in Grand Rapids als drittes gültiges Modell anerkannt (CRESR Report IV.C, 25). Von Bedeutung an diesem Modell ist, dass Evangelisation und soziale Aktion zwar voneinander unterschieden werden, soziales Handeln aber nicht nur der Nächstenliebe zugeordnet, sondern zur Sendung der Kirche gehörig verstanden wird. Die RE hegen Sympathien für dieses Modell – insbesondere die Zuordnung der sozialen Aktion zur Sendung der Kirche wird begrüßt – möchten aber, wie im nächsten Modell, noch weiter gehen.

Achtens sind soziale Aktion und Evangelisation gleich wichtige, aber unterschiedliche Aspekte der einen Mission der Kirche (Adeyemo 1986:54-56). Dies kann als das radikale evangelikale Modell bezeichnet werden. Radikale Vertreter wenden sich dagegen, einen Keil zwischen Evangelisation und soziale Aktion zu treiben. Die Rede von der Vorrangigkeit der Verkündigung wird durchgängig bestritten (Samuel und Sugden 1986:211; Kuzmic 1990:75; Padilla 1974:192; Escobar 1974a:419; Costas 1974b:200). Sider (1977:17) spricht für den radikalen Evangelikalismus, wenn er sagt: „Evangelism and social action are equally important, but quite distinct aspects of the total mission of the church.“ Persönliche Rettung gibt es nur durch den Glauben an Jesus Christus, „but that does not mean that evangelism is more important than social action ... the Gospels provides no indication, either theoretically or by space devoted to each, that Jesus considered preaching the Good News more important than healing sick people. He commanded us both to feed the hungry and to preach the Gospel without adding that the latter was primary and the former could be done when and if spare time and money were available“ (:17). Siders Position zeigt, dass sich die RE an Jesus als dem Modell für soziale Aktion orientieren: „Jesus is our only perfect model. If God incarnate thought he could – or rather thought must – devote large amounts of his potential preaching time to the healing of sick bodies, then surely we are unfaithful disciples if we fail to follow in his steps“ (:17).

Neuntens ist soziale Aktion ein Teil der Guten Nachricht (Adeyemo 1986:56-57). Vertreter dieses Modells sind der Auffassung, dass es die Aufgabe der Kirche ist, die Welt für Chris-

²³⁷ In Berlin 1966 erachtete Stott die Evangelisation noch als primäre Aufgabe der Kirche. Die Aufgabe der Kirche sei nicht, die Gesellschaft zu reformieren, sondern das Evangelium zu predigen. In Lausanne 1974 räumte Stott ein, dass er seine Meinung dahin gehend geändert habe, dass der Missionsbefehl beides, die Evangelisation und die soziale Aktion, beinhalte. Zu den entsprechenden Texten und einer Kritik dazu siehe Tinker 2001:142-143.

tus zu gewinnen. Die Verkündigung der Guten Nachricht vom Reich Gottes schliesse die soziale Verantwortung ein.²³⁸

4.1.2 Ronald Siders Modell der „untrennbaren Partnerschaft“²³⁹

Sider hat sich in seinem Buch *Denn sie tun nicht, was sie wissen* (1995) ausführlich mit dem Verhältnis von Evangelisation und sozialer Aktion befasst. Sein Beitrag kann mit Einschränkungen als repräsentativ für die radikale Position gelten. Er widmet das Kapitel 9 den Unterschieden zwischen Evangelisation und sozialer Aktion (1995:170-186) und führt deren sechs auf:

Erstens kann politische Betätigung nicht als Evangelisation bezeichnet werden. Christen sollten sich zwar politisch betätigen, um ungerechte Strukturen zu verändern, „aber es ist verwirrend und irreführend, wenn man das als evangelistische Arbeit bezeichnet“ (:172). Die Unterscheidung zwischen politischer Betätigung und Evangelisation ist nötig, denn „bei der Verkündigung des Evangeliums sprechen wir nur Personen, nicht soziale Strukturen an, weil nur einzelne Menschen Nachfolger Christi werden können“ (:173). Damit schiebt Sider der Politisierung des Heilsbegriffs einen Riegel.

Zweitens führen Evangelisation und soziale Aktion zu unterschiedlichen Ergebnissen (:173). Es ist nicht dasselbe, ob man als Folge von sozialem Handeln sauberes Trinkwasser hat oder als Folge der Verkündigung des Evangeliums die Gewissheit der Sündenvergebung empfangen darf, denn „man kann alle Güter materiellen Wohlstandes und gerechte Sozialstrukturen besitzen, die die besten sozialen Aktionen hervorbringen können, und trotzdem in aktiver Auflehnung gegen Gott leben und auf dem Weg zur ewigen Trennung von Gott sein“ (:174).

Drittens werden Evangelisation und soziale Aktion mit unterschiedlicher Intention betrieben: „Bei der Evangelisation besteht die zentrale Absicht darin, Nichtchristen dazu zu führen, dass sie Christus akzeptieren und seine Nachfolger werden. Bei der sozialen Aktion besteht das Anliegen darin, die sozioökonomischen oder psychologischen Umstände zu verbessern, unter denen die Menschen ihr Leben hier auf der Erde führen“ (:174).

²³⁸ Adeyemo bleibt an diesem Punkt vage und es ist kaum ersichtlich, inwiefern sich dieses Modell vom vorangehenden unterscheidet.

²³⁹ Titel des 10. Kapitels in *Denn sie tun nicht, was sie wissen*, der auf das MM II.,4 zurückgeht, wo es heisst: „Wir bekräftigen, dass die gute Nachricht und gute Werke untrennbar sind.“

Viertens wird durch die Unterscheidung von Evangelisation und sozialer Aktion die Integrität der sozialen Aktion gewahrt: „Soziale Aktivitäten müssen nicht als evangelistische Vorfeldarbeit oder mit einer evangelistischen Absicht ausgeführt werden, damit sie legitimiert sind“ (:175). Damit weist Sider das Modell zurück, das in der sozialen Aktion eine Brücke zur Evangelisation sieht.

Fünftens gefährdet die Gleichsetzung von Evangelisation und sozialer Aktion die Integrität und Praxis der Evangelisation (:175). Die Gleichsetzung von Evangelisation und sozialer Aktion würde zu einer Vernachlässigung des evangelistischen Auftrags führen (:175): „Wenn alles, wozu die Christen in die Welt gesandt sind, evangelistisches Tun ist, dann geht die spezielle Aufgabe der Verbreitung des Evangeliums an Nichtchristen mit der Hoffnung, dass sie Christus annehmen, leicht unter.“ Sider klagt, dass dies dort geschehen ist, wo eine Gleichsetzung vorgenommen wurde. Damit geht Sider auf kritische Distanz zum Modell, das weite Verbreitung im ÖRK gefunden hat.

Sechstens sind Evangelisation und soziale Aktion deshalb zu unterscheiden, „weil man zwar das letztere, nicht aber das erste ohne irgendeine verbale Verkündigung tun kann“ (:176). Sider misst der sozialen Aktion, die nicht mit einem Christuszeugnis einher geht, zwar große Bedeutung zu, „aber ohne ein Wort von Christus sind unsere sozialen Aktionen in sich selbst kein Zeugnis, ausser für uns selbst und unsere ehrenhaften Anliegen“ (:176). Sider folgert (:176-177):

Evangelisation und soziale Aktion sind also nicht identisch. Sie müssen unterschieden werden, obwohl es sich um eng miteinander verknüpfte Aktivitäten handelt ... Evangelisation umfasst diejenigen Aktivitäten, die vor allem Nichtchristen die Botschaft vom Reich Gottes nahe bringen sollen. Man will sie einladen, an Jesus Christus als ihren persönlichen Herrn und Erlöser zu glauben und sich seiner neuen, erlösten Gemeinschaft anzuschließen. Soziale Aktion umfasst diejenigen Aktivitäten, deren vorrangiges Ziel darin besteht, die physischen, sozioökonomischen und politischen Lebensumstände der Menschen durch Notmassnahmen, Entwicklungshilfe und strukturelle Veränderung zu verbessern. Im praktischen Leben sind diese beiden Programme selten, wenn überhaupt jemals, sauber und scharf voneinander getrennt.

Am Schluss des Kapitels bekennt sich Sider in Übereinstimmung mit der LV und dem CRESR Report zum Primat der Verkündigung, ohne dadurch die Bedeutung der sozialen Verantwortung schmälern zu wollen (:179-186). Damit hat Sider seine frühere Position revidiert, wonach Evangelisation und soziale Aktion gleich wichtig sind (Sider 1977:17) – eine Position, die von radikalen Hauptvertretern wie Samuel und Sugden (1986:211), Costas (1974b:200) und Padilla (1974:192) behauptet wird.

In Kapitel 10 kommt Sider auf die Partnerschaft zwischen Evangelisation und sozialer Verantwortung zu sprechen. Die Beziehung zwischen beiden Konzepten legt er in fünf Thesen dar:

Erstens führt eine echte biblische Verkündigung zur Untrennbarkeit von Evangelisation und sozialer Aktion (Sider 1995:188-189). In einer an die Bibel gebundenen Verkündigung ist es unmöglich, zur Abwendung von privaten Sünden aufzufordern und gleichzeitig soziale Sünden und strukturelle Ungerechtigkeit zu verschweigen. Jesus muss als Erlöser und Herr verkündigt werden. Die umfassende Verkündigung, welche die Aufforderung zu Nachfolge und Hingabe einschliesst, schafft eine „theologische Basis, auf der sich die soziale Aktion entfalten kann“ (:188).²⁴⁰

Zweitens fördert die evangelistische Tätigkeit die soziale Aktion (:189). Bekehrte Menschen werden durch die Kraft des Heiligen Geistes verändert und wirken verändernd auf die Geschichte ein. Es braucht erneuerte Menschen, um die Gesellschaft zu erneuern. Dabei müssen die Bekehrten unterwiesen werden, denn „solange Christen nicht über die sozialen Auswirkungen des Evangeliums belehrt werden, werden sie in dieser Hinsicht auch keinen positiven Einfluss auf die Gesellschaft ausüben“ (:189-190).

Drittens formt das gemeinsame Leben der Kirche die Gesellschaft (:191). Die Kirche muss das Evangelium, das sie predigt, auch leben. Eine „neue, rassistisch gemischte Gemeinde ist Teil des Evangeliums. Die Tatsache, dass durch Gottes Gnade nun eine neue erlöste Gemeinde entstanden ist, deren gemeinsames Leben einen sichtbaren Beweis liefert, dass das messianische Reich in die Geschichte eingebrochen ist – das alles ist Teil des Evangeliums, das wir weitersagen“ (:192). Wenn die Gemeinde „eine sichtbare Demonstration des Evangeliums ist, das sie predigt, dann hat die in ihr gelebte Gemeinschaft starke evangelistische Dimensionen“ (:192). Soziale Aktion kann als Unternehmen des einzelnen daher kaum gelingen. Sider ist überzeugt: „Nur wenn das Volk Gottes wahrhaft und sichtbar damit beginnt, Jesu neue alternative Gesellschaft darzustellen, nur, wenn wir aufrichtig anfangen, die radikalen Wertmassstäbe seiner Herrschaft zu verwirklichen, haben wir einen mächtigen Einfluss auf die ungerechten Strukturen der Gesellschaft“ (:194).²⁴¹

²⁴⁰ Dieser wichtigen Begründung sozialen Handelns ist der Punkt 4.2 gewidmet.

²⁴¹ Sider, der in der anabaptistischen Tradition steht, betont stärker als andere radikale Vertreter die Bedeutung der Kirche für Evangelisation und soziale Aktion. Besonders stark ausgeprägt bei Sider ist der Gedanke der Verkörperung des Heils in der Kirche. Siders Beitrag müsste von den RE stärker berücksichtigt werden, zumal

Viertens fördert das soziale Anliegen die Verbreitung des Evangeliums (:195). Die Praxis zeigt, dass dort das Evangelium auf fruchtbaren Boden fällt, wo man sich sozial engagiert. Das Schweigen der Kirche zu sozialen Missständen untergräbt die Verkündigung, „stellen wir uns aber an die Seite der Armen, wenn sie bedroht werden, dann sind sie offener für unsere Einladung, zu Christus zu kommen“ (:195).

Fünftens können soziale Aktionen helfen, das Ergebnis von Evangelisationen zu bewahren (:196). Verbesserte soziale Umstände können den Bekehrten eine Hilfe sein, treue Nachfolger Christi zu sein, wenn sie z.B. nicht in die Versuchung kommen, durch Kriminalität ihr Überleben sichern zu müssen.

Siders Modell ist mit der Einschränkung, dass andere radikale Vertreter das Primat der Verkündigung bestreiten, repräsentativ für radikales Denken. Die soziale Aktion des radikalen Evangelikalismus ist nichts weniger als die Lebensäußerung des Evangeliums. Wort und Tat gehen Hand in Hand und führen zu einer energischen, der Welt zugewandten Spiritualität.

4.2 Radikale Jüngerschaft und soziale Aktion

Die soziale Aktion des radikalen Evangelikalismus kann nur verstanden werden, wenn man sie als Äusserung konsequenter Jüngerschaft begreift. Im Zentrum des radikalen Evangelikalismus steht die radikale Nachfolge Christi. Die in Lausanne 1974 verwendete Selbstbezeichnung „radical discipleship group“ ist Programm. In der radikalen Jüngerschaft zeigt sich die tiefe Verwurzelung des radikalen Evangelikalismus im Anabaptismus. Beiden ist die konsequente Nachahmung Christi im persönlichen und öffentlichen Leben gemein (Longmead 2004:65; Sider 1979:149-152). Beiden Ansätzen geht es nicht nur um das „Jesus glauben“, sondern auch um das umfassendere „Jesus folgen“. Die RE sind nicht in erster Linie deshalb radikal, weil die Probleme der Gegenwart nach radikalen Lösungen verlangen, sondern weil die konsequente Nachfolge Christi eine Radikalität zur Folge hat. Die energische soziale Aktion der RE gründet in der radikalen Nachfolge des Messias Jesus: „The Gospel is inseparable from costly discipleship. The one who justifies and regenerates also demands that we forsake all other lords and live a transformed lifestyle after the pattern of his perfect life“ (Sider 1977:8). Der radikale Evangelikalismus ist darum bemüht, eine umfassende, zur

in den letzten Jahren Entwicklungsprogramme, Hilfsstrategien und parakirchliche Organisationen stark in den Vordergrund der sozialen Aktion gestellt wurden. Eine gründliche Aufarbeitung der Rolle der Kirche in der sozialen Aktion aus radikaler Sicht fehlt meines Wissens. Zu Siders Verständnis von Kirche als Verkörperung des Heils siehe Sider 1995:61-81.

Praxis anleitende Christologie in das Zentrum des theologischen Schaffens zu rücken. Christus wird nicht nur als *Stellvertreter*²⁴² zur Sühne für unsere Sünden gesehen, sondern auch als *Sieger* über die Mächte des Bösen, als *Lehrer* und Vorbild der Gläubigen und als Unrecht anprangernder *Prophet*. Der radikale Evangelikalismus erblickt in Jesus nicht nur eine religiöse Gestalt, sondern auch einen politischen Menschen mit gesellschaftlicher Relevanz. Aus dieser ganzheitlichen Betrachtungsweise ergibt sich wesentlich die soziale Aktion des radikalen Evangelikalismus.²⁴³

²⁴² Als Teil der evangelikalen Bewegung setzen die RE voraus, dass Christus als Stellvertreter zur Sühne für die Sünden gestorben ist. Die soteriologische Bedeutung des Kreuzes wird an keiner Stelle negiert. Da im radikalen Evangelikalismus Christus als Stellvertreter unbestritten ist, konzentrieren sich die RE darauf, ergänzende Aspekte in die evangelikale Christologie einzubringen. Entsprechend stehen in ihren Veröffentlichungen andere Aspekte stärker im Vordergrund.

²⁴³ Dass die soziale Aktion Konsequenz der Nachfolge ist, gilt im radikalen Evangelikalismus als wichtigste Begründung sozialen Handelns. Als nachgeordnete Begründungen können genannt werden: a) Die soziale Aktion entspringt dem Wesen der aus sich selbst herausgehenden Liebe Gottes. So begründet Sider in seinem Standardwerk *Rich Christians in an Age of Hunger* die Zuwendung zu den Armen vom Wesen Gottes her, wie es aus dem Alten Testament ersichtlich ist (Sider 1997c:41-90). b) Die soziale Aktion ist die Frucht von Busse und Bekehrung. Die Bekehrung beinhaltet die Abkehr von persönlicher, sozialer und struktureller Sünde und führt so im Sinne einer sich ständig vertiefenden Busse zur Hinwendung zum Nächsten. Nach radikalem Verständnis schliesst die Bekehrung die Abwendung von falschen Herren und zugleich die Hinwendung zur Welt in Liebe und Dienst ein (Sider 1995:107-109;123-125; Valentine 1974:73;76; Hughes und Bennett 1998:154; Wallis 1984:151; Costas 1979:112-118). c) Die soziale Aktion ist das Resultat eines biblischen Menschenbildes. Der Mensch, obschon er gefallen ist, trägt das Bild Gottes in sich und hat eine unantastbare Würde und einen unvergleichlichen Wert. Zudem ist der Mensch ein soziales Wesen, das in bösen sozialen Systemen seine wahre Bestimmung nicht vollständig ausleben kann. Von da her ergibt sich die Notwendigkeit der Transformation der gesellschaftlichen Strukturen (Sider 1995:159-160; Samuel und Sugden 1986:198-199; LV Art. 5; MM II,1; vgl. Burkhardt 1996:66-69). d) Die soziale Aktion entspringt der Verpflichtung auf die Gebote Gottes. Das Gebot, Gott und den Nächsten zu lieben, die Verpflichtung Jesu auf die Feindesliebe und die zahlreichen alttestamentlichen Gesetze, welche es ermöglichten, ein funktionierendes Gemeinwesen zu schaffen, verpflichten zur kreativen Anwendung dieser Gebote auf die Gegenwart und damit zu einer sozialen Aktion mit gesellschaftlicher Relevanz (Mott und Sider 2000:51; 60; Wright 1999:83; 1983:162; vgl. Stoll 1988:76; Schirrmacher 1994:414). e) Die soziale Aktion ist ein antizipierendes eschatologisches Geschehen. Die Kontinuität zwischen der alten und der neuen Schöpfung wird im radikalen Evangelikalismus vorausgesetzt. Die Frucht der sozialen Aktion wird in der neuen Schöpfung wieder gefunden werden. So gesehen bedeutet soziale Aktion die partielle Herbeiführung des erst mit der Wiederkunft vollendeten Reiches Gottes (Sugden 1975:14; Samuel und Sugden 1987e:145; Escobar 1974a:402). Für eine Begründung der sozialen Aktion, die der radikalen Position nahe kommt siehe Stott 1987a:31-43; 1978:57-68).

4.2.1 Jesus, der Sieger

In der Untersuchung über das Reich Gottes in Teil 3 haben wir gesehen, dass die Herrschaft Christi von zentraler Bedeutung für die radikale Theologie ist. Jesus ist Herr der Kirche und der Welt (Sider 1977:9). Aus diesem Grund können wir die Welt nicht einteilen „into areas where the Kingdom activity is real, and where it is absent. That would undermine Jesus’ Lordship over all ... Redemption is where the Kingdom is acknowledged and Jesus worshipped, but his Lordship and Kingdom activity also continues beyond those who consciously accept Jesus’ rule“ (Sugden und Barclay 1990:15). Die universale Herrschaft Christi wird aus Stellen wie Röm 10,9; 1Kor 12,3; 2Kor 4,3-5; Phil 2,6-11 und Kol 1,15-20; 2,15 abgeleitet. Der Tod Jesu am Kreuz war nicht nur ein stellvertretender Tod zur Sühne der Sünden, sondern zugleich ein Geschehen mit kosmischer Bedeutung. Durch seinen Tod, seine Auferstehung und seine Himmelfahrt ist Christus zum Herrn aller Herren geworden. Diese Tatsache hat wesentliche Auswirkungen:

Erstens bringt sie eine Verpflichtung mit sich: Auf der persönlichen Ebene verpflichtet der Glaube an Jesus als Erlöser zum Gehorsam gegenüber ihm als Herrn. Wer Jesus nicht als Herr akzeptiert (Sider 1977:9) und nicht mit ihm die Sorge für die Armen und Unterdrückten teilt, darf Christus als Erlöser nicht für sich beanspruchen (Sider 1997:60). Radikale Jüngerschaft, die sich an Jesus orientiert, ist ein unaufgebbarer Bestandteil des christlichen Lebens. Es geht nicht darum, was wir am Sonntag Morgen um 10:00 Uhr sagen, sondern darum, dass wir Christus täglich folgen (Sider 1997:61). Glaube und Jüngerschaft sind untrennbar (Sider 1977:7):

If Jesus’ Lordship is a fundamental aspect of the Gospel, then the call to that radical (i.e. unconditional) discipleship which this Sovereign demands is simply inseparable from the summons to accept the Gospel. Acceptance of a costly discipleship dare not be a second stage separated from acceptance of the Gospel.

Zweitens eröffnet sie eine Möglichkeit: Auf der gesellschafts-politischen Ebene kann der Christ am Kampf gegen Unterdrückung teilhaben, denn dort, wo für Freiheit, Würde und Frieden gekämpft wird, ist der erhöhte Christus am Werk (Samuel und Sugden 1987e:149). Der Gläubige kann in Gesellschaft und Politik aktiv sein, er verlässt dabei den Herrschaftsraum Christi nicht, da IHM alle Mächte und Strukturen unterworfen sind. Sich auf Kol 2,15 beziehend erklären Samuel und Sugden (1986:204):

In Paul’s thought these powers are demonic forces behind structures in society such as the state and the Jewish religion. Christ triumphed over their rebellion against God on the cross and is sovereign over them. He is continually disarming them by overcoming

the injustice in society created by their rebellion. This work is not necessarily exercised only by the church. Whenever justice replaces injustice Christ's victory on the cross is having its effect.

Weil Christus Herr über alles Geschaffene ist, kann kein prinzipieller Unterschied zwischen Welt- und Heilsgeschichte gemacht werden. Samuel und Sugden sehen im Alten Testament „no separation between religious history and the rest of history, between a people's relationship with God and its participation in human history, or between God's work among his own people and among other peoples“ (1987e:128). Entscheidend für die soziale Aktion des radikalen Evangelikalismus ist, dass Christus als Herr über die Kirche und die Welt, über dem Individuum und den Strukturen schon jetzt regiert. Dieses Wissen beflügelt und drängt zur Teilhabe am Wirken Gottes in der Welt.

Drittens schafft sie eine Gewissheit: Jesus ist nicht nur der Erlöser, sondern durch seinen Sieg am Kreuz auch der *Christus Victor*, der über alles herrscht. Tatsächlich sind ihm bereits alle Mächte unterworfen, und es ist nur noch eine Frage der Zeit, bis ihm alles zu Füßen liegt. Dieses Bewusstsein ist vor allem in traditionellen Kulturen wichtig, wo die Ahnen und die Geister eine bedeutende Rolle im religiösen und sozialen Leben spielen (Bediako 2004:22). So gesehen ist es nicht verwunderlich, dass die radikale evangelikale Theologie Christus als Sieger herausstreicht, ist sie doch in Kulturen, wo die Trennwand zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt dünn ist, stark verankert. Die RE betonen die Herrschaft Christi so stark, dass Longmead (2004:104) sie zum wichtigsten Kennzeichen des radikalen Evangelikalismus rechnet.²⁴⁴

4.2.2 Jesus, der Lehrer

Jesus ist im radikalen Evangelikalismus nicht nur Erlöser und Sieger. Nicht nur das Kreuz und die Auferstehung nehmen einen zentralen Platz ein, sondern in noch stärkerem Mass das Leben Jesu. Jesus wird als religiöser, sozialer und politischer Mensch begriffen, dessen Lehre und Leben die Parameter für die Nachfolge setzen. Massgebenden Einfluss auf diesen Aspekt radikaler Christologie hatte John Howard Yoder mit seinem Buch *Die Politik Jesu*. Yoder sah in Jesus den „Träger einer neuen Möglichkeit menschlicher, sozialer und daher politischer Beziehungen“ (1981:57-58):

²⁴⁴ Das mag für die radikale evangelikale Theologie in traditionellen Kulturen zutreffen, insgesamt aber steht Jesus als Lehrer und Vorbild in seinem irdischen Leben stärker im Vordergrund. Vgl. die Sondererklärung der RE in Lausanne 1974, in der die Herrschaft Christi neun Mal erwähnt wird.

Jesus war nicht einfach ein Moralist, dessen Lehren zufällig auch einige politische Implikationen enthielten; er war nicht in erster Linie ein Lehrer von Spiritualität, dessen öffentliches Wirken unglücklicherweise in einem politischen Licht gesehen wurde; er war nicht nur ein Opferlamm, das sich auf seine Opferung vorbereitete, oder ein Gottmensch, dessen göttlicher Status uns veranlasst, sein Menschsein ausser Betracht zu lassen. Jesus war, in seiner von Gott beauftragten (d.h. verheissenen, angekündigten, messianischen) Prophetenschaft, Priesterschaft und Königschaft, der Träger einer neuen Möglichkeit menschlicher, sozialer und daher politischer Beziehungen.

