

EVANGELIKAL – RADIKAL – SOZIALKRITISCH. ZUR THEOLOGIE DER RADIKAL-
LEN EVANGELIKALEN. EINE KRITISCHE WÜRDIGUNG (THE THEOLOGY OF RA-
DICAL EVANGELICALISM)

by

ROLAND HARDMEIER

submitted in part fulfilment of the requirements for

the degree of

MASTER OF THEOLOGY

in the subject

MISSIOLOGY

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

SUPERVISOR: PROF J REIMER

MAY 2006

DEUTSCHE ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Dissertation erfasst die geschichtlichen und theologischen Grundlinien des radikalen Evangelikalismus und stellt ihn in den Kontext ähnlicher und ihn beeinflussender Theologien. Es wird aufgezeigt, dass der radikale Evangelikalismus eine evangelikale Grundkonzeption mit Elementen des Anabaptismus, des Social Gospel, der Befreiungstheologie und der Theologien im Umfeld des Ökumenischen Rates der Kirchen bereichert. Dabei wird deutlich, dass die radikale Theologie genuin evangelikal ist, die Einseitigkeiten der westlichen evangelikalen Theologie aber zu überwinden vermag. Besondere Aufmerksamkeit ist den Beiträgen radikaler Nord- und Lateinamerikaner gewidmet, da diese den radikalen Evangelikalismus wesentlich geprägt haben.

Ziel ist es, den radikalen Evangelikalismus darzustellen, kritisch zu würdigen und für die europäische evangelikale Szene fruchtbar zu machen. Der erste Teil nennt die Quellen, aus denen sich die radikale Theologie speist. Der zweite Teil zeichnet den geschichtlichen Werdegang des radikalen Evangelikalismus nach. Es wird nachgewiesen, dass der radikale Evangelikalismus in den dreissig Jahren seines Bestehens zu einem bestimmenden Faktor in der weltweiten evangelikalen Bewegung geworden ist. Der dritte Teil stellt die Grundzüge der radikalen Theologie mittels ausgewählter Themen dar. Er zeigt auf, dass die Radikalen die evangelikale Bewegung mit einer transformatorischen Missionstheorie konfrontiert haben, die relevant für die drängenden Probleme der Gegenwart ist. Der vierte Teil stellt die soziale Aktion des radikalen Evangelikalismus dar und zeigt auf, dass die energische Theologie der Radikalen im Grunde genommen zur Tat drängende Spiritualität ist. Der fünfte Teil hält die Ergebnisse der Untersuchung fest und zieht Folgerungen für die Praxis und das weitere theologische Arbeiten.

TITEL DER ARBEIT:

EVANGELIKAL – RADIKAL – SOZIALKRITISCH. ZUR THEOLOGIE DER
RADIKALEN EVANGELIKALEN. EINE KRITISCHE WÜRDIGUNG

Schlüsselbegriffe:

radikaler Evangelikalismus, Anabaptismus, Social Gospel, Befreiungstheologie, Ökumenischer Rat der Kirchen, kontextuelle Theologie, Transformation, Mission, soziale Aktion, strukturelle Veränderung, inkarnatorisch, holistisch, Ronald Sider

ENGLISH ABSTRACT

The present dissertation considers the historical and theological foundations of radical evangelicalism and puts it in the context of theologies which influenced it and are similar to it. It will be demonstrated that the evangelicals are enriched by radical evangelicalism – an evangelical basic concept with elements of anabaptism, the social gospel, liberation theology and the ecumenical theologies. Thus it will be demonstrated that radical theology is genuinely evangelical, yet is capable of overcoming the one-sidedness of western evangelical theology. Special attention is given to the contributions of radicals from North America as well as from Latin America since they are of considerable importance to radical evangelicalism.

The aim of the dissertation is to present radical evangelicalism, to critically evaluate it, and to make it profitable to the European evangelical scene. The first section names the sources from which radical theology flowed. The second section reviews the historical development of radical evangelicalism. It will be demonstrated that, in the thirty years of its existence, radical evangelicalism has become a significant factor within the worldwide evangelical movement. The third section presents the fundamental characteristics of radical theology within a selection of themes. It demonstrates that the radicals have confronted the evangelical movement with a transforming theory of mission, which shows itself to be relevant for today's pressing problems. The fourth section describes the social action of radical evangelicalism and demonstrates that the energetic theology of the radicals is in fact based on a compelling spirituality. The fifth section records the results of the investigation and presents conclusions for praxis and further theological study.

Title of thesis:

THE THEOLOGY OF RADICAL EVANGELICALISM

Key terms:

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

INHALTSVERZEICHNIS

1 EINFÜHRUNG.....	2
1.1 Ziel und Aufbau der Arbeit.....	2
1.1.1 Begründung.....	3
1.1.2 Gliederung.....	4
1.2 Hauptquellen der radikalen Theologie.....	5
1.2.1 Der Anabaptismus.....	5
1.2.2 Der frühe Evangelikalismus.....	6
1.2.3 Die Theologie des Social Gospel.....	8
1.2.4 Die Theologie der Befreiung.....	9
1.2.5 Die Theologien im Umfeld des ÖRK.....	9
2 DER GESCHICHTLICHE UND THEOLOGISCHE WERDEGANG DES RADIKALEN EVANGELIKALISMUS	11
2.1 Die Geburtsstunde der radikalen Evangelikalen in Lausanne 1974.....	11
2.1.1 Wheaton und Berlin 1966 und die Folgen.....	11
2.1.2 Der Lausanner Kongress 1974.....	13
2.1.3 Der Aufbruch der radikalen Evangelikalen nach Lausanne.....	16
2.2 Die Konfrontation mit der Gemeindegrowthsbewegung in Pattaya 1980.....	18
2.2.1 Die Sondererklärung der radikalen Evangelikalen.....	19
2.2.2 Die Zerrissenheit der Evangelikalen nach Pattaya.....	21
2.3 Der Versuch des Brückenschlags in Grand Rapids 1982.....	22
2.4 Die Einführung des Transformationskonzepts in Wheaton 1983.....	23
2.4.1 Das Ergebnis der Teilkonsultationen.....	24
2.4.2 Der Beitrag der radikalen Evangelikalen in Wheaton.....	26
2.4.3 Das holistische Missionsverständnis.....	26
2.5 Die Durchsetzung des inkarnatorischen Missionskonzepts in Manila 1989.....	28
2.5.1 Die aktive Rolle der radikalen Evangelikalen.....	28
2.5.2 Der Social Concern Track.....	30
2.5.3 Das Manila Manifest.....	30
2.5.4 Zwiespalt und Vielfalt.....	32
2.6 Die Konsolidierung der holistischen Mission zwischen Lausanne II und Pattaya II... 33	33
2.6.1 Die Oxford Konferenz.....	34
2.6.2 Die Iguassu Konsultation und die 11. Generalversammlung der WEA.....	35
2.6.3 Das Micah Network.....	36
2.7 Die Umsetzung des Transformationskonzepts in Pattaya 2004.....	37

2.7.1	<i>Die Holistic Mission Issue Group</i>	38
2.7.2	<i>Der Einfluss der radikalen Evangelikalen seit Lausanne 1974</i>	40
2.8	Zusammenfassung	41
3	THEOLOGISCHE GRUNDLAGENKLÄRUNG DES RADIKALEN EVANGELIKALISMUS	42
3.1	Bibel und Hermeneutik	42
3.1.1	<i>Der „paradigmatische“ Ansatz</i>	43
3.1.2	<i>Der kontextuelle Ansatz</i>	45
3.1.3	<i>Vergleich mit der Befreiungstheologie</i>	47
3.1.4	<i>Vergleich mit Peter Beyerhaus' Kritik an der kontextuellen Hermeneutik</i>	48
3.2	Reich Gottes und Eschatologie.....	52
3.2.1	<i>Das Reich-Gottes-Verständnis der radikalen Evangelikalen</i>	53
3.2.2	<i>Die Kritik am Reich-Gottes-Verständnis der radikalen Evangelikalen</i>	55
3.2.3	<i>Die optimistische Eschatologie der radikalen Evangelikalen</i>	57
3.2.4	<i>Klärungsbedarf</i>	61
3.3	Heil und Bekehrung.....	63
3.3.1	<i>Verschiedene Dimensionen des Heils</i>	63
3.3.2	<i>Vergleich mit anderen Heilsbegriffen</i>	69
3.3.3	<i>Der Sündenbegriff</i>	72
3.3.4	<i>Die Bekehrung</i>	76
3.3.5	<i>Kritik und Würdigung</i>	80
3.4	Mission und Evangelisation	82
3.4.1	<i>Inkarnatorische Mission</i>	82
3.4.2	<i>Kritik am inkarnatorischen Missionsverständnis</i>	85
3.4.3	<i>Holistische Mission</i>	87
3.4.4	<i>Kritik und Würdigung</i>	92
3.5	Zusammenfassung	95
4	„ZUR TAT DRÄNGENDE SPIRITUALITÄT“: DIE SOZIALE AKTION DES RADIKALEN EVANGELIKALISMUS	97
4.1	Modelle der sozialen Aktion	97
4.1.1	<i>Evangelikale Vielfalt</i>	97
4.1.2	<i>Ronald Siders Modell der „untrennbaren Partnerschaft“</i>	100
4.2	Radikale Jüngerschaft und soziale Aktion	103
4.2.1	<i>Jesus, der Sieger</i>	104
4.2.2	<i>Jesus, der Lehrer</i>	105
4.2.3	<i>Jesus, der Prophet</i>	107
4.3	Themen der sozialen Aktion	109

4.3.1	<i>Armut und Reichtum</i>	109
4.3.2	<i>Strukturelle Ungerechtigkeit</i>	112
4.4	Kennzeichen der radikalen Spiritualität.....	115
4.4.1	<i>Radikale Spiritualität ist christuszentrisch</i>	115
4.4.2	<i>Radikale Spiritualität ist holistisch</i>	116
4.4.3	<i>Radikale Spiritualität ist handlungsorientiert</i>	116
4.4.4	<i>Radikale Spiritualität ist fordernd</i>	117
5	ERGEBNIS	118
5.1	Die Wesensart radikaler Theologie	118
5.2	Der Einfluss auf die evangelikale Bewegung	119
5.3	Die Begründung sozial-politischen Engagements.....	119
5.4	Klärungsbedarf	120
5.5	Handlungsbedarf.....	121
	BIBLIOGRAPHIE	123

ABKÜRZUNGEN

CRESR Report	Consultation on the Relationship of Evangelism and Social Responsibility
EATWOT	Ecumenical Association of Third World Theologians
HV	Hoddesdon-Verpflichtung
INFEMIT	International Fellowship of Evangelical Missions Theologians
LCWE	Lausanne Committee for World Evangelization
LKWE	Lausanner Komitee für Weltevangelisation
LV	Lausanner Verpflichtung
MM	Manila Manifest
ÖRK	Ökumenischer Rat der Kirchen
RE	Radikale Evangelikale
TF	Transformation: The Church in Response to Human Need
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

Die radikalen Evangelikalen (=RE) sind aus der weltweiten evangelikalen Bewegung nicht mehr wegzudenken. Die RE sind insofern evangelikal¹, als sie mit der weltweiten evangelikalen Bewegung den Glauben an die Bibel als Wort Gottes teilen. Sie sind in dem Sinn radikal², als sie nach einer kompromisslosen Umsetzung des Evangeliums nicht nur im Leben des einzelnen, sondern auch auf gesellschaftlicher und politischer Ebene streben. Und sie sind insofern sozialkritisch, als sie in Kontinuität mit den alttestamentlichen Propheten und dem Dienst Christi, die bestehenden sozialen Verhältnisse biblischer Kritik unterwerfen.

Der radikale Evangelikalismus ist ein weltweites Phänomen. Diese Arbeit wurde unter besonderer Berücksichtigung des nord- und lateinamerikanischen Beitrags zum radikalen Evangelikalismus geschrieben. Dieses Vorgehen begründet sich darin, dass seit dem Entstehen der RE als Gruppe mit eigenem theologischem Profil sich hauptsächlich Nord- und Lateinamerikaner zu Wort gemeldet und den radikalen Evangelikalismus geprägt haben. Der Einbezug europäischer, asiatischer und afrikanischer Beiträge erfolgt punktuell.³

1.1 Ziel und Aufbau der Arbeit

Die vorliegende Dissertation stellt den Versuch dar, die geschichtlichen und theologischen Grundlinien des radikalen Evangelikalismus zu erfassen, kritisch zu würdigen und für die westeuropäische Situation fruchtbar zu machen. Es wird in der Hauptsache darum gehen, die RE als Teil der weltweiten

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 Weltevangalisation 1974 allgemein als Bezeichnung für die Evangelikalen durchgesetzt, die sich zum sozial-politischen Engagement bekennen.

³ Zur afrikanischen evangelikalen Theologie siehe Kapteina 2001 und Dyrness 1990:35-70; zur asiatischen evangelikalen Theologie siehe Dyrness 1990:121-162 und Stults 1989.

evangelikalen Bewegung darzustellen. Aber auch der Bezug zum Anabaptismus, zum Social Gospel, zu den Theologien im Umfeld des ökumenischen Rates der Kirchen (=ÖRK) und zur Befreiungstheologie darf nicht fehlen.

1.1.1 Begründung

Ich erachte es als eine dringende Notwendigkeit, durch die theologische Aufarbeitung des radikalen Evangelikalismus, eine wichtige Lücke in der evangelikalen Theologie europäischen Zuschnitts⁴ 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.

Zweitens 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. Die theologischen Ansätze aus der Zwei-Drittel-Welt sind spätestens seit dem Internationalen Weltkongress für Evangelisation in Manila 1989 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 wichtiges Bindeglied zwischen den evangelikalen Theologien der Zwei-Drittel-Welt und der europäischen evangelikalen Theologie.

Drittens erheben die RE den Anspruch, biblische Antworten auf die drängenden gesellschaftlichen Fragen unserer globalisierten Welt zu geben, welche eine theologische Grundlage für eine auf Transformation⁵ ausgerichtete Handlungsweise bilden. Der radikale Ansatz 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 ist die Theologie der RE im deutschen Sprachraum unter Theologen und Pastoren kaum und an der Gemeindebasis völlig unbekannt. Die vorliegende Dissertation will einen Beitrag leisten, um

⁴ 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 wie sowie das damit verbundene Missionsverständnis auch als „herkömmlich“ bzw. „klassisch“ bezeichnen, da diese Begriffe allgemein verwendet werden.

⁵ Der Begriff „Transformation“ bzw. „transformatorisch“ wird zur Bezeichnung eines Missionsverständnisses benutzt, das auf die Umwandlung der Welt einschliesslich ihrer Strukturen abzielt.

diesem Mangel abzuhelpen und ist deshalb mit dem Ziel geschrieben worden, die Grundlinien radikalen Denkens und seine Verknüpfung mit anderen theologischen Ansätzen aufzuzeigen.

1.1.2 Gliederung

Diese Dissertation 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.

Der zweite Teil befasst sich mit dem geschichtlichen und theologischen Werdegang der RE. Dabei soll deutlich werden, dass keine Theologie in einem geschlossenen Raum stattfindet. So gründet die Theologie der RE unter anderem auf der befreiungstheologischen Prämisse, dass Theologie ein zweiter Akt ist, der auf die Praxis folgt. Der radikale Evangelikalismus kann nur verstanden werden, wenn man bedenkt, welche Einflüsse ihn ausmachen und durch welche sozialen und theologischen Fragen er sich bildete. Um den radikalen Evangelikalismus geschichtlich und theologisch zu erfassen, eignet sich der Blick in die neuere evangelikale Missionsgeschichte. Deshalb werden im zweiten Teil anhand der evangelikalen Missionskonferenzen von Wheaton 1966 bis Pattaya 2004 die theologischen Hauptanliegen des radikalen Evangelikalismus und sein Einfluss auf die evangelikale Bewegung nachgezeichnet.

Der dritte Teil besteht in einer theologischen Grundlagenklärung des radikalen Evangelikalismus. Das Bibel-, Reich-Gottes-, Heils- und Missionsverständnis der RE wird dargestellt und kritisch gewürdigt. Da es vom Umfang dieser Arbeit her nicht möglich ist, Alternativen zu einzelnen radikalen Standpunkten anzuführen oder ihre Richtigkeit zu verifizieren, schliesse ich die Kapitel dieses Teils jeweils mit einer Reihe von Beobachtungen und Fragen, die anzeigen, an welchen Punkten in Zukunft vermehrt gearbeitet werden müsste. Die Ausführungen dieses Teils bilden die Grundlage für die soziale Aktion⁶ der RE, die im vierten Teil näher untersucht wird.

Der vierte Teil untersucht die radikale Spiritualität. Dabei wird deutlich werden, dass die soziale Aktion des radikalen Evangelikalismus nichts anderes ist als Spiritualität in Aktion. Die Grundzüge der sozialen Aktion der RE wird dargelegt und exemplarisch aufgezeigt, wie sich radikales Denken in der Praxis auswirkt.

Der fünfte Teil hält das Ergebnis der Untersuchung fest und versucht thesenhaft Folgerungen für die europäische evangelikale Theologie zu formulieren.

⁶ 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

Seit Mitte der 1970er Jahre ist der radikale Evangelikalismus zu einem breiten Strom geworden, der das Gesicht der evangelikalen Bewegung entscheidend verändert hat. Dieser Strom nährt sich aus den folgenden fünf Hauptquellen (vgl. Schnabel 1993:28-30):

1.2.1 Der Anabaptismus

Erstens wurzelt der radikale Evangelikalismus im Anabaptismus.⁷ Im Zentrum beider theologischer Ansätze steht die radikale Nachfolge Christi. Ronald 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.⁸ Yoders 1972 erschienenes Buch *The Politics of Jesus*⁹ gilt als eines der einflussreichsten christlichen Bücher des 20. Jahrhunderts und beeindruckte namentlich die RE. Einer der ersten RE, der sich positiv auf Yoder bezog, war Samuel Escobar (1974a:415). Yoder entwickelt 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). Yoder ruft die Kirche dazu auf, die Kirche zu sein und durch den Verzicht auf Gewalt, Zeugnis für Gott abzulegen. Der Brückenschlag vom Anabaptismus zum radikalen Evangelikalismus erfolgte 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 (Sider 1979:157-158). Besonderen Einfluss auf die RE hatten Yoders Ausführungen über das alttestamentliche Gesetz des Jubeljahres (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 Schuldner, deren Zahlungsunfähigkeit sie zur Sklaverei erniedrigt hatte, hätte lösen können“ (:67). Diese Position wurde von den RE aufgenommen

⁷ Einer der Zweige der so genannten „radikalen Reformation“, deren Vertretern 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.

⁸ Zur Theologie und zum Einfluss Yoders siehe den Symposiumsband von Jecker (Hg.) 2001.

⁹ Deutsch 1981: Die Politik Jesu – der Weg des Kreuzes.

und stellt ein starkes Argument für den Einsatz zur Veränderungen 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 der Kontinuität mit dem sozialetischen Erbe der frühen evangelikalen Bewegung. In diese Zeit fällt, zusammen mit grossen evangelistischen Bemühungen, eine intensive soziale Betätigung der Evangelikalen (Tidball 1999:261-267).¹⁰ Evangelisation und soziale Aktion gingen Hand in Hand. So sind nicht nur die Entstehung von zahlreichen sozialen und diakonischen Einrichtungen, sondern auch die Abschaffung der Sklaverei in England eine Frucht jenes Bemühens. In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts zerbrach mit dem Aufkommen des 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 breit machte. Die pessimistische Weltsicht wurde durch das Aufkommen des Dispensationalismus verstärkt, welcher lehrt, dass die Gemeinde eine himmlische Berufung hat und nicht zur Veränderung der Welt gerufen ist. Ein weiterer Grund 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. 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.¹¹ Die persönliche, innere Heiligkeit wurde zugunsten der sozialen Dimension in den Mittelpunkt des Gott gefälligen Lebens gerückt.¹²

¹⁰ Zur sozialen Tätigkeit von John Wesley siehe Lean 1969 und Berneburg 1997:27-28. Zu William Wilberforce siehe Lean 1974 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.

¹¹ Zur Geschichte der Heiligungsbewegung siehe Holthaus 2005. Zur Darlegung des Keswick-Standpunkts, der prägend für die Heiligungsbewegung wurde, siehe McQuilkin 1987:149-183.

¹² 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*, einer einflussreichen Sammlung von Aufsätzen aus

Wie in Teil 2 gezeigt wird, 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 spätere 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 1947 erschienenes Buch *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism* wirkte wie ein Fanfarenstoss (Tidball 1999:274). Henrys Wirkung zeigt sich darin, dass in den 1960er Jahren eine Reihe evangelikaler Aufsätze zu sozialetischen Themen entstanden, die darauf schliessen liessen, dass das soziale Gewissen der Evangelikalen wiedererwacht war (:274). Aber erst den RE gelang es mit dem Lausanner Kongress für Weltevangelisation 1974, die soziale Verantwortung zu einem unüberhörbaren Anliegen in der evangelikalen Bewegung zu machen. 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.

In Tidballs Urteil, dem zweifellos zugestimmt werden kann, gelang es den Evangelikalen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, teilweise an ihr sozialetisches 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 Vorgän-

Sicht des klassischen Evangelikalismus am Anfang des 20. Jahrhunderts, die zum Ziel hatte, den Glauben gegen die Einflüsse des Sozialismus, Darwinismus und der Bibelkritik zu verteidigen. Im besagten Artikel arbeitet Erdmans 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 Prophegien erneut zu interpretieren. Erdmans wendet sich jedoch gegen die Vorstellung, dass die Kirche das Reich Gottes auf Erden bauen könne.

ger hinaus, da Letztere ein engeres Reich-Gottes-Verständnis gehabt und der Evangelisation Priorität über der sozialen Aktion eingeräumt hätten (Tinker 2001:147-157).¹³

1.2.3 Die Theologie des Social Gospel

Eine dritte Quelle radikaler Frömmigkeit ist die Theologie des Social Gospel. Die Social-Gospel-Theologie entstand in den 1870er Jahren in den Vereinigten Staaten und hatte in Walter Rauschenbusch (1861-1918) ihren einflussreichsten theologischen Vertreter. Sein 1917 erschienenes Buch *A Theology for the Social Gospel* wurde zum Hauptwerk der Social-Gospel-Theologie, in welcher es um eine Verchristlichung der sozialen Ordnung geht. Das Evangelium wird 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. Mit der Theologie des Social Gospel teilen die RE das Anliegen, das Evangelium nicht einseitig als geistliches Geschehen zu verstehen. Im Vorwort zu seinem Buch *Denn sie tun nicht, was sie wissen* (1995)¹⁴ hält der radikale mennonitische Theologe Ronald Sider fest, dass das Social Gospel eine notwendige Korrektur von einem zu individualistisch verstandenen Evangelium brachte (2001:9): „In significant 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 die gesamte Theologie der RE (:9-10): „To transcend that division, we need a full-blown biblical theology that affirms both personal and social sin, both personal conversion and structural change, both evangelism and social action, both personal and social salvation, both Jesus as moral example and Jesus as vicarious substitute, both orthodox theology and ethical obedience.“

¹³ Inwiefern die von den RE ausgelöste soziale Aktion eine Wiederaufnahme des sozialen Erbes des frühen Evangelikalismus darstellt, ist meines Wissens noch nicht 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 (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.

¹⁴ 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).

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 gesellschaftl. Zwängen leben, von denen sie befreit werden müssten, und dass die bibl. Botschaft ihnen Befreiung zuspricht und sie dadurch befähigt, ihre Freiheit zu erringen“ (Schlichting 1992:196). Der Einfluss der Befreiungstheologie auf das radikale Denken ist unbestritten. Insbesondere Orlando Costas (1942-1987) setzte sich ausführlich mit der Befreiungstheologie auseinander, in der er positive und negative Aspekte erblickte. In seinem Werk *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 and mighty; it is time that it be done from the side of the weak and 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 erblickt in der Befreiungstheologie drei Herausforderungen für die evangelikale Bewegung (:131): Die Befreiungstheologie 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 Kirche, indem sie ihre ethische Impotenz in einer ungerechten Welt offen zu Tage treten lässt. Costas möchte die evangelikale Theologie durch den Einbezug befreiungstheologischer Standpunkte erneuern, steht diesen aber nicht unkritisch gegenüber (:128-130). Von den Befreiungstheologen haben die RE besonders gelernt, die kontextuelle Hermeneutik zu schätzen, 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, nach denen Heil in politischer und gesellschaftlicher Befreiung besteht. In der Theologie des ÖRK verschmelzen Elemente des Social Gospel, der Befreiungstheologie und der politischen Theologie. Einige Schwerpunkte radikalen Denkens gehen auf den direkten Einfluss ökumenischer Theologien zurück, so etwa die kontextuelle Hermeneutik. RE versuchen, die Stärken der ökumenischen Theologie in die evangelikale Missionstheorie einzubringen, gleichzeitig halten sie an der evangelikalen Grundposition fest, wonach die Bibel Gottes inspiriertes Wort ist und das Heil einzig in Christus gefunden werden kann. Als repräsentatives Werk für diese Art missiologischen Denkens kann Orlando Costas Werk *Liberating News: A Theology of Contextual Evangelization* (1989) gelten. Costas (1989:8) geht davon aus, dass christliche Theologie ihrem Wesen nach kontextuell ist. Die christliche Theologie nähre sich aus drei Quellen: Zuerst aus der Schrift, welche die Hauptquelle ist. Costas hält an der Inspiration der Schrift fest (: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 diesem Standpunkt aus entwickelt Costas seine kontextuelle Theologie einerseits vom Alten Testament aus. Aus ihm leitet er die Überzeugung ab, dass das Heil eine diesseitige Komponente hat und politische Befreiung einschliessen kann (:33ff). Vom Neuen Testament aus, insbesondere dem Markusevangelium, begründet Costas im Weiteren, dass Theologie von der Peripherie aus gemacht werden muss (:49ff).

Zwischen den sozialpolitisch orientierten Theologien im ÖRK und der Theologie der RE bestehen einige Parallelen. Als verbindendes Element kann das Reich Gottes gesehen werden. RE möchten das Reich Gottes, anders als in der klassisch evangelikalen Position, nicht auf die bekennende Gemeinde 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).

Es kann festgehalten werden, dass der radikale Evangelikalismus eine evangelikale Grundkonzeption durch Aspekte verschiedener theologischer Ansätze erweitert und dadurch versucht, eine Theologie zu formulieren, welche den Graben zwischen Evangelisation und sozialer Aktion überbrückt.¹⁵

¹⁵ 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 DER GESCHICHTLICHE UND THEOLOGISCHE WERDEGANG DES RADIKALEN EVANGELIKALISMUS

Keine Theologie entsteht in einem geschichtlichen Vakuum, und ohne ihren geschichtlichen Werdegang kann keine Theologie verstanden werden. Das gilt auch für die Theologie der RE. Die heute innerhalb der evangelikalen Bewegung als radikale Position bekannte Auffassung von Mission und Jüngerschaft 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, die RE unter Berücksichtigung ihrer 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 der RE einschliesslich ihrer Einordnung in die evangelikale Bewegung am Besten aufzeigen.¹⁶

2.1 Die Geburtsstunde der radikalen Evangelikalen in Lausanne 1974

Zwischen den Missionskongressen in Wheaton 1966 und Lausanne 1974 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.

2.1.1 Wheaton und Berlin 1966 und die Folgen

An den Missionskongressen von Wheaton und Berlin 1966 begann die evangelikale Bewegung sich erneut mit sozialen Fragen zu beschäftigen. 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 (Berneburg 1997:54-55). Allerdings begann sich, nicht zuletzt durch den Einfluss evangelikaler Theologen aus der Zwei-Drittel-Welt, eine neue Einstellung zur sozialen Verantwortung bemerkbar zu machen (Padilla 1985:5). In Wheaton wurde ein bescheidener

¹⁶ Über das Verhältnis zwischen Evangelisation und sozialer Aktion innerhalb der evangelikalen Bewegung ist von Erhard Berneburg mit seiner Tübinger Dissertation *Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie* (1997) ausführlich gearbeitet worden. Da die Theologie der RE sich wesentlich im Spannungsverhältnis zwischen Verkündigung und sozialer Aktion abspielt, werde ich mich öfters kritisch auf Berneburg beziehen, mich aber vor allem darum bemühen, die RE selbst zu Wort kommen zu lassen.

Anfang gemacht, doch „eine theologische Integration der sozialen Verpflichtung in den Missionsauftrag war in Wheaton noch nicht in Sicht“ (Berneburg 1997:56). In Berlin 1966 beschäftigte man sich hauptsächlich mit dem Evangelisationsauftrag. Billy Graham bekannte sich zur Priorität der Evangelisation gegenüber der sozialen Verantwortung (:57-58), was angesichts seiner prominenten Stellung in der evangelikalen Bewegung Signalwirkung hatte. 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 der sozialen Aufgabe 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.