Im Leben als Christ geht es laut Yoder darum, Christus zu folgen, obschon es kein allgemeingültiges Rezept der Nachahmung gibt. Im Neuen Testament seien etwa die Ehelosigkeit Jesu, sein Handwerk, seine Lehrmethode oder seine Art zu beten, nicht nachgeahmt worden. Nach Yoder hat die Nachahmung Jesu wesentlich mit den Themen Feindschaft, Macht und Vergebung zu tun (:121):

Es gibt nur einen Bereich, in dem das Konzept der Nachahmung gilt – aber da gilt es für die gesamte neutestamentliche Literatur, und, was noch auffälliger ist, es gibt eben keine Parallelen auf anderen Gebieten: es geht um die konkrete gesellschaftliche Bedeutung des Kreuzes in der Beziehung zu Feindschaft und Macht. Dienen ersetzt Herrschaft, Vergebung überwindet Feindseligkeit. So – und nur so – verpflichtet uns neutestamentliches Denken, ‚Jesus ähnlich zu sein‘.

Vom Vorbild Christi muss gemäss Yoder für die Nachfolge zwingend die Forderung nach Feindesliebe, Dienstbereitschaft und Gewaltlosigkeit abgeleitet werden (:214-216). In diesem Sinn ist das Kreuz „das Modell für die soziale Wirksamkeit der Christen“ (:219). Die Christologie des radikalen Evangelikalismus orientiert sich stark an Yoders Position, übernimmt diese aber nicht unkritisch. Nach radikalem Verständnis fokussiert die Nachfolge nicht nur auf die pazifistischen Aspekte des Vorbildes Jesu, die bei Yoder im Vordergrund stehen, sondern muss sein ganzes Leben einschliessen.

Siders Einwand ist genuin evangelikal, wenn er bemerkt, dass in *Die Politik Jesu* eine unnötige Tendenz festzustellen sei, in der Erörterung des Rechtfertigungsbegriffs den ethischen und sozialen Aspekt auf Kosten des vertikalen zu betonen (Sider 1979:157-158; 186). Andererseits empfinden es die RE als stossend, dass unter den Evangelikalen Christus fast ausschliesslich als Stellvertreter erblickt und sein Werk nur in seiner vertikalen Dimension erkannt wird. Den RE geht es darum, die aus ihrer Sicht einseitige Bezugnahme der Evangelikalen auf Jesus als Erlöser zu überwinden und aus dem gesamten Werk Jesu Folgerungen für die Nachfolge abzuleiten. Dabei erfolgt eine starke Konzentration auf das Leben Jesu, was keineswegs eine Vernachlässigung etwa der paulinischen Ethik bedeutet, denn das ganze

Neue Testament enthält Rückbezüge zum Leben Jesu und fordert Jüngerschaft als Nachahmung Christi.²⁴⁵ Sider klagt (1997e:29):

Das Neue Testament fordert die Christen auf, Jesus beständig und anhaltend nachzuahmen. Trotzdem zieht es die moderne Kirche vor, nur die Hälfte von Jesu Botschaft zu akzeptieren. Bereitwillig nehmen sie ihn entweder als Vorbild oder als Vermittler – aber nicht als beides. Einige drängen uns dazu, seinem Beispiel der Liebe und der sozialen Anteilnahme zu folgen, aber sie vergessen sein Kreuz. Andere betonen seinen Tod für die Sünden, leben aber nicht, wie er es tat. Das Christentum ist jedoch nur dann stark, wenn wir den ganzen Christus annehmen. Christus nachzufolgen ist keine verschwommene, abstrakte Idee oder irgendein hochgestecktes philosophisches Konzept. Es bedeutet, so wie Jesus zu leben.

Als Manifest der radikalen Jesus-Nachfolge kann die Bergpredigt gelten, die im Leben und der Theologie vieler radikaler Vertreter eine wichtige Rolle spielt (Wallis 1983:31-34; 1984:59-60).²⁴⁶ In Kontinuität mit den Anabaptisten stellen sie sich auf den Standpunkt, dass die Bergpredigt nicht nur als Ethik für den persönlichen und kirchlichen Bereich Geltung hat, sondern von den Jesusnachfolgern auch im gesellschaftlichen und politischen Bereich angewendet werden muss. Das hat ihnen innerhalb der evangelikalen Bewegung Kritik eingebracht (Afflerbach 2002:158-159). Die RE werden oft dahingehend missverstanden, dass

²⁴⁵ Vgl. Röm 12,14 mit Lk 6,27-28; Röm 13,7 mit Mt 22,21; Röm 13,8-10 mit Mk 12,30-31; Röm 13,14, wo aufgefordert wird in den Bereichen Essen, Trinken und Reinheit wie Christus zu leben; vgl. Röm 14,14 mit Mt 15,11; Röm 15,1-3, wo wir aufgefordert werden, einander Gutes zu tun, so wie Christus nicht für sich selbst lebte; Röm 15,7, wo wir aufgefordert werden, einander anzunehmen, wie Christus uns angenommen hat; vgl. 1Kor 4,12 mit Lk 6,27-28; 1Kor 7,10-11 mit Mt 5,32; 19,4-6; 1Kor 9,14 mit Mt 10,10; 1Kor 9,19 mit Mt 20,26-28; 1Kor 11,1, wo Paulus sich Christus zum Vorbild nimmt; 2Kor 8,9, wo die Armut Jesu als beispielhaft dargestellt wird; 2Kor 9,13, wo das Evangelium Christi zur Grosszügigkeit verpflichtet; Gal 2,4, wo auf die Freiheit in Christus verwiesen wird; Gal 2,20, wo Christus als Lebensprinzip dargestellt wird, Gal 3,28, wo das In-Christus-sein Standesunterschiede aufhebt; Gal 4,19, wo dem Wunsch Ausdruck verliehen wird, dass Christus in den Gläubigen Gestalt annimmt; Eph 2,14-16, wo durch Christus rassische und kulturelle Unterschiede als überwunden betrachtet werden; Eph 5,1, wo die Liebe Christi zur Liebespflicht aneinander wird; Eph 5,25, wo die Liebe Christi zur Liebespflicht in der Ehe wird; Phil 1,27 und 2,5, wo Christus als Vorbild von Einheit und Dienst herausgestellt wird; Kol 2,6, wo es um die Verwurzelung in Christus geht; vgl. Kol 3,14 mit Joh 13,34; 1Thess 1,6, wo gesagt wird, dass die Thessalonicher dem Beispiel des Paulus und des Herrn Jesus Christus gefolgt sind; vgl. 1Tim 4,4 mit Mk 7,15; 1Tim 6,3, wo aufgefordert wird, sich an die gesunden Worte Christi zu halten; vgl. 1Tim 6,8 mit Mt 6,25-32; 1Tim 6,9 mit Mt 6,24 und Lk 8,14; 1Tim 6,17-19 mit Mt 6,19-21; 2Tim 2,22 mit Mt 5,27-30; 2Tim 4,5 mit Mt 25,14-30; Jak 2,1ff, wo gesagt wird, dass der Glaube an Christus frei vom Ansehen der Person sein muss.

²⁴⁶ Zu den Auslegungsansätzen der Bergpredigt siehe Hörster 1988:99-114.

sie mit der Bergpredigt ein Weltveränderungsprogramm begründen wollten. Dabei wird übersehen, dass sie keine Systematik für eine christliche Weltordnung aus der Bergpredigt ableiten, sondern eine Jüngerschaft fordern, welche die Bergpredigt nicht nur auf die private Nachfolge, sondern auch auf das öffentliche Leben des Jüngers bezieht. Im Zentrum der sozialen Aktion des radikalen Evangelikalismus steht nicht ein Weltveränderungsprogramm, sondern die radikale Christusbefolgung, die weltverändernde Auswirkungen hat. Die soziale Aktion des radikalen Evangelikalismus darf nicht einem politischen oder ideologischen Programm zugeordnet werden, sie muss vielmehr als Lebensäußerung des Christen verstanden werden, der seinem Herrn in jedem Aspekt seiner Existenz treu sein will. Der radikale Evangelikalismus stellt also keine politische Theologie in dem Sinn dar, dass sie zu einem bestimmten politischen Standpunkt verpflichtet oder systemisch mit einer politischen Anschauung verqu coastet ist. Der radikale Evangelikalismus drängt aber von der privaten Moral zur in Gesellschaft und Politik gelebten Christusbefolgung. In diesem Sinn ist er seinem Wesen nach politisch.

4.2.3 Jesus, der Prophet

Der radikale Evangelikalismus erblickt in Jesus schliesslich auch einen Propheten, der sich in die alttestamentliche Tradition der prophetischen Anklage stellte und dadurch zu einem politischen Menschen wurde. Die RE sind überzeugt, dass Jesus im Rahmen der Möglichkeiten seines messianischen Auftrags und seines Umfelds bewusst politisch aktiv war. Dabei ist es wichtig zu bedenken, „that Jesus lived under an imperialistic Roman dictatorship. He did not have the political opportunities of citizens living in a democracy“ (Sider 1997c:116). Jesus hat nicht zwischen privatem Glauben und öffentlicher Treue zu Jahwe unterschieden und ist durch seine beunruhigende Botschaft zu einem politischen Faktor geworden. Historisch gesehen starb Jesus als unruhestiftender Prophet, den das Establishment los werden wollte (Mangalwadi 1987:201).²⁴⁷ Aus radikaler Sicht war Jesus mindestens auf dreifache Weise prophetisch anklagend tätig:

²⁴⁷ Die RE benutzen teilweise eine aufrüttelnde Terminologie, um ihren Punkt deutlich zu machen. So will Mangalwadi keineswegs die soteriologische Bedeutung des Kreuzes in Abrede stellen (Mangalwadi 1987:201). In seinem oben zitierten Beitrag „Compassion and Social Reformism. Jesus the Troublemaker“ will er vielmehr ein einseitiges, unpolitisches Jesusbild korrigieren, das in Jesus nur den Erlöser sieht. Ähnlich verfährt Sider. Er redet davon, dass Jesus als „Gotteslästerer, radikaler Sozialist und messianischer Heuchler“ gekreuzigt wurde (1995:73). Die provozierende Ausdrucksweise von Sider und anderen RE bringt zuweilen eine solch unpräzise Redeweise mit sich.

Erstens konfrontierte Jesus die Mächtigen mit ihrer Sünde. Jesus verzichtete auf die Option der Zeloten und trat den Mächtigen Israels mit aktiver Gewaltlosigkeit entgegen. Sider versucht in seinem Buch *Jesus und die Gewalt* aufzuzeigen, dass „der Gebrauch wirtschaftlicher und politischer Machtmittel mit dem Weg des Kreuzes ... durchaus vereinbar sein kann“ (1982a:36) und „dass eine aktive Gewaltlosigkeit der neutestamentlichen Lehre eher entspricht als passive Widerstandslosigkeit“ (:36; vgl. Scott 1997:92-94).²⁴⁸ Die energische Spiritualität des radikalen Evangelikalismus gründet somit stark in der Art und Weise des öffentlichen Dienstes Jesu, vor allem in seiner Konfrontation mit den Mächtigen.

Zweitens provozierte Jesus, in dem er seine Unzufriedenheit mit dem Status Quo zum Ausdruck brachte. Mangalwadi versucht, dies an Hand von zwei Beispielen deutlich zu machen: In Joh 5 heilte Jesus am Sabbat einen Kranken am Teich Betesda und befahl ihm, seine Bahre zu tragen, was ein Verstoss gegen das traditionelle jüdische Sabbatgebot war. In Joh 9 heilte Jesus wiederum am Sabbat einen Blinden, indem er mit seinem Speichel einen Teig aus Erde machte, was wieder eine Übertretung des Sabbats war. Mangalwadi (1987:193-195) sieht darin ein Muster des Handelns Jesu und eine absichtliche Provokation des Establishments. Jesu Kritik am Status Quo schloss das wirtschaftliche, soziale und politische Leben ein (Sider 1995:72) und stellt ein Grundzug seiner öffentlichen Wirksamkeit dar. Von Jesu Vorbild ausgehend sind die RE überzeugt, dass die Kirche ein prophetisches Amt²⁴⁹ hat und sich der einzelne Christ im Rahmen seiner Möglichkeiten zu gesellschaftlichen Missständen äussern sollte.

Drittens übte Jesus zivilen Ungehorsam. Die Tempelreinigung war „ein dramatischer Akt zivilen Ungehorsams. Es war ein Protestakt gegen wirtschaftliche Ausbeutung und die Entweihung des Tempels, die dabei stattfand ... Die Tempelreinigung, die Jesus vornahm, passt vollkommen in die Schablone des ständigen Angehens gegen die ungerechten Verhältnisse seiner Umgebung“ (Sider 1995:72). Die RE finden in Jesus das Vorbild eines sozialen Akti-

²⁴⁸ Joachim Jeremias hat in seinem Buch *Jerusalem zur Zeit Jesu* gezeigt, dass Jesu Konfrontation mit den Mächtigen Israels kein Spiel war. So hatte der Hohe Rat eine Justizfunktion und die Schriftgelehrten besaßen absolute religiöse Autorität. Jeremias folgert: „Es war ein Wagnis ohnegleichen, als Jesus aus der Vollmacht seines Hoheitsbewusstseins heraus öffentlich und furchtlos auch an diese Männer [die Phariäer und Schriftgelehrten] den Bussruf richtete, ein Wagnis, das ihn an das Kreuz brachte“ (1924:105;111-112;140).

²⁴⁹ Zum prophetischen Amt der Kirche aus radikaler Perspektive siehe Costas 1979:63;143; Steuernagel 1990a:150-152; Padilla 1974:180; Sugden 1983:93. Für ein Beispiel prophetischer Kritik aus radikaler Feder siehe Wallis 2002a:8.

visten, der durch aktive Gewaltlosigkeit gegen Machtmissbrauch und Ausbeutung Widerstand leistet.

Aus Sicht der RE bedeutet radikale Jüngerschaft, Jesus zu gleichen, indem die bestehenden Verhältnisse nicht widerspruchlos hingenommen, sondern aufgedeckt und angeprangert werden. Die Nachfolge Christi kann unmöglich zu einem sozialetisch oder politisch neutralen Standpunkt führen. Im Gegenteil: Der Gehorsam gegenüber Christus schliesst die aktive Teilnahme am gesellschaftlichen und politischen Prozess ein. Radikale Spiritualität ist vom Geist Gottes entzündete Spiritualität, die den Gläubigen mitten in die Ungerechtigkeit der Welt hinein treibt. Auf diese Weise wollen radikale Theologen und Aktivisten ihrem Herrn, Lehrer und Prophet treu sein.²⁵⁰

4.2.4 Vinay Samuel und die Kosten der Jüngerschaft

Vinay Samuels Vorlesungen unter dem Titel „The Meaning and Cost of Discipleship“²⁵¹ sind ein gutes Beispiel dafür, wie aus radikaler Sicht Jüngerschaft und soziale Aktion zusammen gedacht werden. In diesen Vorlesungen sucht Samuel Antworten auf die Frage: „In his calling, was Jesus calling the disciples into a separate community unrelated to the political, economic and social context? Or was he calling them into a political, economic and social stance which was to be expressed in the community and whose goal was to bring about change in the society of their day?“ (Samuel 1981:16). Um diese Frage zu beantworten, untersucht Samuel fünf Kontexte der Jüngerschaft:

Erstens untersucht er den Ruf der Jünger zu Jesus selbst. Samuel geht davon aus, dass Jesus einen bestimmten sozialen Standpunkt einnahm und dass Jüngerschaft bedeutet, Christus zu folgen, indem derselbe soziale Standpunkt eingenommen wird (:18):

²⁵⁰ Das radikale Bemühen, Jesus als anklagenden Propheten nachzuahmen, zeigt sich in der Beschäftigung mit drei Themen besonders deutlich: a) Die Vermischung von kultureller Lebensweise bzw. von Status Quo und dem Evangelium wird angeprangert (Padilla 1974:161-184; Kuzmic 1986a:73; Costas 1982:71-83), b) Die politische Neutralität in Kirche, Evangelisation und Mission wird beklagt (Sugden 1983:93; Wallis 2002a:8), c) Der exzessive Reichtum in den Ländern des Nordens wird verurteilt (Sider 1997c:95-99;125-136; Wallis 1983:63;79; Costas 1979:81).

²⁵¹ Gehalten 1980 als „Bishop Joshi Memorial Lectures“ in Bombay. 1981 publiziert unter dem Titel *The Meaning and Cost of Discipleship*. Das darin enthaltene Material ist das Resultat seiner Zusammenarbeit mit Chris Sugden.

To be a disciple of Jesus meant being a member of the kingdom community and following a master who had a particular social stance. Jesus, as an integral part of calling and training disciples, made them take a particular socio-economic and political stance towards the situations of their day. This stance was based on his particular and different view of history that the kingdom of God had invaded. The nature of this stance was, in a nutshell, to believe in and work for equality through servanthood. Jesus' understanding of history was that God was at work through the servant ministry and lifestyle of Jesus taking the side of the poor and victims of current injustices to enable them to achieve full humanity. The disciples were to image this servanthood, to serve as the Son of Man served, by making their talents and resources available without limit to enable the humanisation and the fulfilment of others, especially the poor.

Hier tritt das umfassendere „Jesus folgen“, das so typisch für die radikale Spiritualität ist, gegenüber dem engeren „Jesus glauben“, klar zu Tage. Jesus folgen ist keine private Angelegenheit, sondern bedeutet, Jesus in seiner gesellschaftlichen Relevanz zu gleichen und seine Haltung gegenüber den Armen und den Opfern der Ungerechtigkeit zu teilen. Jesus nachfolgen bedeutet an Jesu Stelle treten und handeln wie er handelte.

Zweitens untersucht Samuel den politischen Kontext. Die Juden litten unter der römischen Besatzungsmacht und den lokalen Kollaborateuren. Jesus weigerte sich, die Art und Weise, wie die Römer ihre Macht sicherten, zu akzeptieren (:20). Er wies das Konzept von Macht, das auf Beherrschung ruht, rundweg zurück. Er tat dies, indem er die Reichen kritisierte, den Tempel reinigte und die religiösen und politischen Führer angriff (:21). Jesus baute eine Gemeinschaft von Leuten auf, die in der Gesellschaft keine Macht hatten. Den Einfluss, den sie gewinnen sollten, sollte nicht durch Beherrschung, sondern durch Dienst kommen (:21).

Drittens untersucht Samuel den wirtschaftlichen Kontext. Die Kluft zwischen Armen und Reichen ist ein dominantes Thema in den Evangelien und im Bewusstsein Jesu (:23). Die Armut hatte ihren Grund darin, dass das Volk hohe Steuern für die Römer und eine Reihe von religiösen Abgaben leisten musste (:24). Jesus lieferte keine Analyse, weshalb die Leute arm waren, sondern begann die Armut zu bekämpfen, mit dem Ziel, Gleichheit zu schaffen. Während Jesus die Armen bevorzugt behandelte (:26-27), attackierte er die Reichen scharf (:28), insbesondere die wirtschaftlichen Praktiken rund um den Tempel, durch welche einige sehr reich wurden, während andere an Hunger starben (:24;29). Mit Blick auf Jakobus 5,1-6 sagt Samuel (:29):

Jesus clearly expected his community to have the same bias against the rich. This stance was in danger of being subverted in the early church. The rich were using their wealth and power for their own ends, and the poor were being oppressed within the church. James came thundering back with clear warnings to the rich. The church, James implies, had forgotten the stance that Jesus required of his community.

Viertens untersucht Samuel den sozialen Kontext. Zu neutestamentlicher Zeit gab es eine starke soziale Schichtung (:31). Israel war geprägt von rassistischer, geschlechtlicher, beruflicher und sozialer Diskriminierung (:32-34). Es war die soziale Agenda, die im Vordergrund der Jünger stand, während die Bedeutung ihres politischen und wirtschaftlichen Standpunkts geringer war. Das kann daran gesehen werden, dass ihre Gemeinschaft vor allem eine Gemeinschaft der Armen und sozial Randständigen war (:34-35). Durch ihren klaren sozialen Standpunkt wurde die Gemeinschaft der Jünger zu einer Herausforderung an die Gesellschaft (:36):

If this community in its social stance was a political threat to Israel, it also posed a challenge to Rom. In the integrated society of those days it was not possible to act in one sphere of life without affecting other spheres. It was not possible to end the social stratification between rich and poor in the kingdom community by insisting that poor people are welcome as they are, while the rich must pay an entry fee disposing of their wealth, without making economic judgement about the rich and the poor. It was not possible to live as a community which included woman as equal members who accompanied the men in public without making a political statement about the place of women in the society. It was not possible to hand leadership to all who would be servants, and to exalt powerlessness, without making political statements about the nature of Roman power. During the first century, faced with the colossal power of Rome, and with their commitment to powerlessness and a non-violent political stance, the only action the community could take was to be a community which refused to allow social pressure to mould its social stance. For a powerless group, the nature and style of their social stance was the most effective way to undermine and overturn the established order.

Nach Samuel war Jesus also bewusst ein politischer Mensch. Als Gruppe ohne Macht, waren Jesus und die Jünger nicht in der Lage, direkten politischen Einfluss zu nehmen. Die Abwesenheit eines politischen Programms darf Jesus deshalb nicht als politische Neutralität oder Indifferenz ausgelegt werden, vielmehr muss in der von Jesus und seiner Jünergemeinschaft gelebten sozialen Reform eine politische Absicht erkannt werden. Nach Samuel muss die soziale, wirtschaftliche und politische Haltung, die Jesus einnahm und von seinen Jüngern übernommen wurde, von der Kirche der Gegenwart weitergeführt werden, wenn sie wirklich eine Gemeinschaft von Nachfolgern Jesu Christi sein will. Das bedeutet aber nicht, dass sie dieselben Schwerpunkte setzen muss wie Jesus und seine Jünger, sondern sie muss in ihrer Situation auf ihre Weise der Aufforderung, Jesus zu folgen, treu sein (:36-37):

The stance of the early church does not necessarily bind people in other contexts to focus only on a social stance. For it is clear that Jesus also had an economic and a political stance, and that his social stance clearly affected the economic and political dimension also. The calling to us as disciples today is to discover in our own context what

stance we should focus on. Discipleship involves taking the stance that Jesus wants us to focus on in our context.

Fünftens untersucht Samuel den religiösen Kontext. Dabei tritt der Konflikt zwischen Jesus und den Pharisäern in den Vordergrund. Letztere raubten dem Gesetz seine Menschlichkeit, so dass es zu einem Instrument der Unterdrückung wurde: „As we survey Jesus’ conflict with the Pharisees, we suggest that his central criticism was that they dehumanised the law when they divorced its interpretation from the socio economic and political context in which it was meant to operate“ (:40). Jesu Antwort auf diesen Missstand bestand darin, den rechten Gebrauch des Gesetzes ins Licht zu rücken (:43-44). Er tat dies, indem er bestätigte, dass die Liebe zu Gott nicht durch rituelle Reinheit ausgedrückt werden konnte, sondern durch die Liebe zum Nächsten. Das zentrale Anliegen des Gesetzes bestand nicht in der Aufrechterhaltung von ritueller Reinheit, sondern in der Förderung von gerechten sozialen Beziehungen, vor allem im Schutz der Armen. Die wichtigste Antwort aber bestand darin, dass Jesus verkündete, dass er die Erfüllung des Gesetzes ist, und zwar zum einen in dem Sinn, dass er durch sein Beispiel dem Gesetz seine wahre Bedeutung zumass, und zum anderen in dem Sinn, dass er die Kraft zum Gehorsam gegenüber dem Gesetz gibt. Die wahre Bedeutung des Gesetzes war deshalb nicht so sehr in einer bestimmten Methode der Auslegung zu finden, sondern darin, Jesu Gehorsam gegenüber dem Gesetz an seinem Beispiel zu erkennen und ihm zu folgen. „This is why the focus of the New Testament church was not so much on following the true meaning of the law, as on following Christ, the fulfilment of the law. The two are synonymous“ (:45).

Aufgrund der Untersuchung der verschiedenen Kontexte kommt Samuel zum Schluss, dass eine zentrale Absicht Jesu darin bestand, Konfrontation herbeizuführen und dass es die Aufgabe der weltweiten Kirche ist, diese Konfrontation in ihrem je eigenen Kontext weiterzuführen (:48; 50; 61):

The church is to confront the world and to seek to be an agent of change in it. When the church does not confront the world in this way, the only alternative description of its stance is that it is conforming to the world. The call not to be conformed to the world cannot be obeyed through observing neutrality, and by nurturing one’s own and the church’s lifestyle in isolation from the world. It can only be obeyed in direct confrontation with the world ... Our argument is that there can be no discipleship of Jesus without a social-economic-political stance in the context in which disciples are set ... Our dream is that the church can and should become the home of a radical Christian understanding of humanity, justice and social development.