Nach Wheaton und Berlin begann man auf verschiedenen evangelikalen Kongressen die soziale Dimension der Evangelisation wieder zu entdecken (Escobar 1974:389). Einer der wegweisenden Kongresse war der „Latin American Congress on Evangelism“ in Bogota 1969. Samuel Escobar rief die Evangelikalen dazu auf, die soziale Verantwortung ernst zu nehmen (Johnston 1984:251). Der Mensch werde zwar nicht in der Lage sein, 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“ (:251). Der Kongress in Bogota führte zur Entstehung der „Fraternidad Teologica Latinoamericana“ zu deren Gründungsmitgliedern 1970 unter anderem René Padilla, Orlando Costas und Samuel Escobar gehörten. Damit hatten sich die Vertreter eines evangelikalen, 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 diesbezüglich wichtiges Treffen war der „Thanksgiving Workshop on Evangelicals and Social Concern“ in Chicago 1973, der vom Nordamerikaner 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 Neuartiges in der evangelikalen Bewegung, „noch nie war der Ruf nach sozialem Engagement in so scharfen Worten laut geworden“ (Berneburg 1997:69). Zu den Erstunterzeichnern gehörten RE wie Ronald Sider, Samuel Escobar, Richard Mouw und Jim Wallis. Das Dokument fand breite Zustimmung bei Evangelikalen wie Carl F. Henry und Billy Graham. Die RE zeigten sich erfreut darüber, dass die Botschaft der radikalen Jüngerschaft gehört wurde (Wallis 1974:141) und sahen den Tag kommen, an dem die Evangelikalen die Dichotomie

zwischen Evangelisation und sozialer Verantwortung überwinden würden (Sider 1974:12-13). Im Urteil Padillas war die Chicago Declaration ein Meilenstein (1985:8).¹⁷

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.

2.1.2 Der Lausanner Kongress 1974

Der internationale Kongress für Weltevangelisation in Lausanne 1974 kann als Geburtsstunde der RE angesehen werden. 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 gelingt, das Verhältnis zwischen Evangelisation und sozialer Aktion zu klären (Graham 1974:55). 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 misst der Erklärung entscheidende Bedeutung in der Formulierung der evangelikalischen Missionstheologie zu (1985:11): „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.“

Aus der Radical Discipleship Group formierten sich in der Folge Vertreter aus verschiedenen Kontinenten und Denominationen zu den „radikalen Evangelikalen“.¹⁸ Der Begriff „radikal“ ist insofern zutreffend als es ihren Vertretern um radikale Jüngerschaft geht (Longmead 2004:105). Der Begriff „radikal“ hat sich durchgesetzt, da die Radikalen die Sondererklärung mit „Theology and Implications

¹⁷ Vgl. die Bekräftigung der Deklaration durch die neuerliche Erklärung „Chicago Declaration II: A Call for Evangelical Renewal“, Chicago 1993.

¹⁸ Beyerhaus (1975:307-308) unterschied in Lausanne mindestens sechs Gruppen innerhalb der Evangelikalen: Die „neuen“ Evangelikalen zu denen Billy Graham gehört, die „separatistischen Fundamentalisten“, die der Ökumene kritisch gegenüber stehenden „bekenhenden“ Evangelikalen, die „Pfingstler und Charismatiker“, die „ökumenischen“ Evangelikalen, welche dem ÖRK offen gegenüber stehen und die „radikalen“ Evangelikalen, die sich zum sozialpolitischen Engagement bekennen.

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).

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. An diesem Punkt konnten sich die RE weder in Lausanne noch in einem der folgenden Kongresse durchsetzen. 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 gleichem 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 der LV löste verschiedene Reaktionen aus. 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. Die RE zeigten sich mit der Aufnahme der sozialen Verantwortung in die LV zufrieden, obschon 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 evangelikalen 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 Aufgaben in den Missionsauftrag durchgemacht. 1975 schrieb er, dass er in Wheaton sich noch zu denen gezählt hatte, die den Missionsauftrag ausschliesslich als Verkündigung verstanden. 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 (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 teilweise 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 ausgeschieden“ 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 theologisch zu klären. Es war nach Lausanne nicht mehr möglich, der sozialen Aktion eine zweitrangige Bedeutung zuzumessen. Es ist das Verdienst der RE, zu dieser theologischen Neuorientierung beigetragen zu haben.

Lausanne war die Geburtsstunde der RE. Sie konnten sich während des Kongresses und als dessen Folge als klar erkennbare Gruppe mit eigenem 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,¹⁹ wird der Lausanner Kongress von den RE ausnahmslos positiv hervorgehoben. Gill (1977:88-89) ist der Ansicht, 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 mit der LV „sich die evangelikale Bewegung gegen ein verkürztes

¹⁹ 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 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.“

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 evangelikalen Missionkongresse zeigen sollten. Costas (1977:138) sieht in Lausanne den Anbruch eines neuen Missionszeitalters. Er stellt mit Rückblick auf Lausanne fest, „dass ‚die beherrschende Stellung westlicher Missionen‘ zusehends schwindet“. Diese Äusserung ist zweifellos zutreffend. Sie ist für die RE insofern bedeutsam, als mit der zahlenmässigen Erstarkung der Evangelikalen in der Zwei-Drittel-Welt vermehrt radikale Elemente in die evangelikale Missions-theorie aufgenommen werden, vertreten doch viele evangelikale Theologen aus der Zwei-Drittel-Welt radikale Positionen. Samuel und Sugden (1986:190) sehen in der LV eine Wasserscheide was die Frage der sozialen Verantwortung betrifft. Und Escobar (2000b:105) stellt immerhin 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 den Bible.“

2.1.3 Der Aufbruch der radikalen Evangelikalen nach Lausanne

Lausanne bleibt bis in die Gegenwart das historische Rückgrat des radikalen Evangelikalismus. Lausanne beflügelte die RE. Sie entwickelten im dem auf Lausanne folgenden Jahrzehnt eine reiche literarische Tätigkeit. Zudem spielten sie in einer Reihe evangelikaler Konferenzen zwischen Lausanne 1974 und Pattaya 1980 eine führende Rolle.

Das erweiterte Missionsverständnis von Lausanne fand ihr grösstes Echo unter den Evangelikalen der Zwei-Drittel-Welt. Auf dem zweiten lateinamerikanischen Kongress über Evangelisation (CLADE II) in Lima 1979 versammelten sich 260 lateinamerikanische Evangelikale, um über die evangelistische Aufgabe in ihrem eigenen Kontext nachzudenken (Padilla und Sugden 1985:15). In dem als „Lima Letter“ bekannt gewordenen Brief an die Gemeinden wurde die LV mit ausdrücklichen Worten bestätigt. 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). Der Lima Letter enthält marginale Gemeinsamkeiten mit den Verlautbarungen der zweiten General-konferenz des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellin 1969. Die befreiungstheologisch gesinnten 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 (Greina-cher 1985:26) – in Lima wurde der Hoffnung Ausdruck verliehen, dass Gott sein Volk so segnen könne, 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 ander-

seits sind Ausdruck des erstarkten theologischen Selbstbewusstseins Lateinamerikas im ausgehenden 20. Jahrhundert.

Das wachsende Interesse der Evangelikalen in der Zwei-Drittel-Welt an sozialen Fragen spiegelt sich auch in der „All India Conference on Evangelical Social Action“ in Madras 1979 wider, zu der indische Evangelikale gerufen waren. In der „Madras Declaration of Evangelical Social Action India“ verpflichteten sich die Teilnehmer, für die Einhaltung der Menschenrechte einzutreten und ungerechte Strukturen zu bekämpfen (Sugden 1983:147-151).

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 1980 sollte ein starker und innerhalb der evangelikalen Bewegung nicht widerspruchlos hingegnommener Vorstoss der RE werden. Unmittelbar vor der Konferenz trat am gleichen Ort die Arbeitsgruppe „Ethik und Gesellschaft“ der World Evangelical Alliance²⁰ (=WEA) unter der Leitung von Ronald Sider zur „Consultation on the Theology of Development“ zusammen. Die Hoddesdon-Konferenz 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 dienen könne (1982:42-53). 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. Die HV befasst sich mit Themen wie Verwalterschaft, Reichtum und Armut, Entwicklung und einfachem Lebensstil. Darüber hinaus enthält sie überraschende Statements zu Themen wie Umwelterstörung, 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 sozialetischen Implikationen des Missionsauftrags aus radikaler Perspektive. Die HV geht weit über das Thema des einfachen Lebensstils hinaus und liest sich stellenweise wie ein Mani-

²⁰ Damals noch World Evangelical Fellowship

fest radikaler evangelikaler Theologie.²¹ 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), 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 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 Armut, deren Ursachen und Überwindung, und versucht, eine biblische Perspektive für den Umgang mit den modernen sozialemischen Problemen aufzuzeigen. 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), welches sich unter anderem darin zeigt, dass er dafür eintritt, die Bibel durch die Augen der Armen zu lesen (:241). Weitere Werke aus radikaler Feder im Jahrzehnt nach Lausanne waren unter anderen *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 demonstriert das Bemühen, aufzuzeigen, was der in Lausanne bekannt gewordene Begriff der radikalen Jüngerschaft bedeutet und was RE unter dem erweiterten Missionsbegriff verstehen. Themen wie Armut, Hunger, Gewaltlosigkeit, Rassismus und wirtschaftliche Ungerechtigkeit wurden am ausführlichsten erörtert. Umwelthemen klingen da und dort an, sind bis heute von radikaler Seite aber nur am Rande erörtert worden.

2.2 Die Konfrontation mit der Gemeindegrowthsbewegung in Pattaya 1980

Der Einfluss der RE, der an der Hoddesdon-Konferenz offensichtlich geworden war, provozierte Spannungen in der evangelikalen Bewegung und rief die Vertreter des klassischen Missionsverständnisses auf den Plan. Am Weltevangolisations-Kongress in Pattaya, Thailand, unter dem Motto „How shall they hear?“ standen missionsstrategische Fragen im Mittelpunkt. Aufgrund der Entwicklung der

²¹ So erinnern Artikel 4 und 9 stark an Siders *Rich Christians in an Age of Hunger* (1997c:283; 287-288).

vergangenen Jahre ging es aber auch um die Frage, in welcher Richtung die Lausanner Bewegung weitergehen sollte.

2.2.1 Die Sondererklärung der radikalen Evangelikalen

Steuernagel (Berneburg 1997:102) hat nachgewiesen, dass schon 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.²² 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 (Costas 1987:15). Dem Lausanne Committee for World Evangelization (=LCWE) 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 sozialemischen Themen gab. Die Erklärung setzte sich dafür ein, dass dem LCWE das Mandat erteilt würde, 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 in Pattaya macht deutlich, dass die RE in der LV die Berechtigung für ihren Standpunkt sahen und als Gruppe an Profil gewonnen hatten. Die Ursachen für das Aufbegehren der RE sind einerseits in der evangelikalen Bewegung selbst zu suchen. Wie die Sondererklärung

²² Der Text der Erklärung wurde nicht in den offiziellen Konferenzband aufgenommen. Der deutsche Text findet sich in Costas 1987:15-17.

deutlich macht, waren viele Teilnehmer mit dem Schwerpunkt des theologischen Arbeitens des LCWE seit Lausanne sowie dem Kongressverlauf in Pattaya unzufrieden: „Es ist jedoch 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 wird 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 noch 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).

Die Sondererklärung wurde vom LCWE 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 Arbeitsgruppe für Theologie und Ausbildung des LCWE bereits mit der Planung einer Konsultation über das Verhältnis von Evangelisation und sozialer Verantwortung begonnen hatte (Stott 1996:xix).²³ Die Radikalen zeigten sich von der Antwort des LCWE sehr enttäuscht. Kirk sah die Glaubwürdigkeit des LCWE 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 LCWE der ganzen LV verpflichtet wisse. Am kritischsten äusserte sich Scott. Das LCWE 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:

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, neue Brücken zwischen den unterschiedlichen evangelikalischen Richtungen zu schlagen.

²³ Die „Consultation on the Relationship of Evangelism and Social Responsibility“, die zwei Jahre später in Grand Rapids stattfand.

2.2.2 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 den Ländern der Zwei-Drittel-Welt 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 nebst Samuel und Sugden namhafte RE wie Costas und Padilla eine wichtige Rolle.

Costas (1982:15-19) 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 westlich dominierten evangelikalen Missionstheorie durch (Samuel und Sugden 1982:12-13).²⁴ 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 1982:10).

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: „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“

²⁴ 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).

(Samuel und Sugden 1987f:276). Die Teilnehmer bekannten sich zur Schrift als Norm theologischen Arbeitens, versuchten zugleich aber einen kontextuellen Zugang zu den missionstheologischen Fragen zu finden: „Wir arbeiten mit einer gemeinsamen Verpflichtung zur Schrift als Norm, die nicht nur in Fragen 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, folglich das gesamte Leben mit ihnen im Zusammenhang stehe und nur so das Evangelium in einem gegebenen Kontext relevant vermittelt werden könne (1987d:142-156).

2.3 Der Versuch des Brückenschlags in Grand Rapids 1982

Die RE mit ihrem weiten Missionsverständnis und die der Gemeindegrowthbewegung 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 LCWE und die WEA die „Consultation on the Relationship of Evangelism und Social Responsibility“ (CRESR) in Grand Rapids 1982 ein.

Nach anfänglichen Schwierigkeiten entwickelte sich 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.

Das Ergebnis der Konsultation ist der ausführliche Bericht „Verkündigung und soziale Verantwortung“, der auf Deutsch von Klaus Bockmühl (1983) 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. In der strittigen Frage des Verhältnisses von Evangelisation und sozialer Verantwortung stellte man drei gültige Beziehungen fest (Bockmühl 1983:23-26):

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 Ver-

kündigung 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 soziale Verantwortung, und soziale Verantwortung ist nicht Verkündigung. Aber jedes bringt das andere mit ein.²⁵

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.

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 andere 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). 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 Artikel der LV einmütig zu interpretieren. Dadurch aber, dass man bereit war, gegensätzliche Standpunkte als gültige Positionen neben einander 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 1974 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 1983 einen deutlichen Sieg für sich beanspruchen konnten.

2.4 Die Einführung des Transformationskonzepts in Wheaton 1983

1983 lud die WEA in Absprache mit dem LCWE zur internationalen Konferenz in Wheaton unter dem Thema „Ich will meine Gemeinde bauen“ ein. Das Thema wurde in drei Teilkonsultationen – so ge-

²⁵ Hervorhebungen im Original

nannten „tracks“ – mit weit gehend eigenständigem Verlauf und eigenen Schlussberichten behandelt. Besonders in Track 3 spielten die RE eine massgebende Rolle.²⁶

2.4.1 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 zeigt, dass die RE seit Lausanne an Selbstbewusstsein gewonnen hatten und den Gang der Weltmission verstärkt aus der Perspektive 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 verhinderten (1987a:61-63; 66-67). Selten wurde harschere Kritik von Seiten der RE an der westlichen Missionspraxis geübt als von Samuel und Sugden in Wheaton. Nach Samuel und Sugden ist Gottes Werk in Christus Humanisierung (:65). Das bedeute, dass es die Aufgabe der Kirche sei, Menschen bei ihrem Kampf für Gerechtigkeit zu unterstützen, denn nur so könne 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 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 re-

²⁶ 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).

lief appeals enthusiastically and find appeals to development to be suspect because they are seen as man's efforts.²⁷

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 Christi 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 und 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 wird die Mission der Gemeinde als „the work of bringing salvation from sin, death oppression und bondage“ beschrieben (:I.1:1).²⁸ 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“ (=TF), 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 gesamten christlichen Antwort auf die menschliche Not (TF:Einleitung). Das Böse in der Gesellschaft müsse herausgefordert (:I.3) und ihre Werte verändert

²⁷ Hervorhebung im Original

²⁸ „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. Es ist inkonsequent, wenn der Begriff „Erlösung“ zunächst in so breiter Weise verwendet wird, dass er die Erlösung von Sünde, aber auch von Armut und Ausbeutung bezeichnen kann (:I.,1:1), dann aber klar zwischen Evangelisation und sozialer Aktion zu unterscheiden.

werden (:I.5). Anstelle des Entwicklungsgedankens wurde vorgeschlagen, den Transformationsbegriff zu verwenden (:II.8-9): „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“ (:II.11). Dies sei nur möglich, wenn Menschen und Gemeinschaften dem Evangelium Christi Gehorsam leisteten (:II.11). Mission erfährt in TF 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 deshalb geistliche und gesellschaftliche, aber auch wirtschaftliche und politische Aktion (:V.30). Der Schlussbericht macht deutlich, dass sich in Track 3 eine sozialpolitisch orientierte Missionstheologie durchsetzen konnte. Das ist nicht verwunderlich, hatten mit Vinay Samuel und Rene Padilla doch zwei radikale Hauptvertreter Schlüsselpositionen inne.