Samuels Vorlesungen zeigen, dass soziale Aktion Äusserung radikaler Jüngerschaft ist. Ein Jünger Jesu zu sein bzw. die Kirche Christi zu sein bedeutet, Christus in seinem Bestreben zu folgen, die Welt mit dem Willen Gottes zu konfrontieren und Alternativen zu leben. Das ist typisch radikal. Besonders lobenswert an diesem Ansatz ist, dass Christologie und Ekklesiologie miteinander verbunden werden. Die Transformation der Welt wird nach radikaler Auffassung nicht durch ein bestimmtes politisches Programm erreicht, sondern wird möglich, wenn die Kirche die Kirche ist und ihrem Herrn treu nachfolgt (:15). Radikale soziale Aktion entspringt gelebter Jüngerschaft und ist nichts anderes als Spiritualität, die sich in konkreten Taten und einer konkreten Beziehung zur Welt äussert.

4.3 Themen der sozialen Aktion

In der sozialen Aktion des radikalen Evangelikalismus treten bestimmte Themen stark in den Vordergrund. Zu ihnen gehören Armut, Reichtum, wirtschaftliche Ungerechtigkeit und gesellschaftliche Strukturen. Dieser Abschnitt vermittelt einen Überblick über die genannten Themen aus radikaler Sicht und will exemplarisch zeigen, welche Forderungen radikale Theologen in Kirche, Mission und persönliche Nachfolge einbringen. Themen wie Ökologie, Politik und Kultur wurden ebenfalls früh aufgenommen, stehen aber weniger stark im Zentrum. Auf der Ebene der sozialen Aktion ist die Frage nach der Gerechtigkeit die zentralste Frage, welche radikale Theologen erörtert haben. Mit ihr sind die Themen Armut, Reichtum und Strukturen verbunden, welche Gerechtigkeit hindern oder fördern können.

4.3.1 Armut und Reichtum

Armut gehört zu den Themen, die von den RE am ausführlichsten erörtert und mit grösstem Nachdruck behandelt werden. In ihr erblicken sie die schlimmste Form von Ungerechtigkeit und Unmenschlichkeit. Sie sind sich einig, dass Armut nicht ein Ideal ist, sondern ein zu bekämpfendes Übel (Padilla 1982:56). Am eindrücklichsten sind Armut und Reichtum von Ronald Sider in seinem Buch *Rich Christians in an Age of Hunger* erörtert worden. Sider ist der Auffassung, dass die biblische Rede vom Arm sein zu tun hat „with low economic status usually due to calamity or some form of oppression“ (Sider 1997c:41). Nach Sugden (1983:38) weist der Vergleich der Bibelstellen, die von Armut reden, darauf hin, „dass die Armen die Unterdrückten sind, die Machtlosen, die Notleidenden, die beiseite Gestossenen.“ Costas (1974b:243) stimmt damit überein: „[Jesus] stood on the side of the hungry, thirsty and naked, strangers and prisoners, harlots and publicans. All these fall in the category of the

„poor’, for they have no one to stand on their side.“²⁵² Die Sorge um die Armen gehört aus radikaler Sicht zum missionarischen Gehorsam, denn Christus kam, um den Armen gute Nachricht zu bringen (Lk 4,18). Keine Spiritualität, die vom Geist Gottes gewirkt sei, komme an den Armen vorbei.

Die Armen spielen in der Befreiungstheologie²⁵³ und den Theologien im Umfeld des ÖRK²⁵⁴ eine wichtige Rolle. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sind die Armen zu einer missionstheologischen Schlüsselkategorie geworden. Die „Bevorzugung der Armen“ hat dazu geführt, dass Theologie und Mission verstärkt aus der Sicht der Armen zu verstehen versucht werden. Die RE haben die Option für die Armen mit Einschränkungen übernommen. Die Sorge um die Armen wird geteilt und ist ein starker emotionaler Faktor in der Formulierung der radikalen Position. Auf die Rede vom Heil, das durch den Befreiungskampf der Armen kommt, wird aber ganz verzichtet. Vielmehr wird in den Vordergrund gestellt, dass Gott sich den Armen zuwendet. Sider grenzt sich von der befreiungstheologischen Position ab, wenn er sagt (1997c:63):

Before we can answer whether or not God is on the side of the poor, we need to remember some things God is not. First ... God is not biased. Second, material poverty is not a biblical ideal. Third, being poor and oppressed does not make people members of the church. (The poor disobey God just as much as the rich and middle class; they too need to repent and be saved by God’s justifying grace.) Fourth, God does not care more about the salvation of the poor than of the rich. Fifth, we dare not start with some ideologically interpreted context of oppression (for example, Marxist analysis) and then reinterpret Scripture from that ideological bias. Sixth, God does not overlook the sin of those who are poor due to sloth or alcoholism. God punishes such sinners.

Sider möchte aber festhalten, dass Gott ein spezielles Anliegen für die Armen hat und hofft, dass das Anliegen für die Armen stärker in den Fokus der Evangelikalen kommt (:63; 65):²⁵⁵

God, however, is not neutral. His freedom from bias does not mean that he maintains neutrality in the struggle for justice. The Bible clearly and repeatedly teaches that God is at work in history exalting the poor und casting down the rich who got that way by

²⁵² Zu den Armen als Sammelbegriff für die Unterdrückten und Benachteiligten siehe Houston 1990:109-112; Wenk 2000:211-215; Kirk 2000:48. Zum „hermeneutischen Vorrecht“ der Armen siehe Wright 1996:43.

²⁵³ Zu den Armen in der Befreiungstheologie siehe Gutiérrez 1992:352;356; Greinacher 1985a:40; Comblin 1987:43-51; Cochlovius 1984:94.

²⁵⁴ Vgl. Gensichen 1985b:126-129.

²⁵⁵ Vgl. Wallis 1983:75-85; Costas 1979:79-80.

oppressing or neglecting the poor. In that sense, God is on the side of the poor. He has a special concern for them because of their vulnerability ... I hope and believe that in the next decades millions of Christians will allow this important biblical truth to fundamentally reshape our culturally conditioned theology and our unbiblically one-sided programs and institutions. If that happens, we will forge a new, truly biblical theology of liberation that will change the course of modern history.

In Siders Auseinandersetzung mit Armut und Reichtum zeigt sich, dass die radikale Theologie einen ernsthaften Versuch darstellt, eine evangelikale kontextuelle Theologie zu entwickeln. Die Hoffnung auf die Restrukturierung der „culturally conditioned theology“ des Westens ist zu begrüßen, denn nur da, wo die Einseitigkeit westlichen theologischen Denkens erkannt wird, kann sie sich von ihrer kulturellen Befangenheit lösen. Siders Anliegen einer vermehrten Beachtung der Armen in der evangelikalen Missionstheorie ist seit Manila 1989 auf gutem Weg. Das MM (II, 2) widerpiegelt dies deutlich:

Ausserdem sind wir daran erinnert worden, was besonders der Evangelist Lukas herausstellt, dass das Evangelium Gute Nachricht für die Armen ist (Lk 4,18; 6,20; 7,22). Wir haben uns gefragt, was dies für die Mehrheit der Weltbevölkerung bedeutet, die unterhalb der Armutsgrenze lebt, die leidet oder unterdrückt wird. Wir sind daran erinnert worden, dass alle, das Gesetz, die Propheten, die Weisheitsbücher und auch die Lehre und der Dienst Jesu die Sorge Gottes um die materiell Armen betonen, und dass es unsere fortdauernde Pflicht ist, für die Armen einzutreten und zu sorgen.

Die Ursachen von Armut werden von den RE zutreffend als vielschichtig beschrieben. So führt Sider als Ursache für Armut so verschiedene Gründe wie persönliche sündige Entscheidungen (Sider 1997c:125-126), unbiblisches Weltverständnis und Irrtümer der Religionen (:126-127), Naturkatastrophen (:127-128), der Mangel an Zugang zur Technologie (:128), Macht in den Händen weniger sowohl auf regionaler als globaler Ebene (:128-133) und die Auswirkungen des Kolonialismus an (:133-136). Allgemein wird stark in den Vordergrund gestellt, dass ungerechte Strukturen und Unterdrückung die Ursachen von Armut sein können (Hughes und Bennett 1998:167-168; Wallis 1983:63;79; Costas 1979:81).²⁵⁶ Entsprechend dieser vielfältigen Ursachen schlagen die RE verschiedene Wege zur Überwindung der Armut vor. Zu den wichtigsten Forderungen zählt der Aufruf an die reichen

²⁵⁶ Vgl. CRESR Report III.,A,17; Oxford Erklärung 6.35,20. Für eine säkulare Sicht aus einer linken politischen Haltung, welche die radikale Sicht von struktureller Armut unterstützt siehe Strahm 1992.

Christen im Westen, einen einfachen Lebensstil zu entwickeln.²⁵⁷ Das Thema des einfachen Lebensstils wurde, wie in Teil 2 gezeigt, an der International Consultation on Simple Lifestyle in Hoddeson 1980 erörtert und von Beiträgen von Vinay Samuel, Chris Sugden, René Padilla und Ronald Sider geprägt. Samuel und Sugden erarbeiteten in ihrem Beitrag „A Just and Responsible Lifestyle – and Old Testament Perspective“ die Bedeutung eines gerechten Lebensstils vom Alten Testament her und folgerten (Samuel und Sugden 1982:52): „We therefore seriously question the tradition of biblical interpretation which sets aside the pattern of the lifestyle of the community of God’s Old Covenant. We do not believe that this community pattern and its concern for economic, social and political relationship was set aside by the New Covenant.“ Padilla (1982:54-66) erachtete einen einfachen Lebensstil als unverzichtbar für die radikale Nachfolge (:61). Sider (1982b:23-41) arbeitete vom Alten und vom Neuen Testament her und schlug verschiedene Möglichkeiten vor, einen einfachen Lebensstil zu entwickeln. Dabei erklang in typisch radikaler Weise auch der Aufruf zur Veränderung der Strukturen, um die Armut zu überwinden (:27-28): „One of the most urgent agenda items for the church in the industrialized nations of the northern hemisphere is to help our people begin honestly to explore to what extent our abundance depends on international structures that are unjust ... Unless we grapple with the systemic question, our discussion of simple lifestyle has not gone beyond Christmas baskets and superficial charity which at times can even be, consciously or unconsciously, a philanthropic smokescreen diverting the oppressed from structural causes of their poverty and our affluence.“ Der Beitrag der RE zu den Themen Armut und Reichtum zeigt, dass sie sich umfassender als die Evangelikalen im Allgemeinen mit sozialen Problematiken auseinandersetzen. Das Zusammenbringen von

²⁵⁷ Die Rede vom einfachen Lebensstil stammt aus der LV Artikel 9 über die Dringlichkeit der evangelistischen Aufgabe: „Ziel soll es sein, alle verfügbaren Mittel zu benutzen, so früh wie möglich jedem die Gelegenheit zu geben, die gute Nachricht zu hören, zu verstehen und anzunehmen. Ohne Opfer werden wir dieses Ziel nicht erreichen. Die Armut von Millionen erschüttert uns alle. Wir sind verstört über die Ungerechtigkeit, die diese Armut verursacht. Wer im Wohlstand lebt, muss einen einfachen Lebensstil entwickeln, um grosszügiger zur Hilfe und Evangelisation beizutragen.“ Die RE berufen sich auf den 9. Artikel der LV (Sider 1982b:26), um ihre Forderung nach einem einfachen Lebensstil vorzubringen, argumentieren aber weniger von der evangelistischen Dringlichkeit als von der stossenden Ungerechtigkeit her. Für eine Auseinandersetzung über den einfachen Lebensstil siehe das Konferenzbändchen der AfeT von 1979 mit Beiträgen von Bockmühl, Geldbach, Sautter, Michel, Busch und Hofmann sowie Betz und Liebscher. Für eine Sicht, die der radikalen Perspektive nahe kommt siehe Stott 1987c:108-109. Zur Diskussion verschiedener Ansätze für einen einfachen Lebensstil siehe Bockmühl 1982:106-129.

biblischen, sozialen und strukturellen Aspekten ermöglicht eine soziale Aktion mit praktischer Relevanz.

4.3.2 Strukturelle Ungerechtigkeit

Radikale Theologen sind überzeugt: Wenn wir der ganzen Welt das ganze Evangelium bringen wollen, müssen sich unsere missionarischen Bemühungen auch auf die gesellschaftlichen Strukturen erstrecken. Costas entwickelt diesen Ansatz in seinem Werk *Christ Outside The Gate* (1982). Er argumentiert von Joh 3,16 und Röm 8,20-21 her, dass die ganze Welt, und zwar die Welt der Menschen als auch die Welt der Dinge, das Objekt des Evangeliums sein muss (Costas 1982:163). Die Welt der Dinge schliesst Kultur, Institutionen und Strukturen ein (:164-167). Zu den Institutionen zählt Costas den Staat, das Gesetz, die Familie und die Religion. Das institutionelle Leben spiele in der Bibel eine wichtige Rolle (:167). Costas klagt, dass in den missionarischen und evangelistischen Bemühungen die Berücksichtigung des institutionellen Lebens weit gehend fehle, was zu einem an die Kultur angepassten, oberflächlichen und privaten Glauben geführt habe (:168). Die Strukturen definiert Costas als unsichtbare Mächte, die gegen Christus rebellieren (Kol 1,16) und Gedankenbollwerke wie Kapitalismus, Militarismus, Rassismus und Sexismus hervorbringen.²⁵⁸ Diese von den RE weithin geteilte Auffassung der Strukturen als unsichtbare Mächte ist vom Social Gospel²⁵⁹, von Oscar Cullmann²⁶⁰ und John Howard Yoder²⁶¹ beeinflusst.

²⁵⁸ Es gibt keine einheitliche Definition der Strukturen. Vgl. Yoder 1981:130, der von religiösen, intellektuellen, moralischen und politischen Strukturen spricht. Zuweilen werden die Begriffe „Strukturen“ und „Institutionen“ austauschbar verwendet.

²⁵⁹ Rauschenbusch legt in seinem Werk *A Theology For The Social Gospel* (1997) grossen Wert auf die Bedeutung der gesellschaftlichen Strukturen. Er redet von „super-personal forces“, welche den Menschen zum Bösen verleiten (Rauschenbusch 1997:77-81). Im Kapitel „The salvation of the super-personal forces“ (:110-117) bezeichnet Rauschenbusch gesellschaftliche Strukturen und Institutionen als „Sünder“, die den Weg der Erlösung hindern. Sie werden „erlöst“, wenn sie unter das Gesetz Christi kommen und sich in den Dienst des Menschen stellen. Wenn Institutionen ihre Ungerechtigkeit aufgeben, treten sie aus dem Reich des Bösen in das Reich Gottes ein. Die Anwendung des Erlösungsbegriffs auf die Strukturen wird von den RE nicht geteilt.

²⁶⁰ Cullmann entwickelt in seinem Werk *Der Staat im Neuen Testament* (1961) von 1Kor 2,8 (Cullmann 1961:46;77), Römer 13 (:48-49;71) und der Johannesoffenbarung (:52-62) her seine Theorie der bösen Mächte, die sich des Staates bedienen. Nach Cullmann stehen hinter dem Staat böse Mächte, weshalb dieser Institution gegenüber eine kritische Haltung geboten ist (:47). Freilich sind die Mächte dem auferstandenen und erhöhten Christus unterworfen (:73-74). Der radikale Evangelikalismus folgt dieser Grundkonzeption. Allerdings ist es

Die RE finden sowohl im Alten als auch im Neuen Testament Hinweise auf die Wichtigkeit gesellschaftlicher Strukturen. Als Beispiel für das Alte Testament nennen Mott und Sider das Jubeljahr. Im Gesetz des Jubeljahrs gehe es nicht um bloße Barmherzigkeit, sondern um strukturelle Gerechtigkeit. Die Freilassung im Sabbatjahr sei ein institutionalisierter Mechanismus gewesen, um die Kluft zwischen Arm und Reich zu überbrücken (Mott und Sider 2000:59). Mott und Sider sind überzeugt, dass Strukturen, welche Armut verhindern, ein zentraler Wille Gottes für sein Volk sind (:59). Am ausführlichsten hat sich Sider mit den Mächten im Neuen Testament befasst, dabei steht er in Yoders Abhängigkeit (Sider 1982a:41). Von Stellen wie 1Kor 15,24; 2Kor 2,6; Kol 1,16; 2,8-23 und Eph 6,12 aus folgert Sider, dass für Paulus die Mächte und Gewalten nicht nur „die der Erfahrung zugänglichen gesellschaftspolitischen Strukturen unserer Welt“ sind, sondern auch „die unsichtbaren, geistigen Kräfte, die die sichtbaren Strukturen mitgestalten“ (:42-43). Sider (1995:163) erklärt:

Hinter den verzerrten sozialen Strukturen unserer Welt existieren nach Paulus gefallene übernatürliche Mächte, die unter der unmittelbaren Herrschaft Satans stehen. Als er sagt, dass die Epheser vor ihrer Bekehrung tot waren ‚durch eure Übertretungen und Sünden, in denen ihr früher gelebt habt nach der Art dieser Welt‘, fügt er hinzu: ‚Unter dem Mächtigen, der in der Luft herrscht, nämlich dem Geist, der zu dieser Zeit am Werk ist in den Kindern des Ungehorsams‘ (Eph 2,2) ... In den Tagen des Paulus waren Juden und Griechen davon überzeugt, dass gute und böse übernatürliche Kräfte hinter sozialen und politischen Strukturen standen und einen mächtigen Einfluss ausübten. Für moderne Menschen mag das schwer zu glauben sein. Aber wenn ich mir das wahrhaft Dämonische an gesellschaftlichen Systemen wie dem Nationalsozialismus, der Apartheid, dem Kommunismus ansehe ... dann habe ich keinerlei Schwierigkeiten zu glauben, dass Satan und seine Mitarbeiter eifrigst dabei sind, repressive Strukturen zu züchten und Gottes gute Schöpfung, soweit es eben möglich ist, zu zerstören.

mir nicht gelungen, in den Quellen an diesem Punkt eine Verbindung zwischen radikalen Autoren und Cullmann nachzuweisen, obwohl es mir wahrscheinlich ist, dass eine solche besteht.

²⁶¹ Yoder (1981:125) weist darauf hin, dass Paulus in politischer, kosmischer und religiöser Sprache von den Mächten spricht. Von Kol 1,15-17; 2,20 und Gal 4,3 aus argumentiert Yoder, dass die Strukturen, die dem Menschen dienen sollten, gefallen sind und uns von der Liebe Gottes trennen wollen (:128-129). Die Strukturen seien ursprünglich von Gott geschaffen worden und gut gewesen, dann aber hätten die Mächte gegen Gott rebelliert und seien gefallen. Allerdings habe Jesus die Mächte sich unterworfen, als er „unter den Menschen wirklich frei und menschlich lebte“ und so könnten sie dennoch von Gott gebraucht werden (:130-134). Vgl. Yoder 2000:18-20 und Ott 1996:110-111. Yoder verortet die Besiegung der Mächte weniger im Kreuz und in der Auferstehung, sondern im Leben Jesu. An diesem Punkt unterscheiden sich die RE von Yoder.

Zu den strukturellen Ungerechtigkeiten der Gegenwart zählt Sider den internationalen Handel, der die südlichen Länder benachteiligt (Sider 1997c:147-153; 166-171), die internationalen Finanzflüsse und die damit verbundenen Schulden der armen Länder (:153-157), die Zerstörung der Umwelt, unter der die Armen am meisten zu leiden haben (:157-166) und die Machenschaften der multinationalen Konzerne (:171-183).²⁶²

Es gehört zu einer der am häufigsten vorgebrachten Forderungen des radikalen Evangelikalismus, dass der einzelne Christ und die Kirche als Ganzes sich an der Überwindung von struktureller Ungerechtigkeit beteiligen sollten. Zunächst wird von radikalen Autoren darauf hingewiesen, dass jeder Christ eine persönliche Verantwortung hat: „Es gibt persönliche Sünde und strukturelle Schuld, und Gott macht uns für beides verantwortlich. Wenn Sie zu einer bevorrechtigten Gesellschaftsschicht gehören, die aus den ungerechten Strukturen Nutzen zieht, und nichts unternimmt, um diesen Zustand zu ändern, sind Sie vor Gott schuldig“ (Sugden 1983:45). Zu den Dingen, die jeder persönlich zur Überwindung von Ungerechtigkeit beitragen kann, gehören Gebet und Fasten, das Schreiben von Protestbriefen, der Beitritt zu Organisationen, die sich für soziale Gerechtigkeit einsetzen, das Annehmen politischer Ämter und die Bereitschaft, den persönlichen Lebensstil zu ändern, um so ein Modell für eine bessere Welt zu sein (Sider 1997c:120). Auf diese Weise sollen durch das Hochhalten der Werte des Reiches Gottes die Strukturen der Gesellschaft mehr und mehr in Übereinstimmung mit Gottes Willen kommen (Fernando 2000a:198).

Nicht nur der einzelne, sondern die gesamte Kirche ist gerufen, an der Überwindung ungerechter Strukturen zu arbeiten: „The church, local, national and through its members in society, should be involved in the work of reshaping the structures of society“ (Sugden 1975:4). Durch die Änderung ungerechter Strukturen hat der Christ Teil am heilsamen Wirken Gottes, denn Gottes Wirken zielt darauf ab, dass alle Mächte Christus unterworfen werden (1Kor 15,24) und die Schöpfung wiederhergestellt wird: „Diese endzeitliche Hoffnung auf die Wiederherstellung der gesamten Schöpfung – einschliesslich der Mächte und Gewalten – unterstreicht, dass der Christ nicht zwischen einer Schöpfungsethik und einer Ethik der Gottesherrschaft wählen darf“ (Sider 1982a:46). Weil Gottes Heil die gesamte Wirklich-

²⁶² Zu einer kritischen Auseinandersetzung mit den multinationalen Konzernen aus radikaler Sicht siehe ausserdem Scott 1997:138-140; Hughes and Bennett 1998:165-170; Jeune 1987:219-220; Padilla 1977b:201-202. Für eine säkulare kritische Sicht siehe Strahm 1992:126-127;150-158; Clarke 2002:109-124; Mander 2002:125-141; Duchrow und Hinkelamert 2002:121-122. Für ein säkulares Beispiel einer kritischen Dokumentation der Machenschaften der multinationalen Konzerne siehe Tokar 2002:142-162.

keit erfassen soll, und Christen gerufen sind, Teil an Gottes befreiendem Werk zu haben, ist die Transformation der Gesellschaft einschliesslich ihrer ungerechten Strukturen nichts weniger als missionarischer Gehorsam. Costas (1982:171) fordert: „Any church, mission agency, or theological institution that claims the whole world as its mission field and wants to proclaim faithfully the whole gospel must make the kerygmatic encounter with the structures that dominate and oppress human life a fundamental component of its agenda.“ Weil Gottes Werk in der Welt auf umfassende Wiederherstellung abzielt, kann die Teilhabe an der Veränderung der Gesellschaft weder dem einzelnen überlassen werden noch der Pflicht der Nächstenliebe subsumiert werden. Es ist die Pflicht der gesamten Kirche das ganze Evangelium der ganzen Schöpfung zu bringen und auf geistliche und gesellschaftliche Transformation hinzuwirken. Das ist missionarischer Gehorsam aus radikaler Sicht.

4.4 Kennzeichen der radikalen Spiritualität

Wir haben in diesem Teil gesehen, dass radikale Spiritualität zur sozialen Aktion in ihrer vielfältigen Form drängt. Abschliessend soll die radikale Spiritualität charakterisiert werden. Dabei wird deutlich, dass die radikale Spiritualität bereichernde Aspekte in die evangelikale Spiritualität²⁶³ einzubringen vermag, ihr aber auch Schwächen anhaften.

4.4.1 Radikale Spiritualität ist christuszentrisch

Radikale Spiritualität ist in der kompromislosen Nachfolge Christi verankert. Christus wird nicht nur als Stellvertreter, sondern auch als Sieger, Lehrer und Prophet erblickt. Es ist das Gesamtwerk Jesu, aus dem radikale Vertreter Forderungen für das geistliche Leben und die soziale Aktion ableiten. Beide sind unauflöslich miteinander verbunden. Radikales soziales Handeln ist im Grunde genommen Spiritualität in Aktion. Tidball (1999:284) hat die evangelikale Spiritualität als auf das Kreuz hin orientiert bezeichnet. Tatsächlich nimmt das Kreuz und damit die Vorstellung von Jesus als Stellvertreter die zentrale Rolle in der evangelikalen Spiritualität ein. Damit verbunden ist ein starkes Hervortreten von Themen wie Gnade, Heilsgewissheit, Glaube und Gebet.