2.4.2 Der Beitrag der radikalen Evangelikalen in Wheaton

Die RE spielten in Wheaton eine bedeutende Rolle. Das erste Mal gelang es ihnen, radikale Positionen in ein bedeutendes evangelikales 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 den radikalen Missionsbegriff zwar nur teilweise gutheisst, 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 einem Artikel 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 Missionsbegriff der RE ablehnend gegenüber steht, kommt nicht umhin zu folgern: „Wheaton 1983 ist ein weiterer bedeutsamer Schritt in der Formulierung des sozialen Auftrags der christlichen Kirche.“

2.4.3 Das holistische Missionsverständnis

Das holistische Missionsverständnis, wie es von den RE in der Zeit zwischen Lausanne 1974 und Wheaton 1983 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 Posi-

tion“ gearbeitet habe. 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 aus so unterschiedlichen Perspektiven betrachtet werden kann. Ein Vergleich zwischen Wheaton 1983 und der Hongkonger Konsultation zum Thema „Bekehrung“ 1988 ermöglicht zumindest ansatzweise eine Antwort. 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 der gesellschaftlichen Transformation betrachtet wird (TF: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 Armen²⁹ klar 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 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 zwei theologisch 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 1983 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

²⁹ Englisch „preferential option for the poor“. Der Begriff wurde an der dritten Generalkonferenz des Lateinamerikanischen 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.

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 Die Durchsetzung des inkarnatorischen Missionskonzepts in Manila 1989

Das LCWE 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 Pazany herausgegeben (1990).

2.5.1 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 Zwei-Drittel-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 Houston³⁰ 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.“³¹

³⁰ Damals neu gewählter internationaler Direktor der Lausanner Bewegung und früherer Präsident des Hilfswerks World Vision.

³¹ Hervorhebung im Original

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

Am deutlichsten war die Stimme der RE 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). Auf sein eigenes Land bezogen, wahrscheinlich aber mit weitergehenden Implikationen, klagte er 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 zweitens stehen die RE in einer kritischen Distanz zu den Teilen der evangelikalen Bewegung, die westlich geprägt sind.

2.5.2 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. Zweifellos zeigt sich in der Ausrichtung des Tracks das immer stärker werdende Selbstbewusstsein der „Social-Concern-Evangelikalen“, wie die RE auch genannt werden. Der erweiterte Missionsbegriff, wie sie ihn seit Lausanne I immer wieder in die evangelikale Missionstheorie einzubringen versucht hatten, 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 (Bernburg 1997:221). Der Abschlussbericht gründet auf der Feststellung, dass Gott sein Reich durch die Sendung Christi errichtet hat (Samuel 1990:151). Christen müssen sich zusammen tun, 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 Weltevangalisation eingesetzt wird, dem exzessiven Reichtum der Ersten Welt entspringt, von dem wiederum ein Grossteil aus Zinszahlungen der armen Länder stammt“ (:152). Das LCWE wird aufgerufen, sich personell und strategisch stärker für die soziale Frage zu engagieren und eine weltweite Konferenz zu sozialen Themen einzuberufen (:152). Die Tatsache, dass das LCWE auch diesem neuerlichen Apell nicht nachkam, zeigt, dass weiterhin unterschiedliche Gewichtungen hinsichtlich des Verhältnisses von Evangalisation und sozialer Verantwortung innerhalb der evangelikalen Bewegung bestehen.

2.5.3 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 immerhin 9 direkt zu sozialen Fragen äussern. Die LV wird als Grundlage der Zusammenarbeit in der Lausanner Bewegung bekräftigt (MM:I.1), was deutlich macht, dass diese dem MM klar 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 Unge-

rechtigkeit 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 (MM: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). 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“ (: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 (1990:303) – verurteilt wurde es aber nicht. Wenn radikale Terminologie in das evangelikale Missionsverständnis aufgenommen wird, heisst das eben noch nicht, dass die Kirche zu entsprechenden Handlungen fähig ist. Aus radikaler Sicht dürfte der diesbezügliche Erfolg aber darin liegen, dass der Gedanke des prophetischen Amtes der Kirche zumindest gesät wurde. Und mit dem MM II.4 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.³² Demenstprechend heisst es im MM: „Wahre Mission muss immer ‚inkarnatorisch‘ sein. Darum müssen wir demütig Zugang suchen

³² Zum Begriff „inkarnatorisch“ siehe Punkt 3.4.1.

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).

2.5.4 Zwiespalt und Vielfalt

Manila hinterlässt einen eher 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 wesentlichen Stücke reichen aus, um die Bewegung über alle Unterschiede hinweg zusammenzuhalten“ (:311). Die Vorstöße der RE müssen nicht als Bedrohung für die Einheit der Evangelikalen gelten, auch wenn gewichtige Unterschiede vor allem hinsichtlich des Missionsverständnisses bestehen. Einerseits kann gesagt werden, dass sich die evangelikale Bewegung auf die unermüdlichen Interventionen ihrer radikalen Vertreter hin für die sozialetische Herausforderung geöffnet hat. Das ist zu begrüßen. 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 deutlich, dass die RE, die vor Lausanne I noch eine relativ unbekannte 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).

2.6 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 machen deutlich, dass sich die sozialetischen Fragen einen legitimen Platz in der missionstheologischen Auseinandersetzung erworben haben. Das Missionsverständnis der Evangelikalen ist auf das Drängen der RE überdacht und erweitert worden und lässt sich am besten mit den Worten „inkarnatorisch“ und „holistisch“ charakterisieren.³³ Zwischen Lausanne II und Pattaya II³⁴ 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. Es ist 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).

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 Jan./März 1990 äusserten sich Chris Sugden und Valdir Steuernagel enttäuscht über die aus ihrer Sicht mangelhafte Aufnahme radikaler Positionen in der weltweiten 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). 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 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.

³³ Zum Begriff „holistisch“ siehe Punkt 3.4.3.

³⁴ Lausanner Forum für Weltevangalisation in Pattaya 2004

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 und selbstbewusster werdenden 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 darum ein neues Missionszeitalter gekommen. 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 im Folgenden an einigen Beispielen aufgezeigt werden soll.

2.6.1 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 von Chris Sugden geleitet wird und 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 1990 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 Freiheit, 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 und radikaler Perspektive vermehrt in grundsätzlicher Weise 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 sei, hält diesen „ersten Versuch“ aber für „verheissungsvoll“ (:48). Dem darf zugestimmt werden.

2.6.2 Die Iguassu Konsultation und die 11. Generalversammlung der WEA

1999 fand eine 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 evangelikalischen 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 Christen. 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 in Kuala Lumpur lassen den Schluss zu, dass es in der Frage der Verhältnisbestimmung von Evangelisation und sozialer Aktion seit Manila in der evangelikalischen Bewegung zu keinen grundlegenden Veränderungen gekommen ist. Positiv gesprochen kann von einer diesbezüglichen evangelikalischen 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 demnach 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 hineingetragen.

2.6.3 Das Micah Network

Als Beispiel dafür, dass das holistische Missionsverständnis der RE von der evangelikalischen Bewegung zu einem beträchtlichen Teil übernommen wurde, darf das 1999 gegründete „Micah Network“ gelten, das von Rene Padilla präsiert wird. Das Micah Network umfasst gegen 300 christliche Entwicklungsorganisationen in über 70 Ländern. Das Ziel der Kampagne besteht darin, christlichen Organisa-

tionen 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 Integral³⁵ Mission“ 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 und 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 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.

2.7 Die Umsetzung des Transformationskonzepts in Pattaya 2004

Vom 29. September bis 5. Oktober 2004 lud die Lausanner Bewegung zum „Lausanner Forum für Weltevangalisation“ in Pattaya unter dem Thema „Eine neue Vision, ein neues Herz und eine erneuerte Berufung“ ein, zu dem 1'500 Teilnehmer aus 130 Ländern kamen. 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 Weltevangalisation. Bei der Erarbeitung von Empfehlungen rückten einige übergreifende strategische Anliegen in den Vordergrund.“ Das zehn Jahre zuvor in Wheaton durch die RE eingeführte Transformationskonzept

³⁵ 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.

wurde in Pattaya vorausgesetzt. Der Bericht hält fest, dass der Transformationsgedanke in vielen Gruppen präsent war (www.lausannerbewegung.de)³⁶:

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.

2.7.1 Die Holistic Mission Issue Group

Besondere Aufmerksamkeit 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 und 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 für 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. Der 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 Transformationsgedanke ausreichend präsent war, so dass mehr nach dessen praktischer Umsetzung gefragt werden konnte.

Den vier Berichten ist der theologische Aufsatz „Holistic Mission“ von Rene Padilla vorangestellt, in dem Padilla zuerst die Entwicklungen seit Lausanne I umreißt, die zur Integration des Transformationsgedankens in die evangelikale Missionstheologie führten. Der Hauptteil bildet eine theologische

³⁶ Autorisierte deutsche Übersetzung von „Pattaya II – Erklärung des Lausanner Forums 2004“ von Christof Sauer.

Abhandlung über Grund und Wesen der holistischen Mission, die Padilla von drei möglichen Ansätzen her erarbeitet (Padilla 2004)³⁷:

Der erste Ansatz geht von der Schöpfung aus. Erlösung könne nicht losgelöst von der Schöpfung gedacht werden: „The purpose of salvation ist 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 demonstrieren. 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 kümmerge, 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 beklagt, 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 der Kirche, 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 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.“

³⁷ Der Bericht hat, so wie er auf www.lausanne.org aufgeführt wird, keine Seitenangaben.

2.7.2 Der Einfluss der radikalen Evangelikalen seit Lausanne 1974

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 on the Future of the Lausanne Committee for World Evangelization“ gefordert, dass die Bedeutung der sozialen Verantwortung in der Mission theologisch zu klären sei und dass das LCWE Studiengruppen vorantreiben solle, welche die anstehenden sozialen, politischen und wirtschaftlichen Fragen aufnehmen möge. Ein Vierteljahrhundert später sind diese Forderungen nicht mehr nötig, weil sich das Gesicht der evangelikalen Mission verändert hat. Dass Mission inkarnatorisch und transformatorisch sein muss, ist heute weitgehend 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 zuwenden kann. Diese Entwicklung ist weitgehend den RE zuzuschreiben.

Die RE haben sich in den drei Jahrzehnten seit Lausanne I einen legitimen Platz in der evangelikalen Bewegung erworben, obschon ihre Missiologie nicht von allen geteilt wird. Aber das braucht nicht zu beunruhigen, denn die Evangelikalen haben sich immer dadurch ausgezeichnet, dass man in der Frage der Soteriologie und der Bibliologie eine Verbundenheit wahr nahm. Darüber hinaus hat es 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, das 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, welche 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 geographischen 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. Das mögen legitime Gründe sein für eine kritische Missiologie von der Peripherie.

2.8 Zusammenfassung

Als Geburtsstunde des radikalen Evangelikalismus kann der Kongress für Weltevangelisation 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. Wie noch zu zeigen ist, haben sie diesen erfolgreich mit der evangelikalen Bibliologie und Soteriologie in Verbindung gebracht. Der erweiterte Missionsbegriff der RE 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 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 nicht unkritisch liberale Erkenntnisse aufzunehmen und dadurch den Boden der Schrift unter sich zu verlieren. 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.

3 THEOLOGISCHE GRUNDLAGENKLÄRUNG DES RADIKALEN EVANGELIKALISMUS

Dieser dritte Teil stellt den Versuch dar, die Theologie der RE darzustellen und kritisch zu würdigen. Im Mittelpunkt des Diskurses 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. Ich werde die Theologie des radikalen Evangelikalismus in ihren Grundzügen darlegen, sie in den Kontext ähnlicher oder sie beeinflussender Theologien stellen und herausarbeiten, welche theologischen Themen einer vertieften Erörterung bedürfen.

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.

Die RE teilen die evangelikale Auffassung, wonach die Bibel Alten und Neuen Testaments als Selbstoffenbarung des einen wahren Gottes zu verstehen ist. 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 Declaration³⁸, in der Madras Declaration³⁹ und im Lima Letter⁴⁰ das ausdrückliche Bekenntnis zur Autorität des Wortes Gottes. In der Hoddesdon-Verpflichtung „An Evangelical Commitment to Simple Lifestyle“⁴¹ wird Dankbarkeit für Gottes Offenbarung in der Schrift zum Ausdruck gebracht. Die Iguassu Erklärungen⁴² enthalten das Bekenntnis zur „absoluten Autorität der von Gott inspirierten Heiligen Schrift“. Zum anderen zeigt sich das Be-

³⁸ Erklärung des „Thanksgiving Workshops on Evangelicals and Social Concern“ in Chicago 1973, der von Ronald Sider geleitet wurde.

³⁹ Erklärung der „All India Conference on Evangelical Social Action“ in Madras 1979, zu der indische Evangelikale gerufen waren.

⁴⁰ Brief an die Gemeinden vom zweiten lateinamerikanischen Kongress über Evangelisation (CLADE II) in Lima 1979.

⁴¹ Erklärung der „International Consultation on Simple Lifestyle“ in Hoddesdon bei London 1980. Die Konferenz wurde von John Stott und Ronald Sider geleitet.

⁴² Erklärung der „International missiological Consultation“ in Iguassu, Brasilien 1999. Radikale Vertreter waren unter anderen Samuel Escobar und Valdir Steuernagel.

kenntnis zur Autorität der Bibel in den theologischen Arbeiten der RE. Orlando Costas Standpunkt kann als repräsentativ für die Haltung der RE zur Bibel gelten. Nach Costas wird der Inhalt des Glaubens durch Gottes Selbstoffenbarung bestimmt (1989:2). Die Bibel ist durch den Heiligen Geist gewirkt und deshalb „Gottes Wort an die Menschheit“ (:16). Die Hauptquelle der Theologie muss deshalb die Bibel sein (:3-4). 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).

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, gebrauche ich ihn im Folgenden, um einen Wesenszug der radikalen Hermeneutik zu beschreiben. Zum anderen messen RE dem Kontext, in dem sich der Theologe befindet, grosse Bedeutung im Prozess der Auslegung bei. Dieser Ansatz ist allgemein als „kontextuell“ bekannt.

3.1.1 Der „paradigmatische“ Ansatz⁴³

Die RE begründen ihren theologischen Standpunkt auffallend häufig aus dem Alten Testament. Gottes erlösendes Handeln mit Israel dient in der radikalen Theologie als Paradigma für gerechtes Handeln heute. In diesem Zusammenhang erheben die RE die Forderung, dass die sozio-ökonomische Ethik des Alten Testaments 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 (1983:40-45; 162). Somit können und müssen vom Alten Testament Prinzipien für heute abgeleitet werden. Zweitens muss die Befreiung Israels aus Ägypten als Modell für heutiges erlösendes Handeln verstanden werden.⁴⁴ Der Exodus war ein religiöses und politisches Ereignis, das deutlich macht, dass Gottes Erlösung nicht auf den geistlichen Bereich beschränkt ist (Scott 1997:63), sondern eine soziale, wirtschaftliche und religiöse Komponente hat (Sider 1995:87). Der starke Diesseitsbezug des Alten Testaments ist auf die Formulierung der Missionstheorie heute anzuwenden.

⁴³ In diesem Abschnitt werden Autoren einbezogen, die meines Wissens nicht direkt zu den RE zu zählen sind, die mit ihrem theologischen Standpunkt aber wichtige hermeneutische Grundlagenarbeit im Sinne des radikalen Evangelikalismus leisten.

⁴⁴ 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; Berneburg 1997:273.

Drittens wandten die Propheten göttliche Standards auch auf die Nationen an (Mott und Sider 2000:59), denn Gottes Verhältnis zu Israel war eine bewusste Reflexion des Verhältnisses zur gesamten Menschheit (Wright 1983:88). Es ist davon auszugehen, dass die an Israel ergangenen Gesetze auf Prinzipien mit universaler Gültigkeit beruhen (:162). Aus diesen Beobachtungen ist zu folgern, 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. 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). 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 1995:65ff). 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). Jesus übertrug die Gesamtheit der Gesetze, Wahrheiten und Prinzipien des Alten Testament auf das Israel seiner Zeit, einschliesslich der Wirtschaft und der Politik. Als dritten Schritt gilt es nachzuweisen, auf welche Art und Weise die Gemeinden des Neuen Testaments die sozio-ökonomischen Forderungen des Alten Testaments in ihrem Gemeindeleben verwirklichten. Die Urchristenheit setzte die Praxis Jesu des Teilens fort, welche wiederum auf das Alte Testament gründete (Sider 1997:79-81; 88). Wright (1990:110-114) zeigt auf, dass die urchristliche Koinonia eine Verwirklichung der sozio-ökonomischen Ethik des Alten Testaments war. Durch die Übertragung der Gerechtigkeitsvision des Alten Testaments auf die Gemeinde 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 (Mott und Sider 2000:60). 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 diese kreativ auf heute zu übertragen.

3.1.2 Der kontextuelle Ansatz

Radikale Theologie ist kontextuelle Theologie.⁴⁵ Kontextuelles Denken war schon am Internationalen Kongress für Weltevangelisation in Lausanne 1974 ein wesentlicher Bestandteil des radikalen Evangelikalismus. Lausanne beflügelte die RE, und man hegte die Hoffnung, dass das holistische Missionsverständnis von der weltweiten evangelikalen Bewegung übernommen würde. Der aus radikaler Sicht enttäuschende Verlauf des Weltevangelisations-Kongresses in Pattaya 1980 verstärkte dann aber den radikalen Trend zu einer kontextuellen Hermeneutik, die sich vom evangelikalen Mainstream unterschied (Berneburg 1997:240-253). Die Eindrücke von der Auslegung der Bibel im Kontext der Armen an der 9. ökumenischen Weltmissionskonferenz in Melbourne des gleichen Jahres (Beyerhaus 1996:218) und die Enttäuschung über die Ablehnung des holistischen Missionsbegriffs in Pattaya führten in den folgenden Jahren zur Formulierung einer eigentlichen evangelikalen kontextuellen Theologie aus radikaler Perspektive.⁴⁶ Der kontextuelle Ansatz der RE gründet auf den folgenden drei Prämissen:

⁴⁵ 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.

⁴⁶ Im Jahre 1980 ging aus der „Partnership in Mission Asia“, der „African Theological Fraternity“ und der „Latin American Theological Fraternity“ die „International Fellowship of Evangelical Missions Theologians“ (INFEMIT) hervor. Deren Forschungs- und Studienzentrum ist das „Oxford Center for Mission Studies“, das von Chris Sugden, einem radikalen Hauptvertreter, geleitet wird. Siehe www.ocms.ac.uk. Das Oxford Center vertreibt seit 1988 die Zeitschrift *Transformation*, zu deren Herausgeber namhafte RE wie Ronald Sider, Vinay Samuel, René Padilla, Peter Kuzmic und Samuel Escobar gehörten. Das Bemühen um eine eigenständige evangelikale kontextuelle Theologie reflektiert das theologische Erwachen der Zwei-Drittel-Welt und ihren Einfluss auf die Evangelikalen. Neben der Befreiungstheologie und in einigen Fällen unter ihrer Anregung, kam es seit Anfang der 1970er Jahre zur Entfaltung kontextueller Theologien in der Zwei-Drittel-Welt (Hamel 1993:137ff). Ausdruck dafür ist die 1976 gegründete „Ecumenical Association of Third World Theologians“ (EATWOT), die im Bewusstsein gegründet wurde, dass die ihnen vermittelte 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). Siehe www.eatwot.org.

Erstens kann die biblische Wahrheit nur unter Einbezug des historischen Kontexts, in dem sich der Theologe oder Missionar befindet, verstanden werden. Grundlegend für diese Überzeugung 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 Pastor befindet. Das Engagement 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 seinem Kontext 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 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).

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 sei aber die Inkarnation (Costas 1989:49-55). Da Gottes Offenbarung zu bestimmten Menschen in bestimmte Situationen kam, sei 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).

Drittens müssen die Armen eine besondere Rolle im theologischen Erkenntnisprozess spielen. Einer der ersten Evangelikalen, der den Versuch unternahm, eine Hermeneutik der Armen auf evangelikaler Basis 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.

Die RE beweisen, dass sich kontextuelles Schaffen und evangelikales Schriftverständnis nicht gegenseitig ausschließen müssen, 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. Die zweite, die Tradition, versucht, die Mission der Kirche für neue Situationen zu reformulieren. Die dritte, die Erfahrung, ermöglicht es, den Glauben in die eigene Geschichte zu integrieren. Weder die Tradition noch die Erfahrung dürften den expliziten Lehren der Bibel widersprechen. Die kontextuelle Theologie der RE kann als Reaktion auf die Unzulänglichkeiten westlicher Theologie verstanden werden, welche die evangelikale Bewegung bis Lausanne 1974 dominierte. Missionarisch gesehen ist die kontextuelle Hermeneutik der RE der Versuch, die Bibel als Offenbarung Gottes in der Geschichte für die Situation vor allem der Zwei-Drittel-Welt relevant zu machen.

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 und deshalb von Befreiungstheologien die Rede sein müsste (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 Menschen und Klassen verstanden und zur Geltung gebracht werden (Gutiérrez 1992:329). Mit Hilfe der Sozialwissenschaften muss die Abhängigkeits- und Unrechtssituation des Volkes 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).⁴⁷ Im Akt der Theologie geht es darum, „die ganze komplexe Praxis im Lichte des Wortes Gottes zu interpretieren“ (:41-42). Vor allem der Exodus spielt als sozio-politisches Geschehen eine herausragende paradigmatische Rolle (:218).

Der befreiungstheologische Ansatz wird von den RE weithin 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. Costas (1974b:240-248) hebt hervor, dass die Befreiungstheologie die konkrete historische Situation des Menschen im Gegensatz zu den evangelikalen Weltflucht-Tendenzen 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 und Schwachen

⁴⁷ Hervorhebung im Original

gemacht werde (1982:127). Costas befürwortet ausserdem den Einbezug der Sozialwissenschaften in die theologische Aufgabe (:127).

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. 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.⁴⁸ Costas (1974b:251) charakterisiert den befreiungstheologischen Ansatz als „Situationshermeneutik“. Das Ernstnehmen 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 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.“

3.1.4 Vergleich mit Peter Beyerhaus' Kritik an der kontextuellen Hermeneutik

Wo liegen die Chancen und Gefahren der kontextuellen Theologie? Was können Evangelikale von ihr lernen? Im Evangelikalismus europäischer Prägung ist ein tief gehendes Misstrauen gegenüber dem kontextuellen Ansatz feststellbar. Stellvertretend für dieses Misstrauen steht der deutsche Missionswissenschaftler Peter Beyerhaus, der sich eingehend mit der kontextuellen Theologie im Zusammenhang mit dem ÖRK befasst. Beyerhaus erachtet die kontextuelle Hermeneutik des ÖRK als unvereinbar mit dem Bekenntnis zur Bibel als Wort Gottes. Berneburg, der in Beyerhaus' Abhängigkeit steht, wendet in seiner Dissertation die tief greifenden Zweifel an der Richtigkeit der kontextuellen Theo-

⁴⁸ 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.

gie auf die evangelikale Szene an, insbesondere auf die RE. Beyerhaus' und Berneburgs Standpunkt 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 kritisch als Instrument zur Würdigung des Ansatzes der RE benutzt werden. Die kontextuelle Hermeneutik bildet nach Beyerhaus gegenüber der herkömmlichen theologischen Methodologie einen „Neuansatz“ (: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 Zuschnitts⁴⁹, 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, in dem sie entstand, mitbestimmt. 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).⁵⁰ Andererseits verwahren sich die RE gegen die theologische Beliebigkeit mancher kontextueller Theologien. 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 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 deshalb 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 weit gehend 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, die an den Rand gedrängt werden, zu erkennen (1995:171). Steuernagel (1990:149) klagt, die Evangelikalen hätten eine individualistische Ideologie produziert, die keine angemessene Antwort auf die dringenden Bedürfnisse der

⁴⁹ 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.

Menschheit geben könne. Er fordert, dass sich die Evangelikalen endlich 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.

Ein drittes, von der Befreiungstheologie übernommenes Axiom ist, dass das existenzielle Engagement des Theologen unabdingbare Voraussetzung für richtige Erkenntnis ist (Beyerhaus 1996:221). Die RE hegen deutliche Sympathien für diesen Standpunkt. Costas (1979:50) betont, dass Theologie nicht etwas ist, das man wiederholt oder auswendig lernt, sondern etwas, das man tut. RE möchten die Orthopraxis stärker betonen, als dies in der evangelikalen Bewegung der Fall ist. Das zeigt sich beispielsweise in der Auslegung von Mt 25,31-46. RE 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 (vgl. Hughes und Bennett 1998:97). 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).⁵¹

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 die 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 konkreten Problemen. Escobar (2000b:112) sieht darum für das evangelikale Lager die Notwendigkeit einer kritischen Missiologie von der Peripherie.

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 Entde-

⁵⁰ 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).

⁵¹ An diesem Punkt widerspiegelt die HV den radikalen Standpunkt, nicht aber den evangelikalen im Allgemeinen.

ckung der sozialen Dimension der biblischen Texte (:240-243) und die Demonstration der Relevanz des Evangeliums im Blick auf bestimmte Situationen (:243-247). Diese Würdigung kontextuellen Arbeitens ist zweifellos zutreffend – wenn auch nicht ausreichend – und hat ihre Gültigkeit auch für den radikalen Versuch, das Evangelium in bestimmten Kontexten zu inkarnieren. Den RE hat die evangelikale Bewegung zu verdanken, dass insbesondere die Armen stärker in den missionstheologischen Fokus gerückt sind. So hat die WEA gegen Ende des 20. Jahrhunderts begonnen, sich intensiv mit dem Thema Armut zu beschäftigen. 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 einer – wenn auch wichtiger – Zugang zur Botschaft der Bibel verstanden werden.

Beyerhaus' Kritik an der kontextuellen Hermeneutik des ÖRK 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 auf die kontextuelle Hermeneutik der RE nicht zu. 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.⁵²

Die normative Lehrgrundlage radikaler Theologie ist die Bibel als Offenbarung Gottes. Dem sozialen Kontext wird zwar grosse Bedeutung beigemessen, aber er erhält nicht die bestimmende hermeneutische Funktion wie in den kontextuellen Theologien liberalen Zuschnitts (:258-261). 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 bibli-

⁵² Das zeigt sich etwa im Vergleich zwischen dem Konzept der Lokaltheologie römisch-katholischen Zuschnitts bei Robert J. Schreiter (vgl. Schreiter, Robert J. 1992. *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien*; ders. 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“) und der kontextuellen Hermeneutik der RE, die in den folgenden Punkten zusammengefasst werden kann: 1) sieht Schreiter das Normative in der von kulturellen Zusätzen befreiten christlichen Tradition, während für RE das Normative in den überlieferten Schriften Alten und Neuen Testaments liegt. 2) glaubt Schreiter, dass durch die Kirche Offenbarung geschieht, während RE die Kirche als Empfängerin und Bezeugerin der Selbstoffenbarung Gottes sehen. 3) 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. 4) geschieht nach Schreiter Kontextualisierung durch Dialektik zwischen Kultur und christlicher Tradition, während die RE unter Kontextualisierung die Anwendung des Evangeliums auf die jeweilige Kultur verstehen. Daraus ergibt sich, dass Schreiters Lokaltheologie potenziell synkretistisch ist, die Theologie der RE dieser Tendenz aber widersteht.

sche 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.

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. 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. Klärungsbedarf besteht hinsichtlich des paradigmatischen Ansatzes. Meines Wissen gibt es dazu keine theologische Grundlagenarbeit aus radikaler Sicht. Hier müsste ausführlich gearbeitet werden. Das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament müsste grundsätzlich erörtert werden (vgl. Feinberg 1988). Hilfreich für die weitere Klärung könnte der hermeneutische Ansatz von Christopher Wright sein, der fordert, dass die alttestamentliche Ethik paradigmatisch, eschatologisch und typologisch zu interpretieren ist (1983:88-102).⁵³

3.2 Reich Gottes und Eschatologie

Das Reich Gottes ist eines der dominanten Themen in der Theologie des radikalen Evangelikalismus. Grundlegend für das radikale Reich-Gottes-Verständnis ist die Überzeugung, dass Gottes Herrschaft der Gnade nicht auf sein erwähltes Volk eingeschränkt ist, sondern das gesamte heilsame Wirken Gottes umfasst. Aus dieser umfassenden Schau ergibt sich eine auffallend optimistische Eschatologie. In diesem Abschnitt werde ich untersuchen, wie die RE ihr umfassendes Reich-Gottes-Verständnis begründen und welche Rolle die Eschatologie im radikalen Evangelikalismus hat.