Radikale Spiritualität ist umfassender. Sie bezieht ihre Inspiration aus dem Gesamtwerk Christi und wird dadurch zu einer weniger beschaulichen und mehr aktiven Spiritualität. Im

²⁶³ Tidball (1999:282-305) bezieht sich in seiner Charakterisierung der evangelikalen Spiritualität hauptsächlich auf ihre westliche Erscheinungsform. Wenn ich im Folgenden den verallgemeinernden Begriff „evangelikale Spiritualität“ benutze, geschieht dies im Sinne Tidballs.

Vordergrund steht das Leben von Jesus. Er wird als der erkannt, der die Mächtigen anklagte, zivilen Ungehorsam übte, den Status Quo in Frage stellte und im allgemeinen Sinn des Wortes politisch aktiv war. Dadurch wird die radikale Spiritualität zur Nachahmung des Weltbezugs Christi.

Beide Ansätze, der allgemein evangelikale und der radikale, brauchen einander. Wenn die Evangelikalen sich von ihren radikalen Geschwistern inspirieren lassen, wird das eine grössere Weltzugewandtheit der evangelikalen Bewegung zur Folge haben und helfen, das individualistische, auf inneren Seelenfrieden ausgerichtete geistliche Leben zu erweitern. Andererseits hilft der Blick auf das Kreuz den radikalen Vertretern, dass ihre engagierte Jüngerschaft nicht zu einem blutleeren Aktivismus ausartet und Christus nicht auf einen sozialen oder politischen Menschen reduziert wird.

4.4.2 Radikale Spiritualität ist holistisch

Radikale Spiritualität ist in dem Sinn holistisch, als sie jede Dichotomie zwischen Kirche und Welt ablehnt. Christus nachzufolgen hat ebenso mit dem persönlichen Leben und individuellen Fragen zu tun wie mit dem öffentlichen Leben und seinen sozialen Bezügen. Radikale Spiritualität macht mit der Tatsache ernst, dass der Gläubige in seinem gesamten Lebenszusammenhang zur Nachfolge gerufen ist. Während in der evangelikalen Spiritualität die Heiligung im Sinne innerer Reinheit wesentlichster Ausdruck wahrer Nachfolge ist, kann im radikalen Evangelikalismus von sozialer Heiligung gesprochen werden. Die Wichtigkeit von Themen wie Abtreibung oder Familie wird nicht in Frage gestellt, sondern durch Themen wie Frieden und Gerechtigkeit ergänzt. Es gibt nach radikaler Auffassung keinen separaten Raum, in dem sich Heiligung vollzieht, sondern die ganze Welt ist der Ort, wo Spiritualität gelebt wird.

Radikal gesinnte Gläubige führen ein Leben aus Glauben, dessen Echtheit sich im wahren Tun erweist. Tidball bemerkt mit Recht, dass der evangelikalen Spiritualität bzw. Heiligung diese umfassende Betrachtungsweise fehlt (:302): „Insgesamt tendieren die Evangelikalen weiterhin mehr zum Individualismus und damit zu persönlicher Heiligung und nicht zu korporativer oder sozialer Heiligung ... in dieser Beziehung sind die Evangelikalen der Schrift untreu, die sie so sehr verehren.“ Die radikale Spiritualität hat die Kraft, diese Einseitigkeit zu überwinden, indem sie der individuellen Dimension der Heiligung die soziale Dimension hinzufügt. Sie unterscheidet nicht zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Bereich und betrachtet damit die gesamte Lebenswirklichkeit als Frage des Glaubens. Allerdings ist die radikale Spiritualität im Westen bisher kaum ins evangelikale Bewusstsein gedrungen. So

enthält das evangelikale Werk *Five Views on Sanctification* (1987) keinen Hinweis auf eine evangelikale Spiritualität bzw. Heiligung radikalen Zuschnitts.

In der Frage der Ganzheit unterscheiden sich evangelikale und radikale Spiritualität wesentlich voneinander. Das Ziel radikaler Spiritualität ist die volle Entfaltung der Menschlichkeit. Menschenrechte und Menschenwürde spielen eine grosse Rolle. Das Evangelium soll im erlösten Menschen sein volles Potenzial entfalten können. Kunst und Kultur werden als wichtige Bestandteile der menschlichen Existenz betrachtet, denn selbst der Welt der Dinge gelten Gottes erlösende Absichten. Humanisierung wird nicht als Gefahr, sondern als Chance und Auftrag verstanden. Dem gegenüber steht die westlich geprägte evangelikale Spiritualität, die weniger die natürlichen Gaben betont und das Heilige vom Säkularen trennt. Diese dualistische Schau, die im Grunde genommen platonischen Ursprungs ist, wird durch den radikalen Holismus überwunden (vgl. Tidball 1999:300-301). In diesem Sinn ermöglicht der radikale Evangelikalismus die Aufnahme und Entwicklung eines der gesamten Bibel entsprechenden Menschenbildes.

4.4.3 Radikale Spiritualität ist handlungsorientiert

Radikale und evangelikale Spiritualität unterscheiden sich in Bezug auf die Bekehrung und die Handlungsorientiertheit. Evangelikale Spiritualität ist über weite Strecken bekehrungsorientiert. Die Bekehrung wird als einschneidender Punkt verstanden, an dem Christus als Erlöser angenommen wird und der Gläubige das Geschenk des ewigen Lebens empfängt. Radikale Spiritualität ist handlungsorientiert. Die Bekehrung wird als wichtige Erfahrung gewertet, doch wird darin nicht ein Zweck in sich selbst erblickt, sondern die Bekehrung ist ein Anfang, der sich in einer fortdauernden Busse vertieft und zur Umgestaltung des Lebens nach dem Vorbild Christi führt. Evangelikale Spiritualität legt die Betonung auf den Anfang des christlichen Lebens. Die Bekehrung ist das alles entscheidende Ereignis von dem aus das christliche Leben begriffen und bewertet wird. In der Regel wird die Heilsgewissheit mit der Tatsache der Bekehrung verknüpft und das Heil als unverlierbar betrachtet. Das führt mitunter zu einer billigen Gnade und erstickt den Antrieb zur sozialen Aktion. Im Gegensatz dazu legt die radikale Spiritualität die Betonung auf das Ende des Lebens. Der Nachfolger Christi ist durch seine Hinwendung zu Gott und die Erfüllung mit dem Heiligen Geist befähigt, nach der Weisung des Evangeliums zu leben. Der Hinwendung zu Gott muss die Hinwendung zur Welt in Dienst und Liebe folgen, für die sich Christus hingegeben hat. Die Orthopraxis ist wichtiger als die Orthodoxie. Der Christ erweist sich dadurch als wahrer Nachfolger seines Herrn, dass er lernt, wie dieser zu handeln. Es steht weniger das bereits Er-

reichte und die Heilsgewissheit im Vordergrund, sondern mehr das in der Welt noch nicht Erreichte und damit das noch zu bewirkende Heil. Damit entspricht die radikale Spiritualität der neutestamentlichen Perspektive besser, findet sich im Neuen Testament doch immer wieder die Aufforderung, bis ans Ende auszuharren, um die Seligkeit zu erlangen (Mt 24,13; Phil 2,12; 1Tim 4,16; 2Tim 3,15). Das Neue Testament enthält eine Spannung zwischen dem ewigen Leben als gegenwärtigem Besitz und zukünftiger Hoffnung. Die radikale Spiritualität reflektiert diese Spannung besser als die evangelikale Spiritualität im Allgemeinen.

Gerade weil die Stärke der radikalen Spiritualität ihre Handlungsorientiertheit ist, kann ihr Aktivismus zu einem Problem werden. So wird beispielsweise übersehen, dass das für die RE wichtige Wort Jesu „wie der Vater mich gesandt hat, so sende ich euch“ (Joh 20,21) nicht nur auf die Zuwendung Jesu zu den Armen und damit auf eine energische Spiritualität bezogen werden kann. Nicht ins Blickfeld kommt die Tatsache, dass bei Jesus die Stille und die Zwiesprache mit dem Vater Vorbedingung zur Tat waren. Die radikale Spiritualität braucht die Ergänzung des kontemplativen Elements.

4.4.4 Radikale Spiritualität ist fordernd

Radikale Spiritualität ist kämpferischer Natur und unterscheidet sich dadurch wesentlich vom passiven Heiligungsverständnis der Evangelikalen im Westen. Schon früh bestand in der evangelikalen Bewegung eine Auseinandersetzung darüber ob Heiligung durch aktives Kämpfen oder passives Empfangen erreicht wird. J.C. Ryle legte 1879 mit seiner Streitschrift *Holiness*²⁶⁴ ein am Puritanismus orientiertes Heiligungsverständnis vor, in welcher Heiligung das Ergebnis eines aktiven Ringens ist. Das passive Heiligungsverständnis der Keswick-Bewegung (McQuilkin 1987) hat sich über die deutsche Heiligungsbewegung (Holthaus 2005) allerdings durchgesetzt und bildet das heute vorherrschende evangelikale Heiligungsverständnis. Eine kämpferische Spiritualität ist den Evangelikalen demnach nicht grundsätzlich fremd. Sie müsste bloss neu entdeckt und auf das öffentliche Leben des Christen ausgedehnt werden.

Radikale Spiritualität kann als energisch, drängend und fordernd charakterisiert werden. Die Tatsache, dass die Forderungen des Evangeliums mit grossen Nachdruck herausgestrichen werden, schafft das Problem der Überforderung: „There is a difficulty at times in the tone of urgency and absolute commitment. If the language is taken plainly, one might wonder how

²⁶⁴ Deutsch: *Seid heilig!* 3L Verlag 2005. Vgl. Packer 1997, der sich ebenfalls am Puritanismus orientiert und ein kämpferisches Heiligungsverständnis vertritt.

ordinary people are meant to understand and respond to the radicality of the demands. There is a danger that guilt and perfectionism will creep in when absolutes are continually proclaimed“ (Longmead 2004:115). Die Gefahr besteht, dass das Evangelium zu wenig als Geschenk verstanden, sondern als bloße Forderung umgesetzt wird. So biblisch die Forderungen nach einer holistischen, energischen Spiritualität ist, so sehr steht diese in der Gefahr, die Gnade und damit das herausragendste Kennzeichen geistlichen Lebens aus Gott zu übergehen. Damit zusammen hängt eine gewisse Konzentration auf die Möglichkeit des Menschen. Es wird herausgetrichen, dass der Gläubige ein Mitarbeiter Gottes ist, durch den Gott sein Werk auf Erden tut. Das kann das Problem der Machbarkeit mit sich bringen. Um dem vorzubeugen wäre ein stärker pneumatisches Element in der radikalen Spiritualität wünschenswert. Samuel (1981:59-60) versucht dieser Gefahr zu begegnen, wenn er sagt:

We could define the cost of Christian discipleship by contrast in the following way: if we think we can bear it, then it is not the real cost. The cost of discipleship is only sustained by grace. Jesus by grace calls us to discipleship, and so to a cost we cannot bear, and gives us the grace to bear it. It is through the experience of taking this costly stance that we experience the fellowship of his sufferings and experience resurrection and abundant life.

5 ERGEBNIS UND AUSBLICK

Die drei Jahrzehnte nach dem Lausanner Kongress für Weltevangelisation 1974 waren eine missionstheologische bewegte Zeit für die evangelikale Bewegung. In Lausanne befassten sich die Evangelikalen erstmals gründlich mit der sozialen Aufgabe der Kirche und der Integration der gesellschafts-politischen Verantwortung in den Missionsauftrag. Daraus ergab sich ein zwei Jahrzehnte langes Ringen in dessen Brennpunkt das Verhältnis zwischen Evangelisation und sozialer Verantwortung stand. Dieses Ringen hat die evangelikale Bewegung unter dem Drängen ihrer radikalen Vertreter nachhaltig verändert. In diesem letzten Teil werde ich das Ergebnis dieses Ringens festhalten und danach fragen, wie dieses von den Evangelikalen in Europa fruchtbar gemacht werden kann. Ich werde aufzeigen, welche Verdienste dem radikalen Evangelikalismus in diesem Veränderungsprozess zukommen, welches seine Grenzen sind und welches Potenzial er der evangelikalen Theologie in Europa bietet.

5.1 Eine bewegte Geschichte

Aus radikaler Perspektive hat sich Valdir Steuernagel am ausführlichsten mit dem Ringen um die Verhältnisbestimmung von Evangelisation und sozialer Verantwortung in der neueren evangelikalen Bewegung befasst. In seiner vor zwanzig Jahren erschienenen Dissertation brachte er drei Forderungen in die missionstheologische Diskussion am Ende der 1980er Jahre ein.

Erstens forderte Steuernagel, dass in Bezug auf die soziale Verantwortung dem Motiv des Mitleids und dem Motiv der Schöpfung das Motiv der Gerechtigkeit hinzugefügt wird (Steuernagel 1988:241-243). Die Evangelikalen haben die soziale Verantwortung in aller Regel mit dem Mitleid für Notleidende begründet, doch dies ist nur eines der biblischen Motive für die soziale Verantwortung. Auch das Motiv der Schöpfung, das den Evangelikalen Beweggrund für die soziale und politische Betätigung ist, greift zu kurz, denn es hat nicht die gesamte Kirche, sondern nur einzelne Christen zur Teilnahme am gesellschaftlichen und politischen Prozess motiviert (:242). Steuernagel fragt, wie beide Motive miteinander verbunden werden können, so dass eine Theologie der sozialen Aktion entsteht, welche über die individuelle Dimension hinausgeht, und fand die Antwort im Motiv der Gerechtigkeit: „The justice theme is central to any global understanding of what God is about in this world and of

what God wants his people to struggle for“ (:242). Steuernagel forderte, dass die Evangelikalen dem Gerechtigkeits-Motiv mehr Beachtung schenken und in Verbindung mit der Frage nach gerechten Strukturen bringen (:244).

Zweitens schlug Steuernagel vor, die Rede von der Vorrangigkeit der Evangelisation aufzugeben, welche die evangelikale missionstheologische Diskussion der 1980er Jahre prägte. Die Rede von der Vorrangigkeit der Evangelisation reflektiert eine Geschichte des Streits, die überwunden werden muss (:255). Für Steuernagel ist Evangelisation zentral und unerlässlich für das Leben der Kirche. Mission muss Evangelisation und soziale Verantwortung beinhalten. Diese Ganzheitlichkeit schwächt die Evangelisation nicht, sondern macht sie biblischer und relevanter (:255).

Drittens wollte Steuernagel das Reich-Gottes-Konzept besser in der Missiologie verankert sehen (:259). Das Reich Gottes als theologisches Konzept ist für die Kirche in der Zweidrittel-Welt höchst relevant. Erst wenn das Reich Gottes in die Missiologie einbezogen wird, gelangt die Kirche zu einem umfassenden Evangelium (:260). Steuernagel bemängelte, dass weite Teile der evangelikalen Bewegung sich nur zögerlich auf dieses Thema einliessen und einige ihm sehr kritisch gegenüber standen (:259-262).

Heute, zwanzig Jahre später, sind Steuernagels Forderungen in fast allen Bereichen eine Selbstverständlichkeit geworden. Die evangelikale Bewegung hält zwar nach wie vor an der Vorrangigkeit der Evangelisation fest. In dieser Hinsicht haben sich die RE zumindest formal nicht durchgesetzt. Aber die soziale Verantwortung ist in der evangelikalen Praxis immer stärker zu einem gleichberechtigten Partner der Evangelisation geworden. Heute präsentieren sich weite Teile der evangelikalen Bewegung in ihrem Missionsverständnis ganzheitlicher als vor dreissig Jahren. Das Motiv der Gerechtigkeit steht heute gleichberechtigt neben dem Motiv des Mitleids und dem Motiv der Schöpfung. Auch die Forderung nach der Integration des Reich-Gottes-Gedankens in die Missiologie muss heute nicht mehr ausdrücklich erhoben werden. Es ist unbestritten, dass die Verkündigung des Evangeliums und der Bau von Gemeinden zentral mit der Errichtung des Reiches Gottes in der Welt zu tun hat. Dazu hat nicht zuletzt das starke Wachstum der Pfingstkirchen und die Durchdringung von traditionellen Gemeinden mit dem charismatischen Gedankengut beigetragen.

Geschichtlich gesehen scheint die missionstheologische Diskussion der Evangelikalen in Manila 1989 zu einem vorläufigen Ende gekommen zu sein. In den 15 Jahren zwischen Lausanne und Manila stand die Bedeutung der Evangelisation und der Mission im Brennpunkt des Ringens. Das Verhältnis der Evangelisation zur sozialen Verantwortung wurde lange und

kontrovers diskutiert. Die evangelikale Bewegung ist an dieser zuweilen hart geführten Diskussion nicht zerbrochen, auch wenn keine Einigkeit erzielt wurde. Man hat auf beiden Seiten eingesehen, dass unter dem evangelikalen Dach unterschiedliche Standpunkte bestehen bleiben und hat sie als Vielfalt akzeptiert. Manila war der vorläufig letzte bedeutende evangelikale Kongress, der sich grundsätzlich zur Verhältnisbestimmung von Evangelisation und sozialer Verantwortung geäußert hat. Seither hat man sich mehr den praktischen Implikationen zugewendet und nach Strategien gesucht, die Ganzheitlichkeit des Evangeliums in die Praxis umzusetzen. So reflektiert der Absatz „Evangelium und soziale Verantwortung“ im Manila Manifest die gegenwärtige Haltung der Evangelikalen in dieser Frage immer noch gut (MM:II.4):

Die Evangelisation ist vorrangig, weil es uns im Sinn des Evangeliums in erster Linie darum geht, dass alle Menschen Gelegenheit erhalten, Jesus Christus als Herrn und Retter anzunehmen. Aber Jesus hat das Reich Gottes nicht nur verkündigt, sondern er hat die Ankunft des Reiches durch Werke der Barmherzigkeit und durch Vollmacht unter Beweis gestellt. Wir sind heute zu einem ähnlichen Miteinander von Wort und Tat gerufen. In einem Geist der Demut sollen wir predigen und lehren, den Kranken dienen, die Hungrigen speisen, uns um Gefangene kümmern, den Benachteiligten und Behinderten helfen und die Unterdrückten retten. Wohl gibt es eine Vielfalt von geistlichen Gaben, Berufungen und Lebenszusammenhängen. Aber wir bekräftigen, dass die gute Nachricht und gute Werke untrennbar sind.

5.2 Ein verändertes Missionsverständnis

Unter dem Einfluss des radikalen Evangelikalismus hat sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts das Gesicht der evangelikalen Bewegung entscheidend verändert. Der radikale Einfluss hat zu nichts weniger als einem veränderten Missionsverständnis geführt. Das darf als äusserst bemerkenswert gelten, ist das Evangelisations- und Missionsverständnis doch ein Identität stiftendes Merkmal der evangelikalen Bewegung. In diesem Zusammenhang treten verschiedene Verdienste des radikalen Evangelikalismus hervor.

Erstens haben die RE das Anliegen der Befreiungstheologie und die ökumenische missions-theologische Diskussion der 1970er und 80er Jahre in das evangelikale Lager getragen und dadurch eine Infragestellung des herkömmlichen evangelikalen Missionsverständnisses provoziert.

Diese Provokation war notwendig, denn das evangelikale Missionsverständnis, wie es sich bis zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts präsentierte, basierte auf einem kolonialen Weltbild und setzte die Überlegenheit der westlichen Kultur voraus. In der zweiten Hälfte des 20.

Jahrhunderts geriet dieses Weltbild – und mit ihm das bisherige evangelikale Missionsverständnis – durch das Ende des Kolonialismus ins Wanken. Die Konfrontation mit der Befreiungstheologie und den Theologien im Umfeld des ÖRK ermöglichte es der evangelikalen Bewegung, ihre eigene Antwort auf die veränderte Weltlage zu finden und ein für das nachkoloniale Zeitalter relevantes Missionsverständnis zu entwickeln.

Die von den RE angeführte Provokation hat, wie ich in Teil 2 gezeigt habe, zu etlichen Verwerfungen innerhalb der evangelikalen Bewegung geführt. Durch die von den RE ausgelöste Diskussion gelang es den Evangelikalen, sich aus der theologischen Engführung zu befreien, in die sie sich im Zusammenhang mit der „grossen Wende“ zu Beginn des 20. Jahrhunderts hinein manövriert hatten. Es fand im Nachhall von Lausanne eine „Umkehr der Geschichte“ durch die Wiederentdeckung der sozialen Dimension des Evangeliums statt. Diese Umkehr ist umso bemerkenswerter, als die soziale Frage nicht eine isolierte Frage im weiten theologischen Spektrum der evangelikalen Theologie ist. Die soziale Frage hat mit der Weltzugewandtheit und damit der Evangelisation und der Mission zu tun, welche von zentraler Bedeutung für die evangelikale Theologie sind.

Die radikalen Theologen Lateinamerikas hatten schon vor Lausanne dafür zu sorgen begonnen, dass die Herausforderungen der Befreiungstheologie von den Evangelikalen diskutiert wurden. Die Armen rückten stärker in den missionstheologischen Fokus und die Orthopraxis bekam mehr Gewicht gegenüber der Orthodoxie. Die Evangelikalen erkannten, dass das Evangelium eine gute Nachricht für die Armen ist und Befreiung ein wesentliches Element dieser guten Nachricht ist. Dadurch, dass die RE gegenüber der Befreiungstheologie eine kritische Distanz wahrten, konnten ihre evangelikalen Geschwister die radikalen Anliegen aufnehmen und diskutieren, auch wenn die Vorbehalte zweitweise gross waren und die Gefahr bestand, dass die Diskussion scheiterte.

Den Evangelikalen aus der Zwei-Drittel-Welt ist es zu verdanken, dass die ökumenische missionstheologische Diskussion in der evangelikalen Bewegung diskutiert wurde. Hier war das Misstrauen fast noch grösser. Besonders die Evangelikalen aus dem deutschsprachigen Raum mit Peter Beyerhaus als profiliertester Wortführer begegneten den RE mit Verdächtigungen und bezichtigten sie der „verräterischen Aufgeschlossenheit“ für die ökumenische Sache (Beyerhaus 1984:13). Die RE ihrerseits bezeichneten die Trennung zwischen Evangelisation und sozialer Aktion als „dämonisch“ (Padilla und Sugden 1985:7-11). Doch seither haben sich die Gemüter beruhigt. Die Evangelikalen erkannten, dass ihre radikalen Geschwister in der Heilsfrage genuin evangelikal blieben, und die scharfen Töne, welche die

RE in den 1970er und 80er Jahre von sich gaben, haben sich gemildert, weil sie feststellen konnten, dass ihre Anliegen nicht ungehört verhallten.

Dadurch, dass die RE die Befreiungstheologie und die ökumenische Theologie ins evangelikale Lager getragen haben, hat sich das Missionsverständnis der Evangelikalen erweitert und präsentiert sich heute ganzheitlicher und damit biblischer als vor dreissig Jahren. Durch das hohe Integrationspotenzial des radikalen Evangelikalismus und die Tatsache, dass seine Vertreter eine evangelikale Grundhaltung nie Preis gegeben haben, haben sie entscheidend zur Bildung einer neuen evangelikalen Identität beigetragen. Während die Evangelikalen bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein ihre Identität hauptsächlich durch Abgrenzung fanden, lernten sie durch die Auseinandersetzung mit radikalen Positionen, dass man seine Identität nicht durch eine theologische Engführung definieren muss, sondern dass es möglich ist, die Stärken verschiedener theologischer Ansätze in das eigene Paradigma zu integrieren, ohne seine Identität zu verlieren. Damit ist die evangelikale Bewegung besser für ihren Auftrag in einer pluralistischen Welt gerüstet als vor dreissig Jahren.

Ein zweiter Verdienst des radikalen Evangelikalismus besteht darin, dass er die kulturelle Befangenheit der westlichen evangelikalen Theologie aufgedeckt und damit Raum für die Beschäftigung mit der kontextuellen Theologie erzwungen hat.

Vor zwanzig Jahren postulierte Padilla Lateinamerika eine geistliche Dependenz vom Westen und klagte, Lateinamerika sei ein Kontinent ohne eigene theologische Reflexion (Padilla 1985b:96-101). Lateinamerika habe vom Westen eine kulturell gefärbtes Evangelium vermittelt bekommen, das seiner transformativen Kraft beraubt sei (:99). Was Padilla in Bezug auf Lateinamerika zum Ausdruck brachte, galt damals für die gesamte Zwei-Drittel-Welt, obwohl die Veränderung bereits begonnen hatte. Die Evangelikalen der Zwei-Drittel-Welt begannen sich im Zuge des nachkolonialen Zeitalters aus ihrer theologischen Abhängigkeit vom Westen zu befreien. Angestiftet durch verschiedene kontextuelle Entwürfe und unter dem Einfluss der Befreiungstheologie waren es die RE, die sich für eine evangelikale kontextuelle Theologie aussprachen und theologische Parameter zu definieren begannen. Es war der erste ernsthafte Versuch, eine für den nicht-westlichen Kontext relevante Theologie auf der Basis eines evangelikalen Schriftverständnisses zu formulieren. Im Zentrum der sich daraus ergebenden Debatte standen hermeneutische Fragen. Hier war es wieder Beyerhaus, der die grössten Bedenken von europäischer Seite vorbrachte. Sein Kampf galt in erster Linie der kontextuellen Hermeneutik des ÖRK, doch es fielen genügend Hiebe auf die radika-

len Vertreter ab, um die missionstheologische Diskussion der Evangelikalen in den 1980er Jahren entscheidend zu beleben.