⁵³ 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 die 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).

3.2.1 Das Reich-Gottes-Verständnis der radikalen Evangelikalen

Das Reich Gottes ist in der Sendung Christi schon angebrochen, aber noch nicht vollendet. Wir leben in der Spannung zwischen dem, was durch Christus „schon“ geschehen und dem, was „noch nicht“ vollständig erfüllt ist. Dieser in der Theologie allgemein akzeptierten Feststellung stimmen die RE vorbehaltlos zu. Um das radikale Reich-Gottes-Verständnis zu erfassen, ist zunächst nach der Verhältnisbestimmung zwischen dem Reich Gottes und verschiedenen Themen zu fragen. Dabei treten vier Themen in den Vordergrund:

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 Demonstration“ für das zu sein, was Gott mit allen Menschen vorhat. 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 aber war „die aufrüttelnde Ankündigung, dass der Messias auch die Beziehungen der Menschen untereinander heilen würde“. „Nicht nur die innerseelische Verfassung oder individuelle Beziehung zu ein paar Nachbarn sollten geheilt, sondern die gesamte soziale Ordnung sollte umgewandelt werden (Jes 42,1-4).“ 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.

Zweitens muss die Frage geklärt werden, inwiefern in der Sendung des Sohnes Gottes das Reich gegenwärtig ist. Jesus ist die Erfüllung der messianischen Hoffnung (Sider 1995:56-58). In ihm ist das verheissene Reich angebrochen. Die persönlichen und wirtschaftlichen Beziehungen der Nachfolger Christi waren realisierte Zeichen des verheissenen Reiches (1997c:77). Die von Jesus ins Leben gerufene Gemeinschaft begann die Werte des verheissenen Reiches zu leben. Das Resultat davon 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, die Jesus und seine Jünger praktiziert hatten (:79), dadurch nahm das Reich in der Kirche Gestalt an. Durch das Kommen Christi hat sich in der Geschichte ein „fundamentaler Bruch“ ereignet: „Das messianische Königreich ist angebrochen“ (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.

Drittens ist zu fragen, welches Verhältnis zwischen dem Reich Gottes und der Kirche besteht. 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 also 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 keinen absoluten Unterschied, sondern bloss einen qualitativen. 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.

Der radikale Evangelikalismus zeichnet sich durch eine gesunde Ausgeglichenheit zwischen Weltzugewandtheit und Separation von der Welt aus (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.“ Das führt zum letzten Punkt:

Viertens muss das Verhältnis zwischen dem Reich Gottes und der Gesellschaft geklärt werden. Das Reich Gottes ist dort gegenwärtig, wo das Böse überwunden wird: „The kingdom comes wherever Jesus overcomes the power of evil. That happens most visibly in the church. But it also happens in society at large because Jesus is Lord of the world as well as the church“ (Sider 1977:9). RE betonen die Herrschaft Christi so stark, dass der Ruf zur Anerkennung Christi als Herr zuweilen zum wichtigsten Kennzeichen des radikalen Evangelikalismus gerechnet wird (Longmead 2004:104).⁵⁴ Sugdens Position kann als repräsentativ für die radikale Auffassung vom Reich und der Herrschaft Christi gelten. 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). Die Herrschaft Christi ist nicht nur dort, wo er bewusst bekannt wird, sondern schliesst auch Ungläubige ein, die Gottes Willen tun (:19). 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 durchzusetzen, 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). Das Reich Gottes ist keine ausschliesslich geistliche Grösse, sondern ist so umfassend wie der Wille

⁵⁴ Vgl. die Sondererklärung der RE in Lausanne 1974, in der die Herrschaft Christi immerhin neun Mal erwähnt wird.

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!“ werden als Charakterisierung des Reiches verstanden.⁵⁵ Die lutherische Lehre von den zwei Reichen ist deshalb kein brauchbares Model für eine christliche Ethik (Sugden 1975:7). 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 Wirksamkeit der Herrschaft Christi), befreiend (Jesus befreit von Nöten und Unterdrückung) und kosmisch (die Erde wird in der Wiederkunft Christi erneuert).

Nach radikaler Auffassung ist das Reich Gottes demnach am klarsten in der Kirche präsent, aber auch überall dort, wo die bestehenden Verhältnisse transformiert werden. Aus diesem umfassenden Verständnis des Reiches Gottes ergibt sich für die RE eine dreifache Aufgabe: Die Gemeinde ist 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). Ebenso muss die Gemeinde das Heil, das sie verkündigt, verkörpern. Sie muss eine lebendige Demonstration des heraufziehenden Reiches sein und in ihr müssen Gerechtigkeit und Friede anbrechen (:76). Schliesslich muss die Gemeinde sich darum bemühen, den Werten des Reiches Gottes in der Gesellschaft durch diakonische, soziale und politische Tätigkeit zum Durchbruch zu verhelfen. Damit wird deutlich, dass ein enger Reich-Gottes-Begriff zu einer stärker auf die geistlichen Bedürfnisse des Menschen ausgerichteten Missionspraxis führt, während das weitere Missionsverständnis eine auf sämtliche Bedürfnisse ausgerichtete Praxis mit sich bringt.

3.2.2 Die Kritik am Reich-Gottes-Verständnis der radikalen Evangelikalen

Das Reich-Gottes-Verständnis der RE ist von der evangelikalen Bewegung über weite Strecken aufgenommen worden. Insbesondere unter Theologen 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:

⁵⁵ 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.

Erstens ist das Reich Gottes ein christologisches Konzept, das nicht auf eine gemischte Gesellschaft angewendet werden kann. Für 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).

Zweitens ist das Reich Gottes in erster Linie geistlicher Natur, und seine Werte werden diesseits der Wiederkunft nur zeichenhaft verwirklicht. Nach Beyerhaus (1987:156) hat das kommende 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*“.⁵⁶ Obschon sich diese Kritik an die Adresse der ökumenischen Theologie richtet, hat sie auch für den radikalen Standpunkt Relevanz. 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 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).⁵⁷

Drittens besteht die Gefahr, dass durch den Gebrauch des Reich-Gottes-Begriffs als Parameter für eine gerechte Welt, die sühnende Wirkung des Kreuzestodes 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“ (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.“

⁵⁶ Hervorhebung im Original

⁵⁷ Hervorhebung im Original

Viertens 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 kann 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. Sich auf Marshall beziehend gibt Schnabel (1993:67-68) zu bedenken, dass im Vergleich mit dem Alten Testament in der Verkündigung Jesu eine bemerkenswerte Bedeutungsverschiebung stattfindet: Das rettende Handeln rückt in den Vordergrund während der Gedanke der souveränen Macht Gottes in der Welt in den Hintergrund rückt. 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 immer wieder mit den Geboten Jesu identifiziert werde. Erst hier werde die Rede vom Reich Gottes und vom rechten Handeln konkret.

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.

3.2.3 Die optimistische 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). RE setzen sich zwar für die Veränderung der Gesellschaft und den allgemeinen Fortschritt ein, aber sie setzen sie 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 der RE aufgeworfen.

Die Eschatologie der RE 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).⁵⁸ 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 aber nicht nur auf dem schon Geschehenen, es bezieht seine Dynamik auch aus dem noch zu Geschehenden. 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. Vom vollendeten Reich aus muss unsere Tätigkeit überhaupt verstanden werden. Wenn das vollendete Reich in einer gerechten gesellschaftlichen Ordnung bestehen wird (2Petr 3,13), dann ist dieses zukünftige Reich ein Protest gegen den gegenwärtigen 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). Aus dieser Spannung zwischen der leidvollen Gegenwart und der vollkommenen Zukunft ergibt sich die energisch aktive Spiritualität der RE (vgl. Moltmann 1964:16-17).

Welche Hoffnungen hegen RE für die Welt diesseits der Wiederkunft? 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 RE befreiungstheologisch auf diese Verwirklichung der eschatologischen Hoffnung in der Gegenwart hin? Ist ihre Eschatologie gar ein Social Gospel evangelikalen Zuschnitts,⁵⁹ in dem die

⁵⁸ Hervorhebung im Original

⁵⁹ 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* ge-

Realisierung der eschatologischen Hoffnung völlig im Diesseits erwartet wird (vgl. 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 zuzustimmen.⁶⁰ Sie bedarf allerdings näherer Erläuterung:

Der Amillennialismus, 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 Völkern 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.⁶¹

Der Prämillennialismus ist das pessimistischste Modell, vor allem in seiner dispensationalistischen Variante. Das Reich Gottes wird als zukünftige Größe verstanden und das Entscheidende erst jenseits der Wiederkunft erwartet. Die Hoffnungen, welche RE 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 Lindsey's 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 deshalb nicht, dass das Eintreten für soziale Gerechtigkeit keine Kraft aus der prämillennialistischen Schau

landet. Das biblische Verständnis von Heil wäre verdunkelt und ginge wieder verloren – wie bei der ökumenischen Missionskonferenz in Bangkok.“ (Hervorhebung im Original)

⁶⁰ Zur Einordnung eschatologischer Modelle vgl. Hardmeier 2005:13-52.

⁶¹ Vgl. hingegen Kuzmic 1986b:140-141, der einige negative Auswirkungen des amillennialistischen Modells beklagt.

zieht.⁶² Transformationsorientierte Mission und prämillennialistische Eschatologie laufen sich zuwider.

Der Postmillennialismus 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 christianisierten Welt zurückkehren (Boettner 1983:95; 1993:52-53). Obschon die Formulierung einer eschatologischen Sichtweise in der radikalen Theologie keine bestimmende Rolle spielt, lässt sie sich am besten mit dem Postmillennialismus verbinden. RE argumentieren zwar an keiner Stelle mit einem der genannten Modelle für ihren Standpunkt, aber es dürfte zutreffen, dass zumindest im Hintergrund die optimistische Schau, die dem Postmillennialismus eigen ist, Pate steht. Sowohl dem Postmillennialismus als auch dem radikalen Evangelikalismus ist ein ausgesprochener Optimismus gemein. Sider glaubt, dass sich die Welt verändern wird, wenn die Gemeinde Jesu Christi 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 vermag 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). Samuel und Sugden (1987e:145-146) drücken diese Hoffnung 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 aber liege darin, dass das Böse zu wenig ernst genommen und die Eschatologie auf eine diesseitige Hoffnung reduziert werde (1986b:138-140). Diese 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,

⁶² Diese Feststellung trifft auf den so genannten historischen Prämillennialismus nicht zu. Der historische Prämillennialismus nimmt in Anspruch, der Eschatologie der ersten Christen näher zu sein als der Dispensationalismus, der als theologisches System im 19. Jahrhundert entstand. 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).

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 aufgegeben werden könnte. 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:

But 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 judgement 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 Klärungsbedarf

Die radikale Reichsauffassung 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 gründlich missverstanden. Die radikale Schau braucht aber auch kritische Anfragen, damit sie nicht zu einem befreiungstheologischen Evangelium auswächst. Bosch (1991:508-509) hat eindrücklich 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“ müssen in einer kreativen Spannung gehalten werden. Dazu gehört, dass das Evangelium sowohl als rechtfertigend als auch als Gerechtigkeit wirkend und auch als erlösend und befreiend verstanden wird. Dieser Forderung entspricht der radikale Evangelikalismus mit seiner ganzheitlichen Schau.

Die Frage nach der Einordnung des Reiches in Gegenwart und Zukunft ist für jeden theologischen Standpunkt von grundlegender Wichtigkeit. Zweifellos war das Herzstück der Lehre Jesu die Ankündigung vom anbrechenden Gottesreich (Mk 1,4-15). Ohne ein zutreffendes Verständnis vom Reich Gottes können die Evangelien nicht verstanden und für unseren Auftrag in dieser Welt nicht die richti-

gen Schlüsse gezogen werden. Nun ist aber gerade die Definition des Reiches Gottes in seiner gegenwärtigen und zukünftigen Gestalt ein Schwachpunkt in der radikalen Theologie. Es wird über weite Strecken vorausgesetzt, dass das Reich, das wir verkündigen eine geistliche, gesellschaftliche und politische Größe ist, aber diese umfassende Reichsschau wird nicht hinreichend begründet. Folgende Fragen bedürften einer vertieften Erläuterung, um die radikale Theologie auf ein besseres biblisches Fundament zu stellen:

Eine erste Frage betrifft die Natur des Reiches Gottes. Ist das Reich Gottes nur dort, wo Christus bekannt wird, wie Stott und mit ihm viele andere Evangelikale sagen? Kann man vom Reich nur innerhalb der Kirche reden, oder lässt der Begriff sich tatsächlich auf eine gemischte Gesellschaft anwenden?

Eine zweite Frage betrifft den Bezug des Reiches zum Alten Testament. Es ist grundlegend für den radikalen Evangelikalismus, dass in der Sendung des Sohnes Gottes das von den Propheten angekündigte Reich angebrochen ist. Inwiefern lässt sich das Reich vom Alten Testament her definieren? Welche Auswirkungen hat es, wenn die Definition des Reiches hauptsächlich vom Alten Testament her vorgenommen wird? Oder muss davon ausgegangen werden, dass in der Verkündigung Jesu eine Bedeutungsverschiebung hinsichtlich der Natur des Reiches stattgefunden hat, wie Marshall zu bedenken gibt?

Eine dritte Frage betrifft das Verhältnis von Reich Gottes und Mission. Ist das Reich Gottes eine brauchbare Kategorie, von der aus die Mission der Kirche beschrieben werden kann (Beyerhaus 1987:246)? Was ist das Verhältnis zwischen dem angebrochenen Reich und der Mission? Müsste nicht eher vom Kreuz ausgegangen werden, wenn vom Auftrag der Kirche in der Welt die Rede ist? Es ist erkennbar, dass beim Apostel Paulus das Reich als Verkündigungsbegriff eine untergeordnete Rolle spielte. Wie ist das mit der Tatsache zu vereinen, dass das Reich Gottes in der Verkündigung Jesu zentral war? Muss die Aufgabe der Kirche weniger vom Reich als vom Kreuz aus verstanden werden?