Es verging einige Zeit, bis sich in der evangelikalen Bewegung die Einsicht durchsetzte, dass in der radikalen Theologie dem sozialen Kontext nicht die bestimmende hermeneutische Funktion eingeräumt wird wie in den kontextuellen Theologien liberalen Zuschnitts. Damit wurde es möglich, evangelikales Schriftverständnis und kontextuelle Denkweise zusammen zu führen. Man konnte nun kontextuelle Theologie betreiben und dabei evangelikal bleiben. Der entscheidende Verdienst der radikalen Theologie besteht in diesem Zusammenhang darin, dass er die kulturelle Befangenheit der westlichen Theologie aufdeckte. Radikale Theologen brachten Themen wie Armut, Gerechtigkeit, Menschenwürde und Kapitalismus in die theologische Diskussion ein. Mit ihrem peripheren Ansatz kamen sie zuweilen zu einer völlig anderen Bewertung einzelner Sachfragen. Das öffnete den Evangelikalen im Westen die Augen dafür, dass ihre Theologie im Grunde genommen selbst kontextuell war. Es zeigte sich, dass die westliche evangelikale Theologie eine Art bürgerliche Theologie ist, welche die Weltsicht der Reichen und Mächtigen reflektiert. Man ist im Westen dabei zu erkennen, dass man die eigene Art, Theologie zu betreiben, als neutral erachtet hat und die Ergebnisse dieser Theologie teilweise zu Unrecht über den eigenen Kontext ausgedehnt hat. Diese Erkenntnis ist den radikalen Vertretern mit ihrer kritischen Distanz zur westlichen Theologie zu verdanken.

Ein dritter Verdienst des radikalen Evangelikalismus besteht darin, dass er zu einer neuen Beschäftigung mit der Christologie anregt, welche das Potenzial hat, die radikale Glaubenspraxis nachhaltig in Richtung auf einen stärkeren Weltbezug zu verändern.

Im Zentrum der radikalen Glaubenspraxis steht der Mensch Jesus. Wie ich aufgezeigt habe, erblicken die RE in Jesus nicht nur eine religiöse Gestalt, sondern auch einen politischen Menschen mit gesellschaftlicher Relevanz. Aus dieser umfassenden Betrachtungsweise ergibt sich die soziale Aktion des radikalen Evangelikalismus und seine zur Tat drängende Spiritualität. Während in der westlichen evangelikalen Theologie Jesus fast ausschliesslich als Erlöser wahrgenommen wird, spielt in der radikalen Theologie Jesus ebenso als Prophet und Lehrer eine wichtige Rolle. Die evangelikale Theologie ist auf das Kreuz und die Auferstehung konzentriert, während in der radikalen Variante stärker das Leben Jesu im Zentrum steht. Nicht nur vom Missionsbefehl, sondern vom Gesamtwerk Jesu werden Folgerungen für Glaube und Praxis abgeleitet.

Mit seiner umfassenden Schau auf Jesus bietet die radikale Jüngerschaft das Potenzial, große Kräfte für den Weltbezug der Evangelikalen freizusetzen. Dort, wo Jesus auch in seinem gesellschaftlichen Bezug und in seiner politischen Relevanz erkannt wird, entsteht Raum für eine innovative Weltzugewandtheit. Ich halte das Potenzial des radikalen christologischen Ansatzes für beträchtlich, denn Jesus steht im Zentrum der evangelikalen Theologie und bildet zusammen mit dem Missionsverständnis und dem Bibelverständnis der Wesenskern evangelikalen Glaubens. Bibel – Mission – Jesus – in diesen Bereichen ist die evangelikale Theologie durch radikale Anstiftung am nachhaltigsten verändert worden. Damit ist erwiesen, dass der radikale Evangelikalismus keine Randerscheinung ist. Er ist dort am erfolgreichsten gewesen, wo evangelikale Identität und evangelikaler Glaube geformt und gelebt werden.

5.3 Ein ergänzungsbedürftiger Vorstoss

Wenn man dem Phänomen des radikalen Evangelikalismus gerecht werden will, muss man seine Geschichte und seinen Platz in der evangelikalen Bewegung berücksichtigen. Wie in dieser Arbeit deutlich wurde, hat der radikale Evangelikalismus seinen Vormarsch ins Zentrum von der Peripherie her angetreten. Die ersten Anstiftungen kamen unter dem Eindruck der Befreiungstheologie zustande und wurde von lateinamerikanischen Evangelikalen vorgebracht. Gleichzeitig gab es einige wenige radikale Exponenten in der westlichen Welt. Sie haben das sozialen Gewissen der Evangelikalen geschärft, vermochten an der Basis jedoch keine breite Bewegung auszulösen. Heute wird der radikale Evangelikalismus vor allem in der Zwei-Drittel-Welt vertreten und gelebt.

In Wheaton und Berlin 1966 wurde die evangelikale Bewegung neu mit der sozialen Frage konfrontiert. In Lausanne wurde sie zum ersten Mal theologisch reflektiert und drang ins Bewusstsein der weltweiten evangelikalen Bewegung. Die radikalen Vertreter, die ihre Erfahrungen aus der veränderten Weltlage in ihren Heimatländern einbrachten, erzeugten durch ihre provokativen Stellungnahmen eine enorme Dynamik. Sie verstanden sich als Sprecher der grossen Mehrheit der Evangelikalen, die bis anhin überhört worden waren. In ihrer Person lehnte sich die unterlegene Zwei-Drittel-Welt nun auch auf dem theologischen Parkett gegen die westliche Bevormundung auf und forderte ihr Recht auf Anhörung. Entsprechend schrille Töne waren in der evangelikalen missionstheologischen Diskussion der 1970er und 80er Jahre zu hören. Der radikale Evangelikalismus ist keine Theologie, die am grünen Tisch oder in einem Vorlesungssaal entwickelt wurde. Sie entstand in der Solidarität mit den Armen und Ausgebeuteten und formierte sich als Reaktion auf die Unzulänglich-

keiten der westlichen Theologie. Es liegt in der Natur der Sache, dass der radikale Evangelikalismus wegen seiner Absicht, die Einseitigkeiten des Westens zu korrigieren, selbst zu einem ergänzungsbedürftigen Vorstoss wurde. Von den Evangelikalen vernachlässigte theologische Wahrheiten wurden von den radikalen Vertretern umso stärker herausgestrichen, vor allem solche, die sich als relevant für die Situation der globalen Verlierer erwiesen.

Die Grenzen der radikalen Theologie in ihrer heutigen Gestalt liegen dort, wo sie grundlegende Wahrheiten durch ihr Bedürfnis, die Einseitigkeiten der evangelikalen Theologie zu korrigieren, vernachlässigt hat. Ich sehe die Ergänzungsbedürftigkeit der radikalen Theologie hauptsächlich in den folgenden Bereichen.

Erstens braucht der radikale Blick auf Jesus als Mensch die Ergänzung durch die klassische evangelikale Christologie. Die radikale Christologie steht in der Gefahr, Christus als persönlicher Erlöser von den Sünden aus den Augen zu verlieren. Die Beschäftigung mit der gesellschaftlichen Relevanz Jesu nimmt im radikalen Evangelikalismus weiten Raum ein. Jesus wird als der erkannt, der für die Armen und Ausgebeuteten kam. Diesen Punkt haben die RE in den vergangenen drei Jahrzehnten so stark herausgestrichen, dass zuweilen der Verdacht aufkam, sie würden in Jesus ein blosses Vorbild des sozialen Wandels erblicken. Zwar fehlte das Bekenntnis zu Jesus als Erlöser der persönlichen Sünden nicht, aber dieses Bekenntnis fiel nicht immer überzeugend aus.

Zweitens muss die Rede vom Reich in eine Balance mit der Rede vom Kreuz gebracht werden. Das Reich Gottes ist eine zentrale theologische Kategorie im radikalen Evangelikalismus. Das ist nicht verwunderlich, denn vom Reich-Gottes-Gedanken aus lässt sich die Relevanz des Evangeliums für eine leidende Welt klar demonstrieren. Das Kreuz als Ort der Sühne nimmt in der radikalen Theologie eine marginale Rolle ein. Das ist nicht zu rechtfertigen, spielt der Sühnetod Jesu im Neuen Testament doch eine zentrale Rolle und damit die Frage der Schuld und der Gerechtigkeit des Individuums vor Gott. Ein deutlicheres Bekenntnis zur klassischen evangelikalen Soteriologie würde das Misstrauen gewisser Evangelikaler gegenüber ihren radikalen Geschwistern deutlich mindern. Mit der Vernachlässigung des Kreuzes als Sühnegeschehen hängt der zuweilen undeutliche Heilsbegriff des radikalen Evangelikalismus zusammen. Es ist nicht bei allen Vertretern unmissverständlich klar, dass die soteriologische Dimension des Heils mit seiner anthropozentrischen Bedeutung unaufgebbarer Bestandteil radikaler Theologie ist. Der radikale Evangelikalismus darf sich nicht damit begnügen, eine Theologie der Opfer zu sein. Er muss zu seinen evangelikalen Wurzeln stehen und ebenso eine Theologie von Sünde und Sühne sein.

Drittens müssen die radikalen Evangelikalen ein umfassendes Heiligungsverständnis entwickeln, welches die Heiligkeit des Herzens und das Beschenkt sein durch Gott einschliesst. Der radikale Evangelikalismus hat die soziale Dimension der Heiligung neu aufleben lassen. Das ist zu begrüßen und kann als dringend notwendige Ergänzung zum individualistischen Heiligungsverständnis weiter Teile der evangelikalen Bewegung betrachtet werden. Die Heiligkeit des Herzens und die Wichtigkeit des persönlichen sittlichen Lebens finden in der radikalen Spiritualität dagegen wenig Beachtung. Das Beschenkt sein durch Gott, die Notwendigkeit der Stille und des Hörens auf Gott bleiben Randerscheinungen. Damit steht der radikale Evangelikalismus in der Gefahr zum Aktivismus zu werden, der die Kirche auf Dauer überfordert. Dieser und den anderen Einseitigkeiten können radikale Vertreter mit der Rückbesinnung auf traditionelle evangelikale Werte begegnen.

5.4 Ein zu nutzendes Potenzial

Eine der Absichten zum Schreiben dieser Arbeit bestand darin, die Errungenschaften des radikalen Evangelikalismus für die evangelikale Theologie im deutschsprachigen Europa fruchtbar zu machen. In diesem Schlussabschnitt unternehme ich den Versuch, das Potenzial des radikalen Evangelikalismus für die evangelikale Theologie in Europa anzudeuten. Welches Potenzial hat der radikale Evangelikalismus für die europäische Situation?

Erstens ermöglicht der radikale Evangelikalismus Antworten auf die gesellschaftlichen und politischen Fragen, welche die Evangelikalen in Europa seit neuester Zeit beschäftigen. Die weltweite Armut, die AIDS-Katastrophe, die Ressourcenknappheit und der Klimawandel sind in den letzten Jahren ins Bewusstsein der Evangelikalen gedrungen. Dadurch ist ein neues Interesse an der Gesellschaftsrelevanz des Glaubens und der sozialetischen Aufgabe der Kirche entstanden. Dieses neue Interesse braucht ein theologisches Fundament, das in der klassischen evangelikalen Theologie nicht gegeben ist. Die Evangelikalen in Europa brauchen eine solide Theologie der Weltzugewandtheit im Rahmen eines evangelikalen Schriftverständnisses. Es muss gelingen, eine auf Transformation ausgerichtete Theologie zu entwickeln, welche die traditionellen Stücke evangelikaler Theologie einbindet. Der radikale Entwurf bietet sich dabei als ideale Ergänzung zur klassischen evangelikalen Theologie an. Wenn es gelingt, eine Theologie zu formulieren, in welcher soziale Aktion und Evangelisation Hand in Hand gehen, in der das Kreuz und das Reich in einer Balance gehalten werden, in der die persönliche und die soziale Dimension des Heils berücksichtigt werden und in der Jesus als Erlöser und Vorbild erkannt wird, dann wäre dies die Geburt einer genuin evange-

likalen Theologie westlichen Zuschnitts, die relevant für die Aufgabe der Kirche in einer sich verändernden Welt ist.

In diesem Zusammenhang ist es die besondere Verantwortung der theologischen Ausbildungsstätten, Programme zu entwickeln, die ein theologisches Fundament für ein transformatorisches Missionsverständnis schaffen. Die meisten Evangelikalen im Westen sind sich der umwälzenden Veränderungen nicht bewusst, die sich in der evangelikalen Bewegung durch die Anstiftungen der radikalen Theologie ergeben haben. Theologische Entwürfe aus der Zwei-Drittel-Welt müssten deshalb studiert und der radikale Evangelikalismus bekannt gemacht werden.

Zweitens haben die radikalen Evangelikalen mit ihrem paradigmatischen Ansatz eine stichhaltige Begründung für eine auf Transformation ausgerichtete Missionspraxis geliefert, die weiter entwickelt werden muss. Unter dem Eindruck der drängenden Probleme einer geteilten Welt haben die RE eine pragmatische Theologie entwickelt, in deren Vordergrund die Praxis steht. Ihr Anliegen ist die Demonstration der Relevanz des Evangeliums in einer leidenden Welt. Dabei haben sie für evangelikale Verhältnisse unbetretene Pfade erschlossen. Ihren Weltbezug, einschliesslich der Integration der Veränderung der Strukturen in den Missionsauftrag, begründen radikale Theologen häufig aus dem Alten Testament. Sie erkennen im Alten Testament ein Paradigma der Gerechtigkeit und versuchen dieses auf die heutige Situation anzuwenden. Europäische Evangelikale haben diesen Versuch vorschnell als oberflächlich abgetan. Dabei wurde übersehen, dass es dem radikalen Evangelikalismus gelungen ist, einen hermeneutischen Ansatz zu kreieren, der eine Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament herstellt und sich bis in die Gegenwart verlängern lässt. Radikale Theologen erkennen im Alten Testament von Gott offenbarte Prinzipien und achten darauf, wie diese von Jesus und der Urkirche in ihrer Situation gelebt wurden. Das gibt ihnen eine Vorgabe, wie sich diese Linie von der Urkirche in die heutige Zeit verlängern lässt.

Der paradigmatische Ansatz des radikalen Evangelikalismus, der die Gerechtigkeitsvision des Alten Testamentes in direkten Bezug zu den Verwerfungen unserer globalisierten Welt setzt, hat das Potenzial, den in der evangelikalen Hermeneutik bestehenden Bruch zwischen Altem und Neuem Testament zu heilen. Die sich dadurch bietenden Möglichkeiten müssen dankbar aufgenommen und weiter entwickelt werden. Es kann nicht angehen, dass Evangelikale wie Schnabel (1993:66-82) den RE vorwerfen, ihre Auslegung sei unhaltbar und ihre Glaubwürdigkeit durch den Hinweis auf ihre Nähe etwa zum Social Gospel unterminieren und gleichzeitig keine biblische Alternative für eine gegenwartsrelevante Theologie bieten.

Die Evangelikalen im Westen sind der hermeneutischen Aufgabe, eine gegenwartsrelevante Theologie zu formulieren, bisher aus dem Weg gegangen. Die radikale Theologie ist der bisher beste evangelikale Ansatz einer weltzugewandten Theologie und sollte im Kontext Europas weiter entwickelt werden.

Drittens bietet die sozialetische Orientierung des radikalen Evangelikalismus einen kreativen Nährboden für den auftragsorientierten Gemeindebau. Der radikale Evangelikalismus bietet keine eigenständige Ekklesiologie, entzündete er sich doch nicht an der Frage des Kirchenverständnisses, sondern an der Frage der sozialen Verantwortung. Die jüngere evangelikale Generation in den Vereinigten Staaten hat die radikalen Impulse aufgenommen und begonnen, sie in ihr Gemeindeverständnis zu integrieren. Es darf als bedeutsam gelten, dass eine radikale Grundhaltung in diesen neueren ekklesiologischen Entwürfen zu finden ist, denn das bedeutet, dass die radikale Theologie dazu ansetzt, nach dem Bereich der Mission auch die Gemeindebasis zu durchsäuern. In der Emerging Church in den Vereinigten Staaten kann beobachtet werden, dass radikale Anliegen mit grossem Selbstverständnis in das Gemeindeverständnis integriert werden. In der Emerging Church verbindet sich das nachkoloniale Missionsparadigma des radikalen Evangelikalismus mit einer postmodernen Ekklesiologie und erzeugt eine beträchtliche Dynamik. Diese Entwicklung sollte in Europa aufmerksam verfolgt und entsprechende Impulse aufgenommen werden.

Viertens bietet die radikale Theologie durch ihre Ganzheitlichkeit und das Aufdecken der kulturellen Befangenheit des Westens die Möglichkeit einer Neudefinierung des für die Evangelikalen so wichtigen Begriffs der Bibeltreue. Die RE weisen eine hohe Sensibilität für kulturelle Belange auf und haben herausgearbeitet, wie diese die Theologie und die Praxis der Kirche beeinflussen. Sie haben der evangelikalen Bewegung vor Augen geführt, dass es so etwas wie eine biblische Kultur nicht gibt und dass die westliche Form des Christentums nicht mit der Bibel in eins gesetzt werden darf. Und sie haben die Evangelikalen der Zweidrittel-Welt ermutigt, eigene kulturelle Ausdrucksweisen des Glaubens zu entwickeln. Mit ihrem scharfen Blick auf die Kultur ist die radikale Theologie bis zur hermeneutischen Frage vorgestossen und hat damit ein zentrales Thema auf die evangelikale Agenda gesetzt. Es ist ein Grundsatz radikaler Theologie, dass das Evangelium nur im Rahmen einer bestimmten Kultur adäquat zum Ausdruck gebracht werden kann. Kultur ist für die Auslegung Chance und Gefahr zugleich. Sie kann Aspekte des Evangeliums verdunkeln, wenn man sich des Einflusses der eigenen kulturellen Prägung nicht bewusst ist, sie bietet aber auch die Mög-

lichkeit, von der Kultur her Fragen an die Bibel zu stellen und Erkenntnisse zu gewinnen, die Auslegern in anderen Kulturen nicht zugänglich sind.

Die RE haben so wichtige Themen wie Armut, Ungerechtigkeit und Materialismus auf die Agenda der missionstheologischen Diskussion der evangelikalen Bewegung gesetzt. Nimmt man die zur Tat drängende radikale Theologie ernst, so werden sozialetische Themen zu wichtigen Gradmessern der Bibeltreue. In Europa haben sich die Evangelikalen in den letzten zweihundert Jahren dadurch definiert, dass sie ihren Glauben gegen den Darwinismus, den Liberalismus und den Individualismus verteidigt haben. In der Folge wurde der Begriff der Bibeltreue beinahe ausschliesslich in Bezug auf naturwissenschaftliche Fragen, der Haltung zur Bibel und individualethischen Themen geprägt. Wahres Christentum wurde als die Übernahme von richtigen Überzeugungen definiert. Das aber greift zu kurz, denn die Treue zum Evangelium ist nicht nur eine Sache der Orthodoxie, sondern ebenso der Orthopraxis. So erfolgreich sich die Evangelikalen in Europa gegen die zahlreichen Ismen zur Wehr gesetzt haben, so unkritisch haben sie bestimmte Werte ihrer Kultur wie rassistische Einstellungen, Materialismus oder die Überlegenheit der westlichen Kultur übernommen. In diesen Bereichen haben sie sich blind für den zersetzenden Einfluss ihrer Kultur gezeigt und sind der Bibel nicht treu. Es sind die radikalen Vertreter der Zwei-Drittel-Welt gewesen, die nicht müde geworden sind, auf diesen Balken im Auge der westlichen Evangelikalen hinzuweisen.

Die Anerkennung der Verdienste des radikalen Evangelikalismus bietet die Möglichkeit einer Neudefinierung des Begriffs der Bibeltreue. Die Themen, welche die RE auf die evangelikale Tagesordnung gesetzt haben, haben eine selektive Bibeltreue weiter Teile der Evangelikalen ans Tageslicht befördert. Der radikale Evangelikalismus regt durch seinen konsequenten Einbezug der sozialetischen Verantwortung dazu an, eine ganzheitliche Bibeltreue zu entwickeln. Wenn die evangelikale Bewegung diese Herausforderung annimmt, wird sie den historischen Wahrheiten erwecklichen Glaubens treu sein und gleichzeitig eine für die Gegenwart relevante Glaubenspraxis entwickeln können. Ich wünsche mir, dass dies in den kommenden Jahren geschieht und hoffe, mit dieser Arbeit einen Beitrag dazu leisten zu können.

6 BIBLIOGRAPHIE

- 11TH GENERAL ASSEMBLY 2001. 11th General Assembly 2001. Homepage der World Evangelical Alliance. 3. Januar 2003.
- Adeyemo, Tokunboh 1979. SACLA. Witness to South Africa, in *Afroscope* Vol. 19. Nr. 10, 1979, 1.
- Adeyemo, Tokunboh 1986a. The Church and its Mandate for Social Change, in Nicholls, Bruce J. (Hg.): *The Church. God's Agent for Change*. Exeter: Paternoster, 163-180.
- Adeyemo, Tokunboh 1986b. A Critical Evaluation of Contemporary Perspectives, in Nicholls, Bruce J. (Hg.): *In Word and Deed. Evangelism and Social Responsibility*. Carlisle: Paternoster, 41-62.
- Adeyemo, Tokunboh 1990. Evangelium und Heil, in Marquardt, Horst & Ulrich Parzany (Hg.): *Evangelisation mit Leidenschaft. Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongress für Weltevangelisation in Manila*. Neukirchen-Vluyn: Ausaat, 63-70.
- Aeberli-Hayoz, Claudine & Richard Kämpf 1999. Die heutige Wirtschaftsordnung, in *Wohin steuert die Wirtschaft?* Bausteine-Dossier (1/1999), 4-10.
- Afflerbach, Horst 2002. *Handbuch Christliche Ethik*. Wuppertal: Brockhaus.
- Alcorn, Randy 2002. *Der Himmel*. Holzgerlingen: Hänssler.
- Alt, Franz 1999. *Der ökologische Jesus. Vertrauen in die Schöpfung*. München: Riemann.
- Althaus, Paul 1933. *Die letzten Dinge*. 4., Neub. Aufl. Gütersloh: Bertelsmann.
- Baecher, Claude 2001. Friedenstheologie und Eschatologie im Denken von John H. Yoder, in Jecker, Hanspeter (Hg.): *Jesus folgen in einer pluralistischen Welt. Impulse aus der Arbeit John Howard Yoders*. Weisenheim: Agape, 139-151.
- Bediako, Gillian & Hans Visser 2004. Introduction, in Bediako, Kwame (Hg.): *Jesus and the Gospel in Africa. History and Experience*. Maryknoll: Orbis, xi-xvii. (Ursprünglich: Bediako, Kwame 2000. *Jesus in Africa*. Yaoundé und Akropong-Akuapem: Editions Clé und Regnum Africa)..
- Bediako, Kwame 1987. Biblische Christologien im Kontext traditioneller afrikanischer Religionen, in Samuel, Vinay & Chris Sugden (Hg.): *Der ganze Christus für eine geteilte Welt. Evangelikale Christologien im Kontext von Armut, Machtlosigkeit und religiösem Pluralismus*. Erlangen: Verlag der Evangelisch-Lutherischen Mission, 79-133.
- Bediako, Kwame 1992. *Theology and Identity. The Impact of Culture upon Christian Thought in the Second Century and in Modern Africa*. (Dissertation). Akropong-Akuapem: Regnum.
- Bediako, Kwame 1995. *Christianity in Africa. The Renewal of a Non-Western Religion*. Maryknoll: Orbis.
- Bediako, Kwame 2004. *Jesus and the Gospel in Africa. History and Experience*. Maryknoll: Orbis. (Ursprünglich: Bediako, Kwame 2000. *Jesus in Africa*. Yaoundé und Akropong-Akuapem: Editions Clé und Regnum Africa)

- Befus, David & Stephen Bauman 2004. Economic Justice for the Poor, in Lausanne Committee for World Evangelization (Hg.): *Lausanne Occasional Paper (LOP) No. 33*. (keine Seitenangaben). www.lausanne.org
- Beissler, Friedrich 1988. Biblischer Schöpfungsglaube und die Begründung ethischer Normen, in Burkhardt, Helmut (Hg.): *Begründung ethischer Normen*. Bericht von der 5. Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) vom 9. bis 12. September 1987 in Tübingen. Wuppertal: Brockhaus; Gießen: Brunnen, 23-36.
- Benson, G.P. 1987. The Renewal of the Church. The New Community of Witness and Service, in Sookhdeo, Patrick (Hg.): *New Frontiers in Mission*. Grand Rapids: Baker; Exeter: Paternoster, 76-87.
- Berneburg, Erhard 1997. *Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalischen Missionstheorie*. (Dissertation). Wuppertal: Brockhaus.
- Berneburg, Erhard 2002. 'Mit Wort und Werk und allem Wesen' – Ganzheitlichkeit in der Evangelisation, in Klement, Herbert H. (Hg.): *Evangelisation im Gegenwind. Zur Theologie und Praxis der Glaubensverkündigung in der säkularen Gesellschaft*. Bericht von der 12. Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) vom 9. bis 12. September 2001 in Bad Blankenburg. Gießen: Brunnen, 162-178.
- Betz, Ulrich & Siegfried Liebschner 1981. Einfacher Lebensstil in der Gemeinde – Überlegungen und Modelle, in Burkhardt, Helmut (Hg.): *Einfacher Lebensstil – ein neuer Massstab? Thesen zu Evangelisation und sozialer Gerechtigkeit*. Wuppertal: Aussaat, 73-76.
- Beyerhaus, Peter 1973. *Bangkok 73 - Anfang oder Ende der Weltmission? Ein gruppendynamisches Experiment*. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission.
- Beyerhaus, Peter 1975. Lausanne zwischen Berlin und Genf, in Künneht, Walter & Peter Beyerhaus (Hg.): *Reich Gottes oder Weltgemeinschaft*. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 294-313.
- Beyerhaus, Peter 1984. Vorwort, in Johnston, Patrick, *Umkämpfte Weltmission*. Stuttgart: Hänssler, 11-14.
- Beyerhaus, Peter 1987. *Krise und Neuaufbruch der Weltmission. Vorträge, Aufsätze und Dokumente*. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission.
- Beyerhaus, Peter 1988. Bekehrung - eine ‚Gehirnwäsche‘ besonderer Art?, in *idea-Dokumentation* Nr. 5/1988. 9.
- Beyerhaus, Peter 1996. *Er sandte sein Wort. Theologie der christlichen Mission. Band 1. Die Bibel in der Mission*. Wuppertal; Brockhaus; Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission.
- Bittner, Wolfgang 1984. *Heilung – Zeichen der Herrschaft Gottes*. Neukirchen-Vluyn: Aussaat- und Schriftenmissionsverlag.
- Blanke, Fritz 2003. *Brüder in Christo. Die Geschichte der ältesten Täufergemeinde (Zollikon 1525)*. Winterthur: Schleife.
- Blough, Neal 2001. Geschichte und Theologie im Werk John Howard Yoders, in Jecker, Hanspeter (Hg.): *Jesus folgen in einer pluralistischen Welt. Impulse aus der Arbeit John Howard Yoders*. Weisenheim: Agape.