Eine vierte Frage hat mit der Eschatologie zu tun. Wie stark beeinflusst unsere Eschatologie unser Tun? Hier müsste vor allem nach der postmillennialistischen Schau gefragt werden, da diese einen eschatologischen Denkraum für eine radikale Theologie liefern könnte. Wenn es gelingen sollte, ein postmillennialistisches Geschichtsbild als gültige Einordnung gegenwärtiger und zukünftiger Ereignisse biblisch zu begründen, hätte die radikale Theologie im Postmillennialismus einen starken Verbündeten, zumal der evangelikalen Bewegung insgesamt „eine übergreifende Gesamtschau und eine prophetische Hoffnung, wie sie vom Postmillennialismus bereitgestellt wurde“, fehlt (Tidball 1999:281). Mit der Eschatologie verbunden ist auch die Frage nach der Kontinuität zwischen der alten und der neuen Schöpfung. Sollte sich zeigen, dass zwischen der alten und der neuen Schöpfung eine völlige Diskontinuität besteht, wäre das ein Schlag für den radikalen Standpunkt. Umgekehrt würde der Aufweis der Kontinuität – wie immer sie sich zu denken ist – eine Stärkung der radikalen Theologie bedeuten, insbesondere, was das Verhältnis zur Schöpfung betrifft.

3.3 Heil und Bekehrung

Der radikale Heilsbegriff ist, zusammen mit dem Reich-Gottes-Begriff, grundlegend für das radikale Missionsverständnis. Die Begriffe „Heil“ bzw. „Erlösung“ haben in der Theologie der RE ein weites Bedeutungsspektrum. Eine grundlegende Überzeugung der RE 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 RE wie Jim Wallis als „Heilsereignisse“ gedeutet (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. Die Sondererklärung der RE in Lausanne 1974 fasst das radikale Heilsverständnis treffend zusammen (in Sider 1995:81):⁶³

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!

3.3.1 Verschiedene Dimensionen des Heils

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. Ohne bereits danach zu fragen, ob es sinnvoll ist, von verschiedenen „Dimensionen“ von Heil zu reden, muss nach dem Verhältnis zwischen diesen Dimensionen gefragt werden. 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.

⁶³ 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 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 wirtschaftliche Gerechtigkeit. Die Definition des Begriffs „Heil“ erfolgt bei den RE in der Regel nicht vom Kreuz aus, sondern setzt bereits im Alten Testament an, wo die soziale Komponente des Heils klar 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 klar (:87): „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. Die 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.“

RE finden die dem Alten Testament entnommene 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 begonnen hat, und ein Vorge-schmack der vollen Erlösung, die mit der Wiederkunft Jesu realisiert werden wird“ ist (:90; Sider und Parker III 1986:92-94).⁶⁴ Weil Heil eine soziale Dimension hat, kann von Heilsereignissen auch dort die Rede sein, wo gerechtere 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 RE sich gegen die Ineinssetzung von politischen Ergebnissen (Padilla 1974:190) mit dem Begriff „Heil“ stellen, beklagen sie doch immer wieder 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).

⁶⁴ 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.

Die ekklesiologische Dimension des Heils hat mit der Verkörperung des Heils im Leben der Kirche zu tun. 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 die erneuerten sozialen Beziehungen ein 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. Röm 4,5-8 zeige 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 eines Teils der RE 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).⁶⁵

⁶⁵ 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 weiter unten.

Die soteriologische Dimension des Heils hat mit dem Glauben an Gott, dem Kreuzestod Christi und der Heilsaneignung des Sünders 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.⁶⁶

Es gibt im radikalen Evangelikalismus verschiedene Zuordnungen des Heilsbegriffs. Sollte nur dort von Heil gesprochen werden, wo rettender Glaube an Christus erkennbar ist? Oder kann bei der Manifestation von sozialer Gerechtigkeit tatsächlich von „Heilsereignissen“ gesprochen werden, wie Wallis das tut?⁶⁷ Siders Ringen mit diesen Fragen widerspiegelt das Dilemma der RE gut. 1977⁶⁸ trat Sider in dem Beitrag *Evangelism, Salvation and Social Justice* für die Anwendung des Reichs-Gottes-Begriffs auf die Überwindung des Bösen in der Gesellschaft ein (Sider und Stott 1977:9). 1986 sah sich Sider

⁶⁶ Hervorhebung im Original

⁶⁷ 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.

⁶⁸ Der Beitrag entspricht der zweiten, unveränderten Auflage des ursprünglich unter dem gleichen Titel im *The International Review of Mission* (Juli 1975) veröffentlichten Beitrags.

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“. 1993⁶⁹ legte Sider (1995:219-220; 231) dar, dass er es vom Neuen Testament her nicht für gerechtfertigt hält, denn Heilsbegriffs über den Kontext der Christus bekennenden Kirche hinaus auszudehnen. Stattdessen bevorzugt er die Rede vom „Spillover-Effekt“ (: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‘?⁷⁰ 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 Begriff bei Menschen anzuwenden, die ausdrücklich beschlossen haben, praktizierende Hindus zu bleiben, ist einfach widersprüchlich.

Sider (1995:231) beruft sich im Weiteren ausdrücklich auf den Artikel 5 der LV, der besagt, dass soziale Aktion nicht Evangelisation ist und politische Befreiung nicht Heil. Sider scheint damit übereinzustimmen, dass gemäss 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 muss, wenn er im Weiteren sagt, dass die Kirche klug daran tun würde (:231),

⁶⁹ Das Englische Original des 1995 in Deutsch erschienen Buches *Denn sie tun nicht, was sie wissen* erschien 1993.

⁷⁰ Sider bezieht dieses 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.“

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.⁷¹

Die kosmische Dimension des Heils hat mit der leiblichen Erlösung des Gläubigen und der Erneuerung der Schöpfung durch die Wiederkunft Christi zu tun. Das Dilemma der RE in der Anwendung des Erlösungsbegriffs zeigt sich auch in der Rede von der Befreiung der Schöpfung. 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 und parcel of it.“ 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. Allerdings ist die Befreiung der Schöpfung 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. Sie wie Christus im selben Leib auferstand, dieser

⁷¹ 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.“

aber verwandelt war, hoffen wir auf die Verwandlung und Vollendung der Schöpfung.⁷² 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 Vergleich mit anderen Heilsbegriffen

Der erweiterte Heilsbegriff hat den RE von einigen evangelikalen Geschwistern den Vorwurf eingebracht, sie hätten den biblischen Heilsbegriff zugunsten eines liberalen Standpunkts aufgegeben, welcher ein Verrat am Evangelium darstelle (Berneburg 1997:107-109; Adeyemo 1986:48-49). 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 in Evangelisation und Mission die Augen vor den Nöten der Welt verschliesst. So ist die frühere evangelikale Bewegung für ihren sozial-diakonischen Einsatz durch die Errichtung von Sonntagschulen, Waisenhäusern, Spitälern und anderen Einrichtungen bekannt und auch heute engagieren sich viele Evangelikale im sozialen Bereich.⁷³

Der von John Stott (1974:60-84) definierte und in die LV aufgenommene Heilsbegriff kann als repräsentativ für die neuere evangelikale Bewegung 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, indem 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 Befrei-

⁷² 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 2005:518-521; Beale 1999:1040; Hoekema 1979:280-281).

⁷³ Vgl. Berneburg 1997:24-34; Tidball 1999:259-267; Stott 1987a:11-16; Lean 1974:5ff; Wallis 2001:203-205

ung ‚Heil‘ und soziale Aktivität ‚Evangelisation‘ nennt, macht sich einer schwerwiegenden theologischen Begriffsverwirrung schuldig ... Wenn biblisches ‚Heil‘ weder leibseelische Wiederherstellung und 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.

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 allerdings auch auf die Verbesserung von Umständen ausdehnen. Das bedeutet nicht, dass Letztere einen liberalen Standpunkt haben, 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 von individuellen 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). 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 (:111-117). Im Social Gospel ist der biblische Heilsbegriff seiner soteriologischen Bedeutung entleert und in der Pflicht zur Liebe völlig aufgelöst. 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 ent-individualisiert, und es ist auch keine Rede davon, dass Strukturen „Sünder“ seien, die „Erlösung“ hinderten.

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 klassische Erlösungsbegriff zeige Weltfluchtendenzen auf (Gutiérrez 1992:208) und müsse mit der Überzeugung ersetzt werden, dass der gerettet ist, der sich für Gott und den Nächsten öffnet (:207). Heil sei demzufolge nicht etwas, das erst in Zukunft anbreche, sondern jeder, der sich für Gerechtigkeit einsetzt, habe 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.

RE 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 neu 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.

Orlando Costas hat sich aus radikaler Perspektive am ausführlichsten mit der Theologie der Befreiung befasst. 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). Er bemängelt, dass in der Befreiungstheologie zu einseitig von politischer und sozio-ökonomischer Befreiung die Rede ist, aber kaum von persönlichem Heil. Zweitens bringt die Befreiungstheologie die Frage nach der Natur des Menschen auf (:129-130), die Costas für zu optimistisch hält. Drittens besteht die Frage nach der Bibel (:130-131). Costas klagt darüber, dass für Befreiungstheologen der Marxismus wichtiger ist als Gottes Wort. Diesen drei Fragen folgen drei Herausforderungen, welche die Befreiungstheologie mit sich bringt (:131). Erstens fragt Costas, was die Orthodoxie ohne die Orthopraxis bringt. Zweitens stellt er fest, dass die Dynamik der Befreiungstheologie ein Protest gegen die Sterilität akademischer Theologie ist. Drittens sieht er durch die Befreiungstheologie die ethische Impotenz der Kirche in einer ungerechten Welt demaskiert. 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.

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 zurückgewiesen. Allerdings wäre es wünschenswert, wenn die RE sich deutlicher vom befreiungstheologischen Heilsbegriff distanzieren würden, denn die Übertragung soteriologischer Kategorien auf die Weltgeschichte kann letztlich zur Preisgabe der biblischen Soteriologie führen.

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 spiegelt sich treffend im Bericht der Sektion II „Heil und soziale Gerechtigkeit“ an der Weltmissionskonferenz in Bangkok 1973 wider (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.⁷⁴

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 (1974b:26-30; 1982:276-301) 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.⁷⁵ 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 auch kritisch gegenüber stehen. Doch auch hier würde eine deutlichere Distanzierung vom ökumenischen Heilsbegriff zu einer Klärung radikaler Theologie beitragen und ihre Akzeptanz in der evangelikalen Bewegung steigern.

3.3.3 Der Sündenbegriff

Der radikale Sündenbegriff hat über weite Strecken Gemeinsamkeiten mit der klassischen evangelikalen Auffassung. Er enthält aber auch Elemente, die von anderen theologischen Strömungen gespiegelt werden. Es kann von drei sich ergänzenden Aspekten des radikalen Sündenbegriffs die Rede sein:

⁷⁴ Diese Formulierung des Heilsverständnisses geht auf Jürgen Moltmann zurück (Cochlovius 1984:60-61). Die breite 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.

⁷⁵ 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 unbedingte 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. 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. Dieser Aspekt wird von RE stark herausgestrichen. 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 I 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.“

RE üben harsche Kritik am Sündenbegriff der Evangelikalen und brandmarken ihn als zu 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 RE den sozialen und strukturellen Aspekt der Sünde stark.

Sünde ist, drittens, strukturell. In diesem Zusammenhang wird oft 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 Zivilrecht durchdringt. Der Übergang von den sozialen Sünden zu den strukturellen wird dabei fließend gedacht. Eine der ersten Verlautbarungen der RE zu strukturellen Sünden ist die von Rene 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 (in 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 *Rich Christians in an Age of Hunger* ausführlich mit dem Problem der sozialen und strukturellen Sünde.⁷⁶ Er beklagt die einseitige Betonung der Evangelikalen auf den persönlichen Aspekt 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 Bösen und ein Greuel für Gott (:112-113). Sider streicht heraus, was das für die Nachfolge bedeutet

⁷⁶ Siehe dazu auch Scott 1997:144-161; 214.

(: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).⁷⁷ Sider 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).

Strukturelle Sünde ist nicht nur eine Folge der persönlichen und sozialen Sünden der Menschen. Hinter der strukturellen Sünde geht ein kosmischer Kampf vor sich, 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.⁷⁸ 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 Sündenbegriff der RE weist sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede mit dem klassischen evangelikalen Sündenbegriff einerseits und dem Sündenbegriff der Befreiungstheologie andererseits auf. Mit dem evangelikalen Sündenbegriff gemeinsam haben die RE die Betonung persönlicher Sünde, die Schuld vor Gott ist und von Gott trennt. Das Festhalten an diesem persönlichen, auf Gott bezogenen Aspekt der Sünde, führt zur Notwendigkeit soteriologischer Heils, das durch den Glauben an Christus erfahrbar ist. Mit dem Sündenbegriff der Befreiungstheologie und des Social Gospel haben RE ge-

⁷⁷ Sider 1997c:117-118 ist weitgehend identisch mit Sider 1995:162-164.

⁷⁸ 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.

mein, dass Sünde auch eine soziale und strukturelle Realität ist.⁷⁹ 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 könnte 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 Christus festhalten, ist nicht damit zu rechnen, dass der soteriologische Aspekt strukturell aufgelöst wird.

3.3.4 Die Bekehrung

Wenn Sünde persönlich, sozial und strukturell ist, dann bedeutet die Bekehrung die Abwendung von allen diesen Aspekten der Sünde. Vom radikalen Standpunkt aus gesehen, besteht ein Problem der heutigen evangelistischen Bemühungen 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 Westen. 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 nicht eine 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 RE hauptsächlich im Alten Testament, aber auch in neutestamentlichen Begebenheiten wie etwa der Bekehrung des Zollbeamten Zachäus (Sider 1995:89).

⁷⁹ 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.

Zweitens wird dadurch, dass die Bekehrung die Abkehr von sozialen Sünden einschliesst, die soziale Verantwortung des Christen begründet.⁸⁰ 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 demnach gar 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). Sie 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.⁸¹ 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 Bezie-

⁸⁰ 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.

⁸¹ 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.

hung zu Gott mit sich, sie schafft Freiheit von Schuld 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 eine spirituelle Transformation, damit eine 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).

RE kritisieren den klassischen Bekehrungsbegriff der Evangelikalen 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 über das Wesen des Menschen in der Kirche. Die einen sehen die Welt durch die Augen des so genannten Individuellen. Sie

erblicken in der geistlichen Verderbtheit des Menschen sein grösstes 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 Sünden bestimmt wird. Gottes Heil wird aus diesem Blickwinkel 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 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. Die glaubensvolle Reaktion 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, sondern schliesse 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 werde 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 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 be-

mängelt, 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.“

3.3.5 Kritik und Würdigung

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 ist unbestritten. 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 auch geschieht. Durch das Festhalten an der Notwendigkeit 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 definiert 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. Damit wird ein heilsgeschichtliches Denken kräftig unterstützt. Es öffnet den Blick dafür, dass Gott in verschiedenen Zeiten auf verschiedene Art und Weise daran ist, der Welt, die er liebt, Heil zu schenken. 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 wird. Wer dem Heil verschiedene Dimensionen zuschreibt, wird Erlösung nicht als Flucht aus der Gegenwart definieren, sondern als Gottes wiederherstellendes Handeln, an dem die Gemeinde Teil hat.