- Bockmühl, Klaus 1975. *Evangelikale Sozialethik. Der Artikel 5 der ‚Lausanner Verpflichtung‘*. Giessen & Basel: Brunnen.
- Bockmühl, Klaus 1981. Überlegungen zum Thema ‚Einfacher Lebensstil‘, in Burkhardt, Helmut (Hg.): *Einfacher Lebensstil – ein neuer Massstab? Thesen zu Evangelisation und sozialer Gerechtigkeit*. Wuppertal: Aussaat, 7-29.
- Bockmühl, Klaus 1982. *Theologie und Lebensführung. Gesammelte Aufsätze II*. Giessen: Brunnen.
- Bockmühl, Klaus 2000. *Was heisst heute Mission? Entscheidungsfragen der neueren Missionstheologie*. Egelkraut, Helmuth (Hg.). Giessen: Brunnen.
- Boettner, Loraine 1983. Die Sicht des Postmillennialismus, in Clouse, Robert G. (Hg.): *Das Tausendjährige Reich. Bedeutung und Wirklichkeit*. Marburg: Francke. 95-115.
- Boff, Leonardo 1996. *Schrei der Erde Schrei der Armen*. Düsseldorf: Patmos.
- Bosch, David J. 1978. Renewal of Christian Community in Africa Today, in Cassidy, Michael & Luc Verlinden (Hg.): *Facing the New Challenges. The Message of PACLA*. Kisumu: Evangel Publishing House, 92-102.
- Bosch, David J. 1986. In Search of a New Evangelical Understanding, in Nicholls, Bruce (Hg.): *In Word and Deed. Evangelism and Social Responsibility*. Carlisle: Pater-noster, 63-84.
- Bosch, David J. 1987. Toward Evangelism in Context, in Sugden, Chris & Vinay Samuel (Hg.): *The Church in Response to Human Need*. Grand Rapids: Regnum & Eerdmans, 180-192.
- Bosch, David J. 1991. *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll: Orbis.
- Bosch, David J. 1995. *Believing in the Future. Toward a Missiology of Western Culture*. Harrisburg: Trinity Press International.
- Bragg, Wayne G. 1987. From Development to Transformation, in Sugden, Chris & Vinay Samuel (Hg.): *The Church in Response to Human Need*. Grand Rapids: Regnum & Eerdmans, 20-51.
- Burkhardt, Helmut 1996. *Einführung in die Ethik. Teil 1. Grund und Norm sittlichen Handelns (Fundamentelethik)*. Giessen: Brunnen.
- Burkhardt, Helmut 2000. *Wirtschaft ohne Ethik? Biblische Beiträge zu Grundfragen des Wirtschaftslebens*. Giessen: Brunnen.
- Busch, Dietrich & Hofmann, Horst-Klaus und Irmela 1981. Einfacher Lebensstil in der Familie, in Burkhardt, Helmut (Hg.): *Einfacher Lebensstil – ein neuer Massstab? Thesen zu Evangelisation und sozialer Gerechtigkeit*. Wuppertal: Aussaat, 67-71.
- Campbell, Evvy Hay 2004a. Lausanne Committee for World Evangelization ENewsletter. April 2004. www.lausanne.org, 1-4.
- Campbell, Evvy Hay 2004b. The Church and Health, in Lausanne Committee for World Evangelization (Hg.): *Lausanne Occasional Paper (LOP) Nr. 33*. www.lausanne.org (keine Seitenangaben)
- Cassidy, Michael 1978. Problems and Possibilities of Fellowship, in Cassidy, Michael & Luc Verlinden (Hg.): *Facing the New Challenges. The Message of PACLA*. Kisumu: Evangel Publishing House, 72-79.

- Chang, Hae-Kyung 2000. *Die Knechtschaft und Befreiung der Schöpfung. Eine exegetische Untersuchung zu Römer 8,19-22*. Wuppertal: Brockhaus.
- CHICAGO DECLARATION 1973. The Chicago Declaration of Evangelical Social Concern. Erklärung des Thanksgiving Workshop on Evangelicals and Social Concern Chicago 1973, in Padilla, René & Chris Sugden (Hg.): *Texts on Evangelical Social Ethics 1974-1983*. Nottingham: Grove Books 1985, 4-5.
- CHICAGO DECLARATION II 1993. Chicago Declaration II. A Call for Evangelical Renewal. (Deklaration zum 20. Jubiläum der Chicago Declaration of Evangelical Social Concern 1973, 1993). www.wikipedia.org 18. Februar 2006.
- Christ und Politik* 2005. *50 Antworten auf kritische Einwände*. Eidgenössische Demokratische Union, Schweiz (Hg.).
- CHRISTEN FÜR DEN SOZIALISMUS 1972. Schlussdokument des Ersten Lateinamerikanischen Kongresses der ‚Christen für den Sozialismus‘ Santiago de Chile 1972, in Zweifelshofer, H. 1974 (Hg.): *Christen und Sozialismus in Lateinamerika*. Wuppertal, 80-96, zitiert in Greinacher, Norbert (Hg.): *Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation*. Zürich, Einsiedeln & Köln: Benziger 1985, 62-79.
- Claiborne, Shane 2007. *Ich muss verrückt sein, so zu leben. Kompromisslose Experimente in Sachen Nächstenliebe*. Giessen: Brunnen.
- Clarke, Tony 2002. Herrschaftsmechanismen von Unternehmen, in Mander, Jerry & Edward Goldsmith (Hg.): *Schwarzbuch Globalisierung. Eine fatale Entwicklung mit vielen Verlierern und wenigen Gewinnern*. München: Riemann, 109-124.
- Cochlovius, Joachim 1984. *Strategien für eine bessere Welt. Kritische Kurzdarstellung moderner Befreiungskonzepte*. Stuttgart: Hänssler.
- Comblin, Jose 1987. *Das Bild vom Menschen*. Düsseldorf: Patmos.
- Costas, Orlando E. 1974a. Evangelisation in die Tiefe. Eine Beurteilung von ‚Tiefenevangelisation‘ in der ganzen Welt, in Beyerhaus, Peter u.a. (Hg.): *Alle Welt soll sein Wort hören. Lausanner Kongress für Weltevangelisation*. Bd. 2. Stuttgart: Hänssler, 965-999.
- Costas, Orlando E. 1974b. *The Church and its Mission. A Shattering Critique from the Third World*. Wheaton: Tyndale House.
- Costas, Orlando E. 1976. *Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America. Missiology in Mainline Protestantism: 1969-1974*. (Dissertation). Amsterdam: Editions Rodopi.
- Costas, Orlando E. 1977. Gemeinden in evangelistischer Partnerschaft, in Padilla, René (Hg.): *Zukunftsperspektiven. Evangelikale nehmen Stellung*. Wuppertal: Brockhaus, 137-154.
- Costas, Orlando E. 1979. *The Integrity of Mission. The Inner Life and Outreach of the Church*. New York: Harper&Row.
- Costas, Orlando E. 1982. *Christ Outside the Gate. Mission Beyond Christendom*. Maryknoll: Orbis.

- Costas, Orlando E. 1987. Eröffnungsansprache, in Samuel, Vinay & Chris Sugden (Hg.): *Der ganze Christus für eine geteilte Welt. Evangelikale Christologien im Kontext von Armut, Machtlosigkeit und religiösem Pluralismus*. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission, 15-28.
- Costas, Orlando E. 1989. *Liberating News. A Theology of Contextual Evangelization*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Cullmann, Oscar 1961. *Der Staat im Neuen Testament*. 2., veränd. Aufl. Tübingen: Mohr.
- Cullmann, Oscar 1962. *Christus und die Zeit*. 3., durchg. Aufl. Zürich: EVZ.
- DAS MANIFEST VON MANILA 1989. Das Manifest von Manila. Die Schlusserklärung des zweiten Internationalen Missionskongresses des Lausanner Komitees für Weltevangalisation vom 11. bis 20. Juli 1989 in Manila. *idea-Dokumentation* 18/1989, 5-16.
- Dayton, Edward R. 1987. Social Transformation. The Mission of God, in Samuel, Vinay & Chris Sugden (Hg.): *The Church in Response to Humand Need*. Grand Rapids: Regnum & Eerdmans, 52-61.
- de Coninck, Frederic 2001. Die Bedeutung des Werkes von John Howard Yoder in der heutigen Gesellschaft. Eine Antwort aus soziologischer Sicht, in Jecker, Hanspeter (Hg.): *Jesus folgen in einer pluralistischen Welt. Impulse aus der Arbeit John Howard Yoders*. Weisenheim: Agape.
- Dempster, Murray 1999. A Theology of the Kingdom – a Pentecostal Contribution, in Samuel, Vinay & Chris Sugden (Hg.): *Mission as Transformation*. Oxford: Regnum, 45-75.
- De Vaux, Roland 1973. *Ancient Israel. Its Life and Institutions*. London: Darton, Longman & Todd.
- Der Dialog über Mission zwischen Evangelikalen und der Römisch-Katholischen Kirche 1977-1984*. John Stott und Basil Meeking (Hg.). Wuppertal: Brockhaus.
- Die Evangelische Allianz in Südafrika nimmt Stellung zum Evangelikalen Zeugnis. Zustimmung und Kritik, in Rolf Zwick (Hg.): *Evangelium und Befreiungskampf*. Neukirchen-Vluyn: Aussaat- und Schriftenmissionsverlag 1988, 150-155.
- Die ‚Frommen‘ wollen die Welt verändern, in *idea Spektrum* 20/2001, 14-15.
- Dieter, Melvin E., Anthony Hoekema, Stanley Horton u.a. 1987. *Five Views on Sanctification*. Grand Rapids: Zondervan.
- Duchrow, Ulrich 1997. *Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft. Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie*. 2., durchg. und erw. Aufl. der Originalausgabe 1994. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus; Mainz: Matthias Grünewald.
- Duchrow, Ulrich & Franz Josef Hinkelammert 2002. *Leben ist mehr als Kapital. Alternativen zur globalen Diktatur des Eigentums*. Oberursel: Publik-Forum.
- Dyrness, William A. 1990. *Learning about Theology from the Third World*. Grand Rapids: Zondervan.
- Egelkraut, Helmuth 1990. Die rettende Botschaft. Einführung, in Marquardt, Horst & Ulrich Parzany (Hg.): *Evangelisation mit Leidenschaft. Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongress für Weltevangalisation in Manila*. Neukirchen-Vluyn: Aussaat, 35-39.

- Egelkraut, Helmuth 2000. Epilog. Die weitere missionsgeschichtliche Fragestellung im 20. Jahrhundert, in Egelkraut, Helmuth (Hg.): *Entscheidungsfragen der neueren Missionstheologie*. Giessen: Brunnen.
- EIN GESCHLECHT 1966. Ein Geschlecht, ein Evangelium, eine Aufgabe. Schlusserklärung des Weltkongresses für Evangelisation in Berlin 1966, in Johnston, Arthur P. 1984. *Umkämpfte Weltmission*. Stuttgart: Hänssler, 369-372.
- Enns, Fernando 2001. Der kritische ‚ökumenische Imperativ‘ in der Theologie John Howard Yoders, in Jecker, Hanspeter (Hg.): *Jesus folgen in einer pluralistischen Welt. Impulse aus der Arbeit John Howard Yoders*. Weisenheim: Agape, 139-151.
- Erdman, Charles R. [1917] 1993. The Church and Socialism, in Torrey, R.A. & A.C. Dixon (Hg.): *The Fundamentals*. Bd. 4. Grand Rapids: Baker, 97-108.
- ERKLÄRUNG VON OXFORD 1990. Die Erklärung von Oxford zu christlichem Glauben und Wirtschaft. Übersetzung des Evangelischen Missionswerkes (EMW-Information, 88/1990) in Sautter, Hermann & Miroslav Volf (Hg.): *Gerechtigkeit, Geist und Schöpfung. Die Oxford Erklärung zur Frage von Glaube und Wirtschaft*. Wuppertal & Zürich: Brockhaus, 1992.
- Escobar, Samuel 1974a. Evangelisation und die Suche des Menschen nach Freiheit, Gerechtigkeit und Erfüllung, in Beyerhaus, Peter u.a. (Hg.): *Alle Welt soll sein Wort hören. Lausanner Kongress für Weltevangalisation*. Bd. 1. Stuttgart: Hänssler, 385-426.
- Escobar, Samuel 1974b. Reflections, in Sider, Ronald J. (Hg.): *The Chicago Declaration*. Carol Stream: Creation House, 119-122.
- Escobar, Samuel 1977. Die Wiederkunft Christi, in Padilla, René (Hg.): *Zukunftsperspektiven. Evangelikale nehmen Stellung*. Wuppertal: Brockhaus, 239-247.
- Escobar, Samuel 2000a. The Global Scenario at the Turn of the Century, in Taylor, William D. (Hg.): *Global Missiology for the 21st Century. The Iguassu Dialogue*. Grand Rapids: Baker, 25-46.
- Escobar, Samuel 2000b. Evangelical missiology. Peering into the Future at the Turn of the Century, in Taylor, William D. (Hg.): *Global Missiology for the 21st Century. The Iguassu Dialogue*. Grand Rapids: Baker, 101-122.
- Escobar, Samuel 2002. *Changing Tides. Latin America and Mission Today*. Maryknoll: Orbis.
- EVANGELISATION MIT LEIDENSCHAFT 1990. *Evangelisation mit Leidenschaft. Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongress für Weltevangalisation in Manila 1989*. Marquardt, Horst & Ulrich Parzany (Hg.). Neukirchen-Vluyn: Aussaat.
- EVANGELISCHES ZEUGNIS 1988. Das Evangelikale Zeugnis in Südafrika (EWISA). Eine Kritik evangelikaler Theologie und Praxis aus den eigenen Reihen, in Zwick, Rolf (Hg.): *Evangelium und Befreiungskampf*. Neukirchen-Vluyn: Aussaat- und Schriftenmissionsverlag, 122-150.

- EVANGELISIERUNG LATEINAMERIKAS 1979. Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft (Auszug). Schlussdokument der dritten Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopates Puebla 1979. Stimmen der Weltkirche Nr. 8, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979, 193-195. Zitiert in Greinacher, Norbert (Hg.): *Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation*. Zürich, Einsiedeln & Köln: Benziger, 1985, 40-43.
- Fabella, Virginia 2000. EATWOT, in Fabella, Virginia & R.S. Sugirtharajah (Hg.): *Dictionary of Third World Theologies*. Maryknoll: Orbis, 70-72.
- FACING THE NEW CHALLENGES 1978. *Facing the New Challenges. The Message of PACLA*. Kisumu: Evangel Publishing House.
- Fackre, Gabriel 1989. Introduction, in Costas, Orlando: *Liberating News. A Theology of Contextual Evangelisation*. Grand Rapids: Eerdmans, xi-xiv.
- Feinberg, John S. 1988. *Continuity and Discontinuity. Perspectives on the Relationship Between the Old and New Testaments*. Westchester: Crossway.
- Fernando, Ajith 1990. Leiden und geisterfülltes Leben - Eine Bibelarbeit zu Römer 8,17-25, in Marquardt, Horst & Ulrich Parzany (Hg.): *Evangelisation mit Leidenschaft. Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongress für Weltevangelisation in Manila*. Neukirchen-Vluyn: Ausaat, 122-131.
- Fernando, Ajith 2000a. God. The Source, the Originator, and the End of Mission, in Taylor, William D. (Hg.): *Global Missiology for the 21st Century. The Iguassu Dialogue*. Grand Rapids: Baker, 191-206.
- Fernando, Ajith 2000b. Jesus. The Message and Model of Mission, in Taylor, William D. (Hg.): *Global Missiology for the 21st Century. The Iguassu Dialogue*. Grand Rapids: Baker, 207-222.
- Ford, Leighton 1990. Verkündigt Christus, bis er kommt. Eröffnungsrede am 11. Juli 1989, in Marquardt, Horst & Ulrich Parzany (Hg.): *Evangelisation mit Leidenschaft. Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongress für Weltevangelisation in Manila*. Neukirchen-Vluyn: Ausaat, 302-310.
- Foster, Richard 2002. *Tabu. Geld, Sex und Macht im Leben von Christen*. Wuppertal: Brockhaus.
- Frische, Reinhard 1988. Biblische Reichsgotteserwartung und Ethik, in Burkhardt, Helmut (Hg.): *Begründung ethischer Normen. Bericht von der 5. Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) vom 9. bis 12. September 1987 in Tübingen*. Wuppertal: Brockhaus; Giessen: Brunnen, 37-47.
- Fuller, Harold W. 1987. The Church and its Mission and Ministry, in Sookhdeo, Patrick (Hg.): *New Frontiers in Mission*. Grand Rapids: Baker; Exeter: Paternoster, 101-114.
- Gaebelein, Frank S. 1974. Reflections, in Sider, Ronald J. (Hg.): *The Chicago Declaration*. Carol Stream: Creation House, 117-118.
- Gassmann, Lothar 2002. *Was kommen wird. Eschatologie im 3. Jahrtausend*. Wuppertal: Verlag für Reformatorische Erneuerung.
- Geldbach, Erich 1981. Einfach-alternativer Lebensstil – historische Modelle, in Burkhardt, Helmut (Hg.): *Einfacher Lebensstil – ein neuer Massstab? Thesen zu Evangelisation und sozialer Gerechtigkeit*. Wuppertal: Ausaat, 31-42.

- Gensichen, Hans-Werner 1971. *Glaube für die Welt. Theologische Aspekte der Mission*. Gütersloh: Gerd Mohn.
- Gensichen, Hans-Werner 1985a. Missionswissenschaft als theologische Disziplin, in Müller, Karl (Hg.): *Missionstheologie. Eine Einführung*. Berlin: Dietrich Reimer, 1-20.
- Gensichen, Hans-Werner 1985b. Das Werk der Mission, in Müller, Karl (Hg.): *Missionstheologie. Eine Einführung*. Berlin: Dietrich Reimer, 86-144.
- Gensichen, Hans-Werner 1985c. Last und Lehren der Geschichte, in Müller, Karl (Hg.): *Missionstheologie. Eine Einführung*. Berlin: Dietrich Reimer, 145-159.
- GERECHTIGKEIT IN DER WELT 1971. Peruanische Bischofskonferenz. Gerechtigkeit in der Welt. Dokument der Bischöfe Perus für die Römische Bischofssynode 1971. Adveniat, Dokumente/Projekte Nr. 10, Essen 1972, 11-20. Zitiert in Greinacher, Norbert 1985 (Hg.): *Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation*. Zürich, Einsiedeln & Köln: Benziger, 28-34.
- Gill, Athol 1977. Die soziale Verantwortung des Christen, in Padilla, René (Hg.): *Zukunftsperspektiven. Evangelikale nehmen Stellung*. Wuppertal: Brockhaus, 85-100.
- Gitari, David M. 1987. Vorwort der Originalausgabe, in Samuel, Vinay & Chris Sugden (Hg.): *Der ganze Christus für eine geteilte Welt. Evangelikale Christologien im Kontext von Armut, Machtlosigkeit und religiösem Pluralismus*. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission, 10.
- Goldingay, John 2002. Jubilee Tithes, in *Transformation 19:3* (Juli 2002), 198-205.
- Graham, Billy 1974. Warum Lausanne? in Beyerhaus, Peter u.a. (Hg.): *Alle Welt soll sein Wort hören. Lausanner Kongress für Weltevangelisation*. Bd. 1. Stuttgart: Hänssler, 35-38.
- Greinacher, Norbert 1985a. Was wollen die Theologen der Befreiung zum Ausdruck bringen?, in Greinacher, Norbert (Hg.): *Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation*. Zürich, Einsiedeln & Köln: Benziger, 44-50.
- Greinacher, Norbert 1985b. Wie kam es zur Theologie der Befreiung?, in Greinacher, Norbert (Hg.): *Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation*. Zürich, Einsiedeln & Köln: Benziger, 15-23.
- Greinacher, Norbert 1985c. Wie es zum Konflikt um die Theologie der Befreiung kam, in Greinacher, Norbert (Hg.): *Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation*. Zürich, Einsiedeln & Köln: Benziger, 51-61.
- Greinacher, Norbert 1985d. Gerechtigkeit in der Welt. Dokument der Bischöfe Perus für die römische Bischofssynode 1971 (Auszug), in Greinacher, Norbert (Hg.): *Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation*. Zürich, Einsiedeln & Köln: Benziger, 28-34.
- Gutiérrez, Gustavo [1973] 1992. *Theologie der Befreiung*. Mit der neuen Einleitung des Autors. 10., erw. und Neubearb. Auflage. Mainz: Matthias-Grünwald.
- Hamel, Martin 1993. *Bibel - Mission - Ökumene. Schriftverständnis und Schriftgebrauch in der neueren ökumenischen Missionstheologie*. Dissertation. Giessen & Basel: Brunnen.
- Hardmeier, Roland 2007. *Zukunft. Hoffnung. Bibel. Endzeitmodelle im biblischen Vergleich*. Oerlinghausen: Betanien.

- Henry, Carl F. 1947. *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Henry, Carl F. 1974a. *Christian Personal and Social Ethics in Relation to Racism, Poverty, War, and other Problems*. Vortrag am Lausanner Kongress für Weltevangelsingation 1974. www.lausanne.org. (Der Vortrag ist in den deutschen Konferenzbänden nicht enthalten.)
- Henry, Carl F. 1974b. Reflections, in Sider, Ronald J. (Hg.): *The Chicago Declaration*. Carol Stream: Creation House, 127-131.
- Henry, Carl F. 1977. Der Plan Gottes, in Padilla, René (Hg.): *Zukunftsperspektiven. Evangelikale nehmen Stellung*. Wuppertal: Brockhaus, 15-29.
- Herausforderung Klimawandel. Ein Beitrag aus christlicher Sicht*. sea-Dokumentation. Stellungnahme Nr. 72 / 2007 des Zentralvorstands der Schweizerischen Evangelischen Allianz.
- Hesselgrave, David J. & Edward Rommen 1989. *Contextualization. Meanings, Methods, and Models*. Grand Rapids: Baker.
- Hesselgrave, David J. 1999. Christian Contextualization and Biblical Theology, in Kennard, Douglas Welker (Hg.): *The Relationship between Epistemology, Hermeneutics, Biblical Theology and Contextualization. Understanding Truth*. Lewiston, Queenston & Lampeter: Edwin Mellen.
- Hilborn, David 2004. 'Einige gemeinsame Aktionen'. Die Bildung und Entwicklung einer Sozialen Agenda innerhalb der Evangelischen Allianz, in Voigt, Karl Heinz & Thomas Schirrmacher (Hg.): *Menschenrechte für Minderheiten in Deutschland und Europa. Vom Einsatz für Religionsfreiheit durch die Evangelische Allianz und die Freikirchen im 19. Jahrhundert*. idea-Dokumentation 3/2004, 9-35.
- Hille, Rolf 2006. Keine Einheit um den Preis der Wahrheit. Interview in *ideaSpektrum* 35/2006, 16-18.
- Hochschild, Adam 2007. *Sprengt die Ketten. Der entscheidende Kampf um die Abschaffung der Sklaverei*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Hoekema, Anthony 1979. *The Bible and the Future*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hoffman, Georg 1974. Die soziale Verantwortung in der Evangelisation, in Beyerhaus, Peter u.a. (Hg.): *Alle Welt soll sein Wort hören. Lausanner Kongress für Weltevangelsingation*. Bd. 2. Stuttgart: Hänssler, 1005-1024.
- Holistic Mission 2004. Lausanne Occasional Paper (LOP) Nr. 33. Produced by the Issue Group on this topic at the 2004 Forum for World Evangelization hosted by the Lausanne Committee for World Evangelization in Pattaya, Thailand, September 29 to October 5, 2004, in *A New Vision, A New Heart, A Renewed Call*. Vol 1. Lausanne Occasional Papers from the 2004 Forum for World evangelization hosted by the Lausanne Committee for World Evangelization in Pattaya, Thailand.
- Holthaus, Stephan 2005. *Heil – Heilung – Heiligung. Die Geschichte der deutschen Heiligung- und Evangelisationsbewegung (1874-1909)*. Giessen: Brunnen.
- HONGKONG-RUF 1988. Der Hongkong-Ruf zur Bekehrung. Erster Bericht der Konsultation zum Thema „Bekehrung“. idea-Dokumentation 5/1988, 1-8.

- Hörster, Gerhard 1988. Die eschatologische Ethik der Bergpredigt, in Burkhardt, Helmut (Hg.): *Begründung ethischer Normen. Bericht von der 5. Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) vom 9. bis 12. September 1987 in Tübingen*. Wuppertal: Brockhaus; Giessen: Brunnen, 99-114.
- Houston, Tom 1990. Gute Nachricht für die Armen, in Marquardt, Horst & Ulrich Parzany (Hg.): *Evangelisation mit Leidenschaft. Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongress für Weltevangelisation in Manila*. Neukirchen-Vluyn: Ausaat, 107-117.
- Hughes, Dewi & Matthew Bennett 1998. *God of the Poor. A Biblical Vision of God's Present Rule*. Carlisle: Paternoster.
- Huntemann, Georg 1995. *Biblisches Ethos im Zeitalter der Moralrevolution*. Stuttgart: Hänssler.
- Hwa, Yung 1997. *Mangos or Bananas? The Quest for an Authentic Asian Christian Theology*. Carlisle: Regnum & Paternoster.
- IGUASSU ERKLÄRUNGEN 1999. Iguassu Erklärungen 1999. Homepage der World Evangelical Alliance, 11. Juli 2001. Englischer Text: The Iguassu Affirmation, in Taylor, William D. (Hg.): *Global Missiology for the 21st Century. The Iguassu Dialogue*. Grand Rapids: Baker, 2000.
- Imhof, Fritz 2004. Ein neuer Jim Wallis? *Bausteine* 1/2004, 4-5.
- INTEGRALE MISSION 2006. Integrale Mission. Erklärung des Vorstandes der Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Missionen der Schweiz vom 17.11.2006.
- IN WORD AND DEED 1982. *In Word and Deed. Evangelism and Social Responsibility*. Papers presented at the Consultation on the Relationship between Evangelism and social Responsibility, Grand Rapids 1982, herausgegeben von Bruce J. Nicholls 1985. Grand Rapids: Eerdmans.
- Janzen, Waldemar 1999. Die sozialetische Herausforderung. Auf der Suche nach ethischen Werten. Die Relevanz alttestamentlicher Ethik für Gemeinde und Gesellschaft in einer nachchristlichen, pluralistischen Kultur, in Ausbildungs- und Tagungszentrum Bienenberg (Hg.): *Gemeinde mit Zukunft. Herausforderung und Perspektiven an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*. Studienheft 3/1999. Liestal: Ausbildungs- und Tagungszentrum Bienenberg, 31-55.
- Jeune, Chavannes 1987. Justice, Freedom, and Social Transformation, in Samuel, Vinay & Chris Sugden (Hg.): *The Church in Response to Human Need*. Grand Rapids: Regnum & Eerdmans, 218-225.
- Jeremias, Joachim 1924. *Jerusalem zur Zeit Jesu. Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*. Leipzig: Pfeiffer.
- Johnston, Arthur P. 1984. *Umkämpfte Weltmission*. Stuttgart: Hänssler.
- Jung, Friedhelm 1992. *Die deutsche Evangelikale Bewegung – Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie*. Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII. Theologie, Bd. 461, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- KAIROS 1985. The Kairos Document South Africa. www.bethel.edu vom 2.12.2006, 1-27.
- Kapteina, Detlef 2001. *Afrikanische Evangelikale Theologie. Plädoyer für das ganze Evangelium im Kontext Afrikas*. Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft.

- Keine soziale Gerechtigkeit ohne vorherige Erweckung. *ideaSpektrum* 23/2007, 21-23.
- Kirk, J. Andrew 2000. *What is Mission? Theological Explorations*. Minneapolis: Fortress Press. Originalausgabe London: Darton, Longman & Todd, 1999.
- KONFERENZERGEBNISSE 1982. Konferenzergebnisse der Ersten Konferenz evangelikaler Missionstheologen aus der Zwei-Drittel-Welt, Bangkok 1982, in Samuel, Vinay & Chris Sugden (Hg.): *Der ganze Christus für eine geteilte Welt*. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission, 1987.
- Köstenberger, Andreas J. 1998. *The Mission of Jesus and the Disciples According to the Fourth Gospel. With Implications for the Fourth Gospel's Purpose and Mission of the Contemporary Church*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kraus, C. Norman 2001. Anabaptism and Evangelicalism, in Kraus, Norman (Hg.): *Evangelicalism and Anabaptism*. Eugene: Wipf & Stock, 169-182.
- Kusch, Andreas. 2006. Christliche Entwicklungsprojekte als Anbetung Gottes. Auf dem Weg zu einem ganzheitlichen Verständnis christlicher Entwicklungszusammenarbeit. www.stoparmut.ch 24.4.2007.
- Kuzmic, Peter 1986a. The Church and the Kingdom of God, in Nicholls, Bruce J. (Hg.): *The Church. God's Agent for Change*. Exeter: Paternoster, 49-81.
- Kuzmic, Peter 1986b. History and Eschatology. Evangelical Views, in Nicholls, Bruce J. (Hg.): *In Word and Deed. Evangelism and Social Responsibility*. Carlisle: Paternoster, 135-164.
- Kuzmic, Peter 1990. Die Wahrheit des Evangeliums weitersagen, in Marquardt, Horst & Ulrich Parzany (Hg.): *Evangelisation mit Leidenschaft. Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongress für Weltevangelisation in Manila*. Neukirchen-Vluyn: AUSAAT, 70-78.
- Lachmann, Werner 1994a. Wirtschaft zwischen Sozialismus und Kapitalismus, in Burkhardt, Helmut (Hg.): *Christliche Ethik im Wandel der Systeme. Bericht von der 8. Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) vom 22. bis 25. August 1993 in Bad Blankenburg, Thüringen*. Giessen: Brunnen, 61-78.
- Lachmann, Werner 1994b. Ökologie und Wirtschaft, in Burkhardt, Helmut (Hg.): *Christliche Ethik im Wandel der Systeme. Bericht von der 8. Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) vom 22. bis 25. August 1993 in Bad Blankenburg, Thüringen*. Giessen: Brunnen, 97-106.
- Ladd, George Eldon 1983. Die Sicht des historischen Prämillenialismus, in Clouse, Robert G. (Hg.): *Das Tausendjährige Reich. Bedeutung und Wirklichkeit*. Marburg: Francke, 14-50.
- Lange, Andrea 2001. Die Kirche des Kreuzes - Yoders Ekklesiologie. Antworten aus praktisch-ekklesiologischer Sicht, in Jecker, Hanspeter (Hg.): *Jesus folgen in einer pluralistischen Welt. Impulse aus der Arbeit John Howard Yoders*. Weisenheim: Agape.
- Lean, Gearth 1969. *John Wesley - Modell einer Revolution ohne Gewalt*. Giessen & Basel: Brunnen.
- Lean, Gearth 1974. *Wilberforce - Lehrstück christlich-sozialer Reform*. Giessen & Basel: Brunnen.

- LIMA LETTER 1979. The Lima Letter. Brief an die Gemeinden vom Second Latin American Congress on Evangelization (CLADE II) in Lima, in Padilla, René & Chris Sugden (Hg.): *Texts on Evangelical Social Ethics 1974-1983*. Nottingham: Grove Books 1985, 15-17.
- Longmead, Ross 2004. *The Word Made Flesh. Towards an Incarnational Missiology*. Dissertation. Lanham: University Press of America.
- Lucas, Ernest 1999. The New Testament Teaching on the Environment, in *Transformation* 16:3 (Juli/Sept. 1999), 93-99.
- MADRAS DECLARATION 1979. The Madras Declaration on Evangelical Social Action India. Erklärung der All India Conference on Evangelical Social Action 1979, in Padilla, René & Chris Sugden (Hg.): *Texts on Evangelical Social Ethics 1974-1983*. Nottingham: Grove Books 1985, 11-15. (Deutsch: MADRAS ERLÄRUNG 1979, in Sugden, Chris 1983. *Radikale Nachfolge. Impulse zu einem zeichenhaften Leben*. Witten: Bundes-Verlag).
- Mander, Jerry 2002. Regeln im Verhalten von Unternehmen, in Mander, Jerry & Edward Goldsmith (Hg.): *Schwarzbuch Globalisierung. Eine fatale Entwicklung mit vielen Verlierern und wenigen Gewinnern*. München: Riemann, 125-141.
- Mangalwadi, Vishal 1987. Compassion and Social Reformism. Jesus the Troublemaker, in Samuel, Vinay & Chris Sugden (Hg.): *The Church in Response to Human Need*. Grand Rapids: Regnum & Eerdmans, 193-205.
- McLaren, Brian D. 2006. *The Secret Message of Jesus. Uncovering the Truth that Could Change Everything*. Nashville: W Publishing Group.
- McManus, Erwin Raphael 2005. *Eine unaufhaltsame Kraft. Gemeinde, die die Welt verändert*. Asslar: Gerth Medien.
- McQuilkin, Robertson 1987. The Keswick Perspective, in *Five Views on Sanctification*. Grand Rapids: Zondervan, 149-183.
- MEDELLIN 1988. Erklärung von Medellin. idea-Dokumentation Nr. 27/1988, 2-9.
- MICAH DECLARATION 2001. Micah Declaration 2001. www.micahnetwork.org 16. April 2006.
- Michaelson, Wes 2001. Evangelicalism and Radical Discipleship, in Kraus, Norman (Hg.): *Evangelicalism and Anabaptism*. Eugene: Wipf & Stock, 63-82.
- Michel, Karl-Heinz 1981. Einfacher Lebensstil im persönlichen Leben, in Burkhardt, Helmut (Hg.): *Einfacher Lebensstil – ein neuer Massstab? Thesen zu Evangelisation und sozialer Gerechtigkeit*. Wuppertal: Aussaat, 59-65.
- Mission und Evangelisation in Einheit heute. Vorbereitungspapier Nr. 1 für die ökumenische Konferenz für Weltmission und Evangelisation in Athen 2005. www.oikumene.org 13.6.2007.
- Molebatsi, Caesar 1988. Christen in Südafrika müssen ärgerliche Leute sein, in Zwick, Rolf (Hg.): *Evangelium und Befreiungskampf*. Neukirchen-Vluyn: Aussaat- und Schriftenmissionsverlag, 79-88.
- Molebatsi, Caesar 1990. Schalom für die Unterdrückten, in Marquardt, Horst & Ulrich Parzany (Hg.): *Evangelisation mit Leidenschaft. Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongress für Weltevangalisation in Manila*. Neukirchen-Vluyn: Aussaat, 144-149.

- Molebatsi, Caesar & George Ngwenya 1994. Evangelicals in Politics in South Africa, in *Transformation* 11/4 (1999), 15-18.
- Moltmann, Jürgen 1964. *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. Gütersloh: Kaiser.
- Mott, Stephen & Ronald J. Sider 2000. Economic Justice. A Biblical Paradigm, in *Transformation* 17:2 (April/Juni 2000), 50-63.
- Müller, Karl. 1985a. Was ist Mission?, in Müller, Karl (Hg.): *Missionstheologie. Eine Einführung*. Dietrich Reimer Verlag, 21-39.
- Müller, Karl. 1985b. Der Grund der Mission, in Müller, Karl (Hg.): *Missionstheologie. Eine Einführung*. Dietrich Reimer Verlag, 41-60.
- Müller, Karl. 1985c. Das Ziel der Mission, in Müller, Karl (Hg.): *Missionstheologie. Eine Einführung*. Dietrich Reimer Verlag, 61-85.
- Müller, Karl. 1985d. Das Werk der Mission, in Müller, Karl (Hg.): *Missionstheologie. Eine Einführung*. Dietrich Reimer Verlag, 86-144.
- Murray, Ian H. 1999. *Die Hoffnung der Puritaner. Erweckung, Mission und Prophetieverständnis*. Hamburg: Reformatorischer Verlag Beese.
- Nation, Mark Thiessen 2001a. John Howard Yoder - Mennonit, Evangelikaler, Katholik, in Jecker, Hanspeter (Hg.): *Jesus folgen in einer pluralistischen Welt. Impulse aus der Arbeit John Howard Yoders*. Weisenheim: Agape, 9-22.
- Nation, Mark Thiessen 2001b. Zeichen fordern, Weisheit verlangen oder den gekreuzigten Christus predigen - John H. Yoders Beitrag zu einer Friedensethik, in Jecker, Hanspeter (Hg.): *Jesus folgen in einer pluralistischen Welt. Impulse aus der Arbeit John Howard Yoders*. Weisenheim: Agape, 101-123.
- Nation, Mark Thiessen 2006. *John Howard Yoder. Mennonite Patience, Evangelical Witness, Catholic Convictions*. Grand Rapids: Eerdmans.
- NEW FRONTIERS IN MISSION 1983. *New Frontiers in Mission. Papers from the Consultation on the Church in Response to Human Need held in Wheaton 1983, Track II*, herausgegeben von Patrick Sookhdeo. Grand Rapids: Baker; Exeter: Paternoster, 1987.
- Nicholls, Bruce J. 1979. *Contextualization. A Theology of Gospel and Culture*. Downers Grove & Exeter: Paternoster.
- Northcott, Michael 1999. Christians, Environment and Society, in *Transformation* 16:3 (Juli/September 1999), 102-109.
- Nunez, C. Emilio Antonio 1974. Persönliches und ewiges Heil und menschliche Befreiung, in Beyerhaus, Peter u.a. (Hg.): *Alle Welt soll sein Wort hören. Lausanner Kongress für Weltevangelisation*. Bd. 2. Stuttgart: Hänssler, 1446-1462.
- Okullu, Henry 1978. The African Context and its Issues, in Cassidy, Michael & Luc Verlinden (Hg.): *Facing the New Challenges. The Message of PACLA*. Kisumu: Evangel Publishing House, 30-33.
- Osei-Mensah, Gottfried 1978. Why PACLA?, in Cassidy, Michael & Luc Verlinden (Hg.): *Facing the New Challenges. The Message of PACLA*. Kisumu: Evangel Publishing House, 19-23.

- Ott, Bernhard 2001. *Beyond Fragmentation. Integrating Mission and Theological Education. A Critical Assessment of some Recent Developments in Evangelical Theological Education*. Oxford: Regnum.
- Packer, J.I. 1997. *Heiligkeit*. Wuppertal: One Way.
- Pacla Aims 1979. Ziele der Pan-African Christian Leadership Assembly (PACLA) in Nairobi 1979, in Cassidy, Michael & Luc Verlinden (Hg.): *Facing the New Challenges. The Message of PACLA*. Kisumu: Evangel Publishing House, 656.
- Padilla, René 1974. Evangelisation und die Welt, in Beyerhaus, Peter u.a. (Hg.): *Alle Welt soll sein Wort hören. Lausanner Kongress für Weltevangalisation*. Bd. 1. Stuttgart: Hänssler, 147-194.
- Padilla, René 1977a. Einführung, in Padilla, René (Hg.): *Zukunftsperspektiven. Evangelikale nehmen Stellung*. Wuppertal: Brockhaus, 7-14.
- Padilla, René 1977b. Geistliche Auseinandersetzung, in Padilla, René (Hg.): *Zukunftsperspektiven. Evangelikale nehmen Stellung*. Wuppertal: Brockhaus, 195-210.
- Padilla, René 1978a. Unity, Diversity and Truth, in Cassidy, Michael & Luc Verlinden (Hg.): *Facing the New Challenges. The Message of PACLA*. Kisumu: Evangel Publishing House, 196-207.
- Padilla, René 1978b. The Class Struggle, in Cassidy, Michael & Luc Verlinden (Hg.): *Facing the New Challenges. The Message of PACLA*. Kisumu: Evangel Publishing House, 374-377.
- Padilla, René 1978c. Marxism and Christianity, in Cassidy, Michael & Luc Verlinden (Hg.): *Facing the New Challenges. The Message of PACLA*. Kisumu: Evangel Publishing House, 358-366.
- Padilla, René 1978d. Liberation Theology, in Cassidy, Michael & Luc Verlinden (Hg.): *Facing the New Challenges. The Message of PACLA*. Kisumu: Evangel Publishing House, 425-431.
- Padilla, René 1982. New Testament Perspective on Simple Lifestyle, in Sider, Ronald J. (Hg.): *Lifestyle in the Eighties. An Evangelical Commitment to Simple Lifestyle*. Exeter: Paternoster, 54-66.
- Padilla, René. 1985a. *How Evangelicals Endorsed Social Responsibility*. Nottingham: Grove Books.
- Padilla, René. 1985b. *Mission Between the Times*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Padilla, René & Chris Sugden 1985. *Texts on Evangelical Social Ethics 1974-1983*. Nottingham: Grove Books.
- Padilla, René 1987. Christologie und Mission in der Zwei-Drittel-Welt, in Samuel, Vinay & Chris Sugden (Hg.): *Der ganze Christus für eine geteilte Welt. Evangelikale Christologien im Kontext von Armut, Machtlosigkeit und religiösem Pluralismus*. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission, 29-44.
- Padilla, René 2004. Holistic Mission, in Lausanne Occasional Paper (LOP) Nr. 33, herausgegeben vom Lausanne Committee for World Evangelization. www.lausanne.org (ohne Seitenangaben).
- Padilla, René 2006. *Was ist integrale Mission?* www.stoparmut.ch 13.4.2006.

- Pannell, William 1974. Evangelicals and Social Concern. The Present and the Future, in Sider, Ronald J. (Hg.): *The Chicago Declaration*. Carol Stream: Creation House, 43-56.
- Paredes, Tito 1987. Culture and Social Change, in Samuel, Vinay & Chris Sugden (Hg.): *The Church in Response to Human Need*. Grand Rapids: Regnum & Eerdmans, 62-84.
- PENTECOSTAL MISSION 1999. Pentecostal Mission and Social Concern. Brussels Statement on Evangelization und Social Concern, in Samuel, Vinay & Chris Sugden 1999 (Hg.): *Mission as Transformation*. Oxford: Regnum, 112-117.
- Peters, George W. 1985. *Missionarisches Handeln und biblischer Auftrag. Eine biblisch-evangelische Missionstheologie*. 2., überarb. Aufl. der Erstausgabe 1977. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission.
- Pierson, Paul 1987. Non-Western Missions. The Great New Fact of our Time, in Sookhdeo, Patrick (Hg.): *New Frontiers in Mission*. Grand Rapids: Baker; Exeter: Paternoster, 9-15.
- Polzer, Wolfgang 1988. Evangelikale und Befreiungstheologie, in *idea-Dokumentation* Nr. 27/1988, 9-10.
- Polzer, Wolfgang 2001. Steuert das Schiff der Evangelikalen einen neuen Kurs?, in *idea Spektrum* 20/2001, 16-17.
- Ramachandra, Vinoth 2006. Was ist und was bedeutet ‚integrale Mission‘? Bulletin des VBG-Instituts Oktober 2006, 2-11.
- Randall, Ian & David Hilborn 2001. *One Body in Christ. The History and Significance of the Evangelical Alliance*. Carlisle: Paternoster.
- Rauschenbuch, Walter [1917] 1997. *A Theology for the Social Gospel*. Einführung von Donald W. Shriver, Jr. 1997. Louisville: John Knox; New York: Macmillan.
- Rees, Paul S. 1974. Prayer and Social Concern, in Sider, Ronald J. (Hg.): *The Chicago Declaration*. Carol Stream: Creation House, 78-87.
- RESPONSE TO LAUSANNE 1974. A Response to Lausanne. The Statement on Radical Discipleship. Sondererklärung der Radical-Discipleship-Group am intern. Kongress für Weltevangalisation in Lausanne 1974, in Padilla, René & Chris Sugden (Hg.): *Texts on Evangelical Social Ethics 1974-1983*. Nottingham: Grove Books 1985, 7-11. (Englisches Original: Theology and Implications of Radical Discipleship, www.lausanne.org).
- Riddlebarger, Kim 2003. *A Case for Amillennialism. Understanding the End Times*. Grand Rapids: Baker.
- Ro, Bong Rin 1986. The Perspective of Church History From New Testament Times to 1960, in Nicholls, Bruce J. (Hg.): *In Word and Deed. Evangelism and Social Responsibility*. Carlisle: Paternoster, 11-40.
- Ryle, J.C. [1879] 2005. *Seid heilig!* Friedberg: 3L Verlag.
- Samuel, Vinay & Chris Sugden 1980. Mission in the 1980's in Asia, in *Occasional Bulletin of Missionary Research*. Vol. 4. Nr. 2, April 1980, 50-51.
- Samuel, Vinay 1981. *The Meaning and Cost of Discipleship*. Bangalore: Partnership in Mission – Asia.

- Samuel, Vinay & Chris Sugden 1981. Toward a Theology of Social Change, in Sider, Ronald J. (Hg.): *Evangelicals and Development*. Exeter: Paternoster, 45-68.
- Samuel, Vinay & Chris Sugden 1982. A Just and Responsible Lifestyle - an Old Testament Perspective, in Sider, Ronald J. (Hg.): *Lifestyle in the Eighties. An Evangelical Commitment to Simple Lifestyle*. Exeter: Paternoster, 42-53.
- Samuel, Vinay & Chris Sugden 1984. Current Trends in Theology. A Third World Guide, in Ro, Bong Rin & Ruth Eshenauer (Hg.): *The Bible and Theology in Asian Contexts. An Evangelical Perspective on Asian Theology*. Taichung: Asia Theological Association, 139-166.
- Samuel, Vinay & Chris Sugden 1986. Evangelism and Social Responsibility. A Biblical Study on Priorities, in Nicholls, Bruce J. (Hg.): *In Word and Deed. Evangelism and Social Responsibility*. Carlisle: Paternoster, 189-214.
- Samuel, Vinay & Chris Sugden 1987a. Agenda for Missions in the Eighties und Nineties. A Discussion Starter, in Sookhdeo, Patrick (Hg.): *New Frontiers in Mission*. Grand Rapids: Baker; Exeter: Paternoster, 61-70.
- Samuel, Vinay & Chris Sugden 1987b. Evangelism and Development, in Sookhdeo, Patrick (Hg.): *New Frontiers in Mission*. Grand Rapids: Baker; Exeter: Paternoster, 115-124.
- Samuel, Vinay & Chris Sugden 1987c. Einleitung, in Samuel, Vinay & Chris Sugden (Hg.): *Der ganze Christus für eine geteilte Welt. Evangelikale Christologien im Kontext von Armut, Machtlosigkeit und religiösem Pluralismus*. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission, 11-14.
- Samuel, Vinay & Chris Sugden 1987d. Dialog mit anderen Religionen - eine evangelikale Sicht, in Samuel, Vinay & Chris Sugden (Hg.): *Der ganze Christus für eine geteilte Welt. Evangelikale Christologien im Kontext von Armut, Machtlosigkeit und religiösem Pluralismus*. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission, 134-160.
- Samuel, Vinay & Chris Sugden 1987e. God's Intention for the World, in Samuel, Vinay & Chris Sugden (Hg.): *The Church in Response to Human Need*. Grand Rapids: Eerdmans, 128-160.
- Samuel, Vinay und Chris Sugden 1987f. *Der ganze Christus für eine geteilte Welt*. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission.
- Samuel, Vinay 1990. Abschlussbericht der Arbeitsgruppe ‚soziale Verantwortung‘, in Marquardt, Horst & Ulrich Parzany (Hg.): *Evangelisation mit Leidenschaft. Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongress für Weltevangelisation in Manila*. Neukirchen-Vluyn: Aussaat, 151-153.
- Samuel, Vinay & Chris Sugden 1999. Introduction, in Samuel, Vinay & Chris Sugden (Hg.): *Mission as Transformation. A Theology for the Whole Gospel*. Oxford: Regnum, ix-xviii.
- Samuel, Vinay 2001. Biblical Reflections for Mission in the New Millennium, in *Transformation* 18/3 (Juli 2001), 139-142.
- Sauer, Erich [1937] 1985. *Das Morgenrot der Welterlösung*. Unveränd. Nachdruck der 5. Aufl. Basel: Brunnen; Wuppertal: Brockhaus.

- Sautter, Hermann 1981. Soziologische und ökonomische Aspekte der Forderung nach einem einfachen Lebensstil, in Burkhardt, Helmut (Hg.): *Einfacher Lebensstil – ein neuer Massstab? Thesen zu Evangelisation und sozialer Gerechtigkeit*. Wuppertal: Aussaat, 43-58.
- Sautter, Hermann 1992. Gerechtigkeit, Staat und Wirtschaft. Bemerkungen zu den Teilen C und D der Oxford-Erklärung, in Sautter, Hermann & Miroslav Volf (Hg.): *Gerechtigkeit, Geist und Schöpfung. Die Oxford-Erklärung zur Frage von Glaube und Wirtschaft*. Wuppertal & Zürich: Brockhaus.
- Schaeffer, Francis 1998. *Die grosse Anpassung. Der Zeitgeist und die Evangelikalen*. Bielefeld: Christliche Literatur-Verbreitung.
- Schirrmacher, Thomas 1994. *Ethik*. Lektionen zum Selbststudium, Bd. 2. Stuttgart: Hänssler.
- Schlichting, W. 1992. Befreiungstheologie, in Burkhardt, Helmut & Uwe Swarat (Hg.): *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*. Wuppertal & Zürich: Brockhaus, 196-197.
- Schnabel, Eckhard J. 1993. *Das Reich Gottes als Wirklichkeit und Hoffnung. Neuere Entwicklungen in der evangelikalen Theologie*. Wuppertal & Zürich: Brockhaus.
- Schnabel, Eckhard J. 2002. Die Zentralität des Kreuzes in der urchristlichen Verkündigung, in Klement, Herbert H. (Hg.): *Evangelisation im Gegenwind. Zur Theologie und Praxis der Glaubensverkündigung in der säkularen Gesellschaft. Bericht von der 12. Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) 9. bis 12. September 2001 in Bad Blankenburg*. Giessen: Brunnen, 46-64.
- Schöpfer, Hans 1979. *Lateinamerikanische Befreiungstheologie*. Stuttgart, Berlin, Köln & Main: Kohlhammer.
- Schreiter, Robert J. 1992. *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theorien*. Salzburg: Anton Pustet.
- Schreiter, Robert J. 1997. *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie*. Frankfurt: Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Schreiter, Robert J. 1998. *The Ministry of Reconciliation. Spirituality and Strategies*. Maryknoll: Orbis.
- Schreiter, Robert J. 2001. Globalization and Reconciliation. Challenges to Mission, in Schreiter, Robert J. (Hg.): *Mission in the Third Millennium*. Maryknoll: Orbis, 121-143.
- Schroedter, Thomas 2002. *Globalisierung*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt & Sabine Groenewold Verlage.
- Schwere Bedenken gegen die Befreiungstheologie, in *idea-Dokumentation* Nr. 27/1988, 1.
- Scott, Waldron 1987. Mercy and Social Transformation, in Samuel, Vinay & Chris Sugden (Hg.): *The Church in Response to Human Need*. Grand Rapids: Regnum & Eerdmans, 206-217.
- Scott, Waldron [1980] 1997. *Bring forth Justice*. Carlisle: Paternoster.
- Sider, Ronald J. 1974. A Historic Moment for Biblical Social Concern, in Sider, Ronald J. (Hg.): *The Chicago Declaration*. Carol Stream: Creation House, 11-42.

- Sider, Ronald J. & John Stott 1977. *Evangelism, Salvation and Social Justice*. Nottingham: Grove Books.
- Sider, Ronald J. 1982a. *Jesus und die Gewalt*. Maxdorf: Agape; Witten: Bundes-Verlag.
- Sider, Ronald J. 1982b. Living More Simply for Evangelism and Justice, in Sider, Ronald J. (Hg.): *Lifestyle in the Eighties. An Evangelical Commitment to Simple Lifestyle*. Exeter: Paternoster, 23-41.
- Sider, Ronald J. & James Parker III 1986. How Broad is Salvation in Scripture?, in Nicholls, Bruce (Hg.): *In Word and Deed. Evangelism and Social Responsibility*. Carlisle: Paternoster, 85-108.
- Sider, Ronald J. 1993. *Good News and Good Works. A Theology for the Whole Gospel*. Grand Rapids: Baker. (Ursprünglicher Titel: *One-sided Christianity. Uniting the Church to Heal a Lost and Broken World*. Grand Rapids: Zondervan, 1993. Deutsch: *Denn sie tun nicht, was sie wissen*. Moers: Brendow, 1995).
- Sider, Ronald J. 1994. *Bread of Life. Stories of Radical Mission*. London: SPCK.
- Sider, Ronald J. 1995. *Denn sie tun nicht, was sie wissen. Die schwierige Kunst, kein halber Christ zu sein*. Moers: Brendow.
- Sider, Ronald J. 1997a. Why Evangelicals Need a Political Philosophy, in *Transformation 14:3* (Juli/September 1997), 1.
- Sider, Ronald J. 1997b. Towards an Evangelical Political Philosophy and Agenda for Christians in the United States, in *Transformation 14:3* (Juli/September 1997), 1-10.
- Sider, Ronald J. [1977] 1997c. *Rich Christians in an Age of Hunger. Moving from Affluence to Generosity*. 4., überarb. Aufl. Dallas: Word.
- Sider, Ronald J. 1997d. As Good as Gold. The Power of Money Used for Good, in Young, Norvel M. & Mary Hollingsworth (Hg.): *Living Lights, Shining Stars. Ten Secrets to Becoming the Light of the World*. West Monroe: Howard Publishing.
- Sider, Ronald J. 1997e. *Die Jesus-Strategie. Bisher haben wir das Evangelium nur gepredigt, jetzt wird es Zeit, es auch zu leben!* Moers: Brendow.
- Sider, Ronald J. 1999. *Just Generosity. A New Vision for Overcoming Poverty in America*. Grand Rapids: Baker.
- Sider, Ronald J. 2001. Evangelicalism and the Mennonite Tradition, in Kraus, Norman (Hg.): *Evangelicalism and Anabaptism*. Eugene: Wipf & Stock, 149-168.
- Sider, Ronald J. 2003. The Rich Christian. Interview in *Christianity Today*, April 1997. www.christianitytoday.com 13. April 2003.
- SIMPLE LIFESTYLE 1980. An Evangelical Commitment to Simple Lifestyle. Erklärung der International Consultation on Simple Lifestyle in Hoddesdon 1980, in Padilla, René & Chris Sugden (Hg.): *Texts on Evangelical Social Ethics 1974-1983*. Nottingham: Grove Books 1985, 17-22.
- Sine, Tom 1987. Development. Its Secular Past und its Uncertain Future, in Samuel, Vinay & Chris Sugden (Hg.): *The Church in Response to Human Need*. Grand Rapids: Regnum & Eerdmans, 1-19.
- Sookhdeo, Patrick 1987. The Response of the Younger Churches to the Western Missionary Movement, in Sookhdeo, Patrick (Hg.): *New Frontiers in Mission*. Grand Rapids: Baker; Exeter: Paternoster, 16-24.

- Stadelmann, Helge 1986. Hermeneutische Erwägungen zur Heilsgeschichte, in Stadelmann, Helge (Hg.): *Glaube und Geschichte. Heilsgeschichte als Thema der Theologie*. Giessen: Brunnen; Wuppertal: Brockhaus, 32-87.
- STATEMENT OF CONCERNS. 1980. A Statement of Concerns on the Future of the Lausanne Committee for World Evangelization. Sondererklärung der radikalen Evangelikalen am Weltevangelisations-Kongress in Pattaya 1980, in Padilla, René (Hg.): *Texts on Evangelical Social Ethics 1974-1983*. Nottingham: Grove Books 1985, 22-25.
- Stauffer, Ethelbert 1959. *Die Botschaft Jesu damals und heute*. München & Bern: Francke.
- Steuernagel, Valdir 1988. *The Theology of Mission in its Relation to Social Responsibility Within the Lausanne Movement*. (Dissertation). Ann Arbor: UMI Dissertation Services.
- Steuernagel, Valdir 1990a. Die brennenden Fragen der Welt, in Marquardt, Horst & Ulrich Parzany (Hg.): *Evangelisation mit Leidenschaft. Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongress für Weltevangelisation in Manila*. Neukirchen-Vluyn: Ausaat, 149-151.
- Steuernagel, Valdir 1990b. Social Concern and Evangelization. Our Journey since Lausanne I, *Transformation 7:1* (Januar/März 1990), 12.
- Steuernagel, Valdir 2000. Learning from Escobar ... and beyond, in Taylor, William D. (Hg.): *Global Missiology for the 21st Century. The Iguassu Dialogue*. Grand Rapids: Baker, 123-132.
- Stoll, Claus-Dieter 1988. Partikularität und Universalität in der Ethik des Alten Testaments, in Burkhardt, Helmut (Hg.): *Begründung ethischer Normen. Bericht von der 5. Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) vom 9. bis 12. September 1987 in Tübingen*. Wuppertal: Brockhaus; Giessen: Brunnen, 67-79.
- Stott, John R.W. 1974. Die biblische Grundlage der Evangelisation, in Beyerhaus, Peter u.a. (Hg.): *Alle Welt soll sein Wort hören. Lausanner Kongress für Weltevangelisation*, Bd. 1. Stuttgart: Hänssler, 60-84.
- Stott, John R.W. 1975. *Christian Mission in the Modern World*. Downers Grove: InterVarsity.
- Stott, John R.W. 1977. Autorität und Kraft der Bibel, in Padilla, René (Hg.): *Zukunftsperspektiven. Evangelikale nehmen Stellung*. Wuppertal: Brockhaus, 31-45.
- Stott, John R.W. 1978. Theological Tension Points in Ecumenical-Evangelical Relationships, in Cassidy, Michael & Luc Verlinden (Hg.): *Facing the New Challenges. The Message of PACLA*. Kisumu: Evangel Publishing House, 244-251.
- Stott, John R.W. 1986. *The Cross of Christ*. Leicester: InterVarsity.
- Stott, John R.W. 1987a. *Christsein in den Brennpunkten unserer Zeit. Bd 1. ...in einer nicht-christlichen Gesellschaft*. Marburg an der Lahn: Francke.
- Stott, John R.W. 1987b. *Christsein in den Brennpunkten unserer Zeit. Bd 2. ...im globalen Bereich*. Marburg an der Lahn: Francke.
- Stott, John R.W. 1987c. *Christsein in den Brennpunkten unserer Zeit. Bd 3. ...im sozialen Bereich*. Marburg an der Lahn: Francke.

- Stott, John R.W. 1987d. *Christsein in den Brennpunkten unserer Zeit. Bd 4. ...im sexuellen Bereich*. Marburg an der Lahn: Francke.
- Stott, John R.W. 1990a. Erlöst durch Seine Gnade - Drei Bibelarbeiten zum Römerbrief, in Marquardt, Horst & Ulrich Parzany (Hg.): *Evangelisation mit Leidenschaft. Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongress für Weltevangelisation in Manila*. Neukirchen-Vluyn: Aussaat, 39-63.
- Stott, John R.W. 1990b. Christus und die Mission – Herausforderung der Gegenwart, in *Theologische Beiträge 21:3* (Juni 1990).
- Stott, John R.W. 1996. *Making Christ Known. Historic Mission Documents From the Lausanne Movement, 1974-1989*. Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster.
- Strahm, Rudolf H. 1992. *Warum sie so arm sind. Arbeitsbuch zur Entwicklung der Unterentwicklung in der Dritten Welt mit Schaubildern und Kommentaren*. Wuppertal: Peter Hammer.
- Stults, Donald Leroy 1989. *Developing an Asian Evangelical Theology*. Manila: OMF.
- Suchet das Wohl des Landes. Positionspapier. Was die Freikirchen von der Eidgenössischen Politik erwarten. Herausgegeben 2006 vom Verband evangelischer Freikirchen und Gemeinden in der Schweiz.
- Sugden, Chris 1975. *Social Gospel or No Gospel?* Nottingham: Grove Books.
- Sugden, Chris 1976. *A Different Dream. Non-Violence as Practical Politics*. Nottingham: Grove Books.
- Sugden, Chris 1983. *Radikale Nachfolge. Impulse zu einem zeichenhaften Leben*. Witten: Bundes-Verlag.
- Sugden, Chris 1990. Theological Developments since Lausanne I, in *Transformation 7:1* (Januar/März 1990), 9-12.
- Sugden Chris & Oliver Barclay 1990. *Kingdom and Creation in Social Ethics*. Nottingham: Grove Books.
- Sugden, Chris 1997. *Seeking the Asian Face of Jesus. The Practice and Theology of Christian Social Witness in Indonesia and India 1974-1996*. (Dissertation). Oxford: Regnum.
- Sugden, Chris 1999. *Fair Trade as Christian Mission*. Cambridge: Grove Books.
- Sugden, Chris 2000. *Gospel, Culture and Transformation*. Carlisle: Paternoster.
- Taylor, William D. 2000. From Iguassu to the Reflective Practitioners of the Global Family of Christ, in Taylor, William D. (Hg.): *Global Missiology for the 21st Century. The Iguassu Dialogue*. Grand Rapids: Baker.
- Teschner, Klaus 1989. Lausanne II. Bericht über Schwerpunkte, Schwachpunkte und Zielpunkte des 2. Kongresses für Welt-Evangelisation des Lausanner Komitees vom 11. bis 20. Juli 1989 in Manila/Philippinen, in *idea-Dokumentation* Nr. 22/1989, 2-21.
- THAILAND STATEMENT 1980. Erklärung des Weltevangelisations-Kongresses von Pattaya 1980. www.lausanne.org 6.7.2007.

- THE CHURCH – GOD’S AGENT FOR CHANGE 1983. *The Church – God’s Agent for Change. Papers from the Consultation on the Church in Response to Human Need held in Wheaton 1983*, Track I. Nicholls, Bruce J. (Hg.). Exeter: Paternoster 1987.
- THE CHURCH IN RESPONSE TO HUMAN NEED 1983. *The Church in Response to Human Need. Papers from the Consultation on the Church in Response to Human Need held in Wheaton 1983*, Track III. Samuel, Vinay & Chris Sugden (Hg.). Grand Rapids: Regnum & Eerdmans 1987.
- Tidball, Derek J. 1999. *Reizwort Evangelikal. Entwicklung einer Frömmigkeitsbewegung*. Stuttgart: Christliches Verlagshaus.
- Tinker, Melvin 2001. *Evangelical Concerns*. Geanies House: Christian Focus Publications.
- Tienou, Tite 1987. Evangelism and Social Transformation, in Samuel, Vinay & Chris Sugden (Hg.): *The Church in Response to Human Need*. Grand Rapids: Regnum & Eerdmans, 175-179.
- Tokar, Brian 2002. Monsanto. Ein Beispiel unternehmerischer Arroganz, in Mander, Jerry & Edward Goldsmith (Hg.): *Schwarzbuch Globalisierung. Eine fatale Entwicklung mit vielen Verlierern und wenigen Gewinnern*. München: Riemann, 142-162.
- Torrey, Reuben A. [1917] 1993. Preface, in Torrey R. A. & A. C. Dixon (Hg.): *The Fundamentals*. Bd. 1. Grand Rapids: Baker. (ohne Seitenangabe)
- TRANSFORMATION 1983. Transformation. The Church in Response to Human Need. The Wheaton Statement 1983, in Samuel, Vinay & Chris Sugden (Hg.): *The Church in Response to Human Need*. Grand Rapids: Regnum & Eerdmans 1987, 254-265.
- UMWANDLUNG LATEINAMERIKAS 1968. Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils (Auszug). Schlussdokument der zweiten Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopates Medellin 1968. Adveniat, Dokumente/Projekte Nr. 1-3, Essen, 13-15. Zitiert in Greinacher, Norbert (Hg.): *Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation*. Zürich, Einsiedeln & Köln: Benziger 1985, 24-27.
- Valentine, Foy 1974. Engagement - the Christian’s Agenda, in Sider, Ronald J. (Hg.): *The Chicago Declaration*. Carol Stream: Creation House, 57-77.
- VERKÜNDIGUNG UND SOZIALE VERANTWORTUNG 1982. *Verkündigung und soziale Verantwortung. Schlussdokument der Konferenz über Verkündigung und soziale Verantwortung, Grand Rapids 1982*. Klaus Bockmühl (Hg.). Giessen: Brunnen 1983.
- VISION 2004a. *A New Vision, A New Heart, A Renewed Call. Lausanne Occasional Papers from the 2004 Forum for World Evangelization hosted by the Lausanne Committee for World Evangelization Pattaya, Thailand*. Vol. 1. Claydon, David (Hg.). Pasadena: William Carey Library, 2005.
- VISION 2004b. *A New Vision, A New Heart, A Renewed Call. Lausanne Occasional Papers from the 2004 Forum for World Evangelization hosted by the Lausanne Committee for World Evangelization Pattaya, Thailand*. Vol. 2. Claydon, David (Hg.). Pasadena: William Carey Library, 2005.

- VISION 2004c. *A New Vision, A New Heart, A Renewed Call. Lausanne Occasional Papers from the 2004 Forum for World Evangelization hosted by the Lausanne Committee for World Evangelization Pattaya, Thailand*. Vol. 3. Claydon, David (Hg.). Pasadena: William Carey Library, 2005.
- Volf, Miroslav 1992. Arbeit, Geist und Schöpfung. Bemerkungen zu den Teilen A und B der Oxford-Erklärung, in Sautter, Hermann & Miroslav Volf (Hg.): *Gerechtigkeit, Geist und Schöpfung. Die Oxford-Erklärung zur Frage von Glaube und Wirtschaft*. Wuppertal & Zürich: Brockhaus.
- Vorländer, Wolfgang 1989. Zwei Lausanne-Bewegungen unter einem Dach? Aufgefangene Stimmen und eingefangene Beobachtungen während der Lausanne-II-Konferenz in Manila, in *idea-Dokumentation* Nr. 22/1989, 28-30.
- Vorländer, Wolfgang 1990. Gute Nachricht für die Armen. Einführung II, in Marquardt, Horst & Ulrich Parzany (Hg.): *Evangelisation mit Leidenschaft. Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongress für Weltevangelisation in Manila*. Neukirchen-Vluyn: Ausaat, 139-144.
- Wall, Robert W. 1987. Social Justice and Human Liberation, in Samuel, Vinay & Chris Sugden (Hg.): *The Church in Response to Human Need*. Grand Rapids: Regnum & Eerdmans, 109-127.
- Webber, Robert E. 2002. *The Younger Evangelicals. Facing the Challenges of the New World*. Grand Rapids: Baker.
- Wallis, Jim 1974. Reflections, in Sider, Ronald J. (Hg.): *The Chicago Declaration*. Carol Stream: Creation House, 140-142.
- Wallis, Jim. 1983. *Bekehrung zum Leben. Nachfolge im Atomzeitalter*. Moers: Brendow.
- Wallis, Jim. 1984. *Wiederbelebung. Meine Pilgerreise*. Moers: Brendow.
- Wallis, Jim 1987a. Witness for Peace. A Venture of Faith and Prayer, in Wallis, Jim (Hg.): *The Rise of Christian Conscience. The Emergence of a Dramatic Renewal Movement in the Church Today*. San Francisco: Harper & Row, 42-46.
- Wallis, Jim 1987b. Peace Pentecost. Moved by the Spirit, in Wallis, Jim (Hg.): *The Rise of Christian Conscience. The Emergence of a Dramatic Renewal Movement in the Church Today*. San Francisco: Harper & Row, 113-120.
- Wallis, Jim 1987c. Counting the Cost. A Sermon on Discipleship, in Wallis, Jim (Hg.): *The Rise of Christian Conscience. The Emergence of a Dramatic Renewal Movement in the Church Today*. San Francisco: Harper & Row, 147-153.
- Wallis, Jim 1987d. Idols Closer to Home. Christian Substitutes for Grace, in Wallis, Jim (Hg.): *The Rise of Christian Conscience. The Emergence of a Dramatic Renewal Movement in the Church Today*. San Francisco: Harper & Row, 188-196.
- Wallis, Jim 1987e. Living Hope. Remembering the Resurrection, in Wallis, Jim (Hg.): *The Rise of Christian Conscience. The Emergence of a Dramatic Renewal Movement in the Church Today*. San Francisco: Harper & Row, 285-287.
- Wallis, Jim 1989. Into the Crucible Fire. The Church Steps Forward in South Africa, in Wallis, Jim & Joyce Hollyday (Hg.): *Crucible Fire. The Church Confronts Apartheid*. Orbis: Maryknoll; Sojourners: Washington, 1-22.
- Wallis, Jim 1995. *Die Seele der Politik. Eine Vision zur spirituellen Erneuerung der Gesellschaft*. München: Claudius.

- Wallis, Jim 1996. *Who Speaks for God? An Alternative to the Religious Right – A New Politics of Compassion, Community, and Civility*. New York: Delacorte Press.
- Wallis, Jim 2000. *Faith Works. Lessons from the Life of an Activist Preacher*. New York: Random House.
- Wallis, Jim 2002a. The Sin of Enron, in *Sojourners magazine* 31:2 (März/April 2002), 7-8.
- Wallis, Jim 2002b. Fundamentalism and the World, in *Sojourners magazine* 31:2 (März/April 2002), 20-26.
- Wallis, Jim 2005. God's Politics. *Why the Right Gets it Wrong and the Left Doesn't Get it*. San Francisco: Harper Collins. (Deutsch: *Wer, wenn nicht wir. Streibare Visionen für eine gerechte Politik*. Moers: Brendow, 2007).
- Wenk, Matthias 2000. *Community-Forming Power. The Socio-Ethical Role of the Spirit in Luke-Acts*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Weth, Rudolf 1990. Gute Nachricht für die Armen. Einführung I, in Marquardt, Horst & Ulrich Parzany (Hg.): *Evangelisation mit Leidenschaft. Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongress für Weltevangelisation in Manila*. Neukirchen-Vluyn: Aussaat, 100-107.
- WHEATON CONSULTATION REPORT 1983. Wheaton Consultation Report 1983, Track II, in Sookhdeo, Patrick (Hg.): *New Frontiers in Mission. Papers from the Consultation on the Church in Response to Human Need held in Wheaton 1983*, Track II. Grand Rapids: Baker; Exeter: Paternoster 1987, 176-190.
- WHEATON DECLARATION 1966. Wheaton Declaration of the Congress on the Church's Worldwide Mission. www.wheaton.edu 3. Juli 2007.
- WILLOWBANK-REPORT 1978. Der Willowbank-Report. Bericht einer Konsultation über Evangelium und Kultur Willowbank 1978 der Lausanner Arbeitsgruppe für Theologie und Ausbildung, in Lausanne Committee for World Evangelization (Hg.): *Lausanne geht weiter*. Stuttgart: Hänssler, 1980.
- Windhorst, Christoph 1994. Täufer, in Burkhardt, Helmuth & Uwe Swarat (Hg.): *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, Bd. 3. Wuppertal & Zürich: Brockhaus, 1966-1968.
- Wolters, Albert M. 1996. *Creation Regained. A Biblical Basis for a Reformational World-view*. Carlisle: Paternoster. (Ursprünglich. Grand Rapids: Eerdmans, 1985).
- Wright, Christopher J. H. 1983. *Living as the People of God*. Leicester: InterVarsity.
- Wright, Christopher J. H. 1997. *God's People in God's Land. Family, Land and Property in the Old Testament*. Carlisle: Paternoster (Ursprünglich. Grand Rapids: Eerdmans, 1990).
- Wright, Christopher J. H. 1999. Theology and Ethics of the Land, in *Transformation 16:3* (Juli/September 1999), 81-86.
- Wright, Christopher J. H. 2006. *The Mission of God. Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Downers Grove: InterVarsity.
- Wright, Nigel 1996. *The Radical Evangelical. Seeking a Place to Stand*. London: SPCK.
- Yoder, John Howard 1974. The Biblical Mandate, in Sider, Ronald J. (Hg.): *The Chicago Declaration*. Carol Stream: Creation House, 88-116.

Yoder, John Howard 1981. *Die Politik Jesu - der Weg des Kreuzes*. Maxdorf: Agape.

Yoder, John Howard [1964] 2000. *Nachfolge Christi als Gestalt politischer Verantwortung*. 2., veränd. Aufl. Basel: Agape.