Die Gefahr beim radikalen Heilsbegriff liegt in seiner Undeutlichkeit. Es müsste unbedingt die Frage nach der zutreffenden Terminologie beantwortet werden. Welcher biblische Begriff eignet sich am besten um von Heil in umfassendem Sinne 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 der Verbindung persönlichen Glaubens 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 Erlösungsbegriff zur Umschreibung des wiederherstellenden Wirkens Gottes? Hier ist daran zu denken, dass der Begriff „Erlösung“ (*apolytro-sis*) im Neuen Testament eine engere Bedeutung hat als im heutigen evangelikalen Sprachgebrauch. *Apolytro-sis* beschreibt den Loskauf des Sünders durch Christus von der Sünde und den Mächten. Paulus verwendet zwar in Eph 1,7 *apolytro-sis* als Überbegriff für die von Christus gewirkte Erlösung, aber auch hier steht der soteriologische Aspekt klar im Vordergrund. Oder muss von Heil als Befreiung die Rede sein? Paulus redet davon, dass die Schöpfung zur Freiheit der Kinder Gott befreit (*e-leutheroo*) wird (Röm 8,21). Ist sich Erlösung als Befreiung zu denken? Wenn ja, in welchem Sinn? 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).

Negativ ist zu vermerken, dass einige RE den Heilsbegriff so breit verwenden, 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. Es ist wahrscheinlich sinnvoller, 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 schriftgebundenen Missionstheologie. Es müsste sichergestellt werden, dass von Heil nur im Zusammenhang mit rettendem Glauben an Christus, den Auswirkungen dieses Glaubens in der Gemeinde und schliesslich der Vollendung in 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.

Mit dem Heilsbegriff hängt auch der Sündenbegriff zusammen. Hier ist positiv zu vermerken, dass RE Sünde als persönlich, sozial und strukturell darstellen. Die Sünde durchdringt in der Tat die gesamte menschliche Existenz. Die Evangelikalen haben es ihren radikalen Geschwistern zu verdanken, dass in den Jahrzehnten seit Lausanne I das soziale Gewissen in der evangelikalen Bewegung neu geschärft wurde. Das hat nicht zuletzt damit zu tun, dass Sünde als soziale und strukturelle Tatsache neu betont wurde. Es ist wichtig zu vermerken, dass die RE zwar von struktureller Sünde reden, aber nicht von strukturellem Heil. Das ist zu begrüßen, denn sobald man anfängt von strukturellem Heil zu sprechen, wird der Heilsbegriff horizontal einnivelliert. Weil dies in der radikalen Literatur nicht so vorgenommen wird, kann auch nicht davon die Rede sein, dass RE für eine Gleichsetzung von Weltgeschichte und Heilsgeschichte eintreten, wie das in der Befreiungstheologie und den Theologien im Umfeld des ÖRK der Fall ist.

3.4 Mission und Evangelisation

Vom Reich-Gottes-Verständnis lässt sich eine direkte Linie zum Heilsbegriff und von dort aus zum Missionsverständnis der RE ziehen. 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 RE als Heilserfahrung bezeichnet. Aus diesem umfassenden Heilsbegriff ergibt sich das umfassende Missionsverständnis der RE. Das radikale Missionsverständnis lässt sich mit zwei Begriffen umreißen: Mission muss „inkarnatorisch“ und „holistisch“ sein.⁸²

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 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 Leiden und Sterben das Modell einer durch Dienst und Hingabe gestalteten Missionspraxis. Auffallend gegenüber dem herkömmlichen evangelikalen Missionsbegriff ist, dass

⁸² 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).

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.

In der Formulierung des inkarnatorischen Missionsverständnisses der Evangelikalen 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 sei 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 Missionverständnis zumindest geebnet (vgl. Costas 1979:70). 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,⁸³ sondern sich ebenso an der Inkarnation Jesu und seinem hingebungsvollen Dienst orientieren müsse, um Mission im Sinne Gottes zu sein (1974:62-64). 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.“ 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.⁸⁴ 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). 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

⁸³ „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).

⁸⁴ Bereits in der am Lausanner Kongress 1974 eingebrachten Sondererklärung nahmen die RE die inkarnatorische Missionsbegründung von Joh 20,21 her auf.

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.“ Fernando (2000b:209) erkennt aufgrund von Joh 20,21 im Leben und Sterben Jesu das massgebende Modell für Mission und 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. Für Sugden (1983:66-67) muss die Gemeinde 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. 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 John 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. Da die meisten RE sich einer kritischen Missionsperspektive aus der Sicht der Armen und Unterdrückten verschrieben haben, erstaunt es nicht, dass die inkarnatorische Missionsbegründung von Joh 20,21 her ausnahmslos in das radikale 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 gleichen soll, dann bedeutet er für uns, was er auch für ihn bedeutet hat, nämlich in das Leben anderer Menschen einzutreten und daran teilzunehmen.

3.4.2 Kritik am inkarnatorischen Missionsverständnis

Der inkarnatorische Missionsansatz ist 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 befürchtet, dass durch die inkarnatorische Missionsbegründung zu grosse Zugeständnisse an die ökumenische Theologie gemacht werden (:295). Ähnlich argumentiert Berneburg (1997:348-356). Er vermag am inkarnatorischen Missionskonzept zwar positive Seiten zu erkennen (: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.

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 keines-

wegs anthropozentrisch in Beschlag genommen, sondern bleibt objektive Heilsgrundlage.⁸⁵ 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. Vielmehr wird die evangelikale Kreuzestheologie durch eine inkarnatorische Betrachtung ergänzt: Das Kreuz ist sowohl der Grund für unsere Rettung als auch das Modell für unser Handeln.

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.⁸⁶

Insbesondere die 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):

⁸⁵ Vgl. vor allem S. 338-351.

⁸⁶ Hervorhebung im Original

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.⁸⁷

Köstenbergers Kritik bedeutet nicht, dass das inkarnatorische Missionskonzept als unbiblisch abzulehnen ist. Denn 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. Es ist für die Begründung der inkarnatorischen Mission auch nicht nötig, 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. Der Blick auf Mt 10 macht nun aber deutlich, dass durch den Auftrag zu predigen und zu heilen im Grunde genommen inkarnatorisches Handeln geboten ist. Die inkarnatorische Mission ist demnach im klassischen Missionsbefehl schon verankert. Die inkarnatorische Mission käme also auch ohne den Hinweis auf Joh 20,21 aus.

3.4.3 Holistische Mission

Der Begriff „holistische“ Mission bezeichnet eine ganzheitliche, auf Veränderung der Welt abzielende Missionsauffassung. Gleichbedeutend mit dem Begriff „holistisch“ sind die Begriffe „transformativ“ oder „integral“. Der holistische Missionsbegriff wurde von den RE 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, um so zu einer gerechteren Welt beizutragen. 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.⁸⁸

⁸⁷ Hervorhebung im Original

⁸⁸ Hervorhebung im Original

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 Elemente der evangelikalen Missionstheologie, der Befreiungstheologie, der ökumenischen Missionstheologie und der Gemeindegrowthbewegung 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. Zur Proklamation gehört 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 eine spiritualisierten Bibel zu tun, sondern damit, 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. 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 Wachstum (:37-60). Das Wirken des Heiligen Geistes zielt immer auf das Wachstum der Kirche ab. 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. 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 das numerische Wachstum erstrebenswert, sondern Wachstum zeigt sich ebenso an der Fähigkeit der Kirche, zu einer neuen Gesellschaftsordnung von Liebe, Gerechtigkeit und Frieden beizutragen. 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).⁸⁹ Sechstens hat Mission mit einer Feier zu tun (:84-93). Mission muss zur Anbetung dessen führen, der die Geschichte unter Kontrolle hat. Costas definiert holistische Mission wie folgt (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 li-

⁸⁹ Hervorhebung im Original

berate 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.

Die 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.⁹⁰

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 in drei Dimensionen wiederherzustellen: in der Beziehung zu Gott, in der Beziehung zum Menschen sowie der Gesellschaft und in Beziehung zur Natur (Scott 1997:xv). 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). Die Propheten sahen eine Zeit voraus, in der die Herrschaft Gottes sich auch 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 ist, die zum Ziel hat, Gerechtigkeit wiederherzustellen (:86). Der Missionsbefehl 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

⁹⁰ Hervorhebung im Original

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:

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.⁹¹

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).⁹² 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

⁹¹ Hervorhebung im Original

⁹² 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).

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 bestimmt (Adeyemo 1986:165-176)⁹³. Es geht um mehr als die Verkündigung der Guten 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).⁹⁴ 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.“ RE bringen von Lk 4,18-19 bzw. dem Jubeljahr 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). Des Weiteren muss sich die Kirche 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, 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 Menschen anzunehmen und sie durch den Glauben an ihn in Freiheit zu setzen. Die Mission

⁹³ Adeyemo identifiziert von Lk 4,18-19 sowie dem Gesamtwerk Christi aus sechs Bereiche der sozialen Verantwortung der Kirche: 1) Christus muss als Herr 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 Verwundeten 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.

⁹⁴ Zur Bedeutung des Jubeljahrs im alttestamentlichen Kontext siehe Wright 1997:63-64; 120-124; De Vaux 1973:175-177.

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 geht (Padilla 1982:58).

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 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 Jubeljahrs 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 Jubeljahrs 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 Jubeljahrs 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 und Würdigung

Während RE den Vertretern des klassischen Missionsbegriffs vorwerfen, dieser sei zu individualistisch und vermöge nicht auf die gegenwärtigen sozialen Probleme zu reagieren,⁹⁵ 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

⁹⁵ Vgl. dazu Sider 1995:33-36; Fernando 2000a:193; Escobar 2002:43; Tidball 1999:277.

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 Einführung 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 der RE verfällt von Seiten der klassischen Vertreter also einer deutlichen Kritik. Die Schärfe dieser Kritik wird von der Angst genährt, das evangelikale Missionsverständnis, das von den RE stark beeinflusst worden ist, könnte eine Einnivellierung mit der ökumenischen Positionen erfahren. Hat der radikale Evangelikalismus die evangelikale Missionstheorie in Schiefelage gebracht? Es kann festgehalten werden, dass das inkarnatorische bzw. holistische Missionsverständnis sowohl Stärken als auch Schwächen aufweist. 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 mit Recht darauf hin, dass Heil und Transformation nicht gleichgesetzt werden dürfen. Diese Ineinssetzung weisen die RE klar zurück: „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“ (Samuel und Sugden 1987e:141-142). Wichtig zu beachten ist Berneburgs Klage, dass es in der evangelikalen Bewegung eine „unpräzise Rede“ bezüglich des Heils und der Mission gibt. 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 unter allen Umständen vermieden werden, denn eine biblisch verstandene Mission kommt nicht ohne eine 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 evangelistische 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). Die RE tun gut daran, Siders Vorschlag aufzunehmen und ihre Terminologie zu präzisieren, denn dadurch haben sie Gewähr, dass ihre Missionsauffassung weiterhin das Prädikat „evangelikal“ verdient.

Was die Bedeutung des Nazaretmanifests betrifft, so haben die Vertreter des klassischen Missionsbegriffs mit Recht darauf hingewiesen, dass es Jesus nicht um ein sozial-politisches Programm geht. 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 – und diese hat im ursprünglichen Kontext eine klar soziale und strukturelle Dimension (vgl. Bosch 1991:100-101).

In der Diskussion um das rechte Missionsverständnis müsste noch genauer nach dem Verhältnis einschlägiger Begriffe gefragt werden. 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: 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.⁹⁶

3.5 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 eingebracht hat. 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 Bibelhaltung verpflichtet bleiben, wonach diese 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.

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.

⁹⁶ 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 evangelikalen 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.“

Das weite Reich-Gottes-Verständnis und der umfassende Heilsbegriff der RE 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.

Klärungsbedarf besteht vor allem hinsichtlich der Frage, ob das Reich Gottes als umfassendes Geschehen eine brauchbare Kategorie zur Beschreibung der Mission der Kirche ist, ob das weite Heilsverständnis der biblischen Soteriologie gerecht wird und der Missionsauftrag so umfassend zu denken ist, dass er die Transformation der Strukturen einschliesst.

4 „ZUR TAT DRÄNGENDE SPIRITUALITÄT“: DIE SOZIALE AKTION DES RADIKALEN EVANGELIKALISMUS

Radikale Theologie ist keine Theologie zum Selbstzweck. RE 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 Theologie der RE 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 (Mt 25,31-46).⁹⁷

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 in diesem Teil untersuchen, wie die soziale Aktion und die Spiritualität der RE in die evangelikale Bewegung einzuordnen ist, 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 gegenseitig gültige Positionen anerkannt werden. Ich werde zunächst die soziale Aktion der RE mit verschiedenen Modellen sozialen Handelns vergleichen und danach Ronald Siders Modell der „untrennbaren Partnerschaft“ als repräsentatives Beispiel für die radikale soziale Aktion darstellen.

4.1.1 Evangelikale Vielfalt

Wie in Teil 2 gezeigt wurde, hat sich die evangelikale Bewegung in den vergangenen drei Jahrzehnten auf Anregung der Radikalen besonders intensiv mit dem Verhältnis zwischen Verkündigung und sozialer Aktion befasst. An der Konsultation über das Verhältnis von Evangelisation und sozialer Verant-

⁹⁷ Zum radikalen Verständnis von Mt 25,31-46 siehe 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.

wortung in Grand Rapids 1982 legte der Afrikaner Tokunboh Adeyemo⁹⁸ in seinem Beitrag „A Critical Evaluation of Contemporary Perspectives“ neun mögliche Modelle der sozialen Aktion vor.⁹⁹ Adeyemos Beitrag ist eine gute Möglichkeit, die soziale Aktion der RE 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 sind den RE ein Dorn im Auge und werden wegen der Dichotomie zwischen Verkündigung und sozialem Handeln als dem biblischen Zeugnis nicht gerecht werdend 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 biblisch verstandenen Soteriologie führt.¹⁰⁰ 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. Ob-

⁹⁸ Damals Generalsekretär der „Association of Evangelicals of Africa und Madagascar“.

⁹⁹ Vgl. Berneburg 1997:107-148, der sich auf Adeyemo bezieht und Sider 1977:3-6, der sich auf vier Modelle beschränkt.

¹⁰⁰ Sider 1995:45-47 nennt dieses Modell „säkular christlich“.

schon hier die soziale Aktion positiv gewertet wird, steht sie in klarer Abhängigkeit von der Evangelisation, welche als erstrangig betrachtet wird. 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, jede habe 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 Aktion.¹⁰¹ 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 unterschieden, soziales Handeln aber nicht nur der Nächstenliebe zugeordnet, sondern zur Sendung der Kirche gehörig verstanden wird. RE hegen klare 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. RE verwahren sich vehement dagegen, einen Keil zwischen Evangelisation und soziale Aktion zu treiben. Die Rede von der Vorrangigkeit der Verkündigung wird heftig 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 theoretic-

¹⁰¹ 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.

cally 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. 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). Siders Position zeigt, dass sich die RE an Jesus als dem Modell für soziale Aktion orientieren.

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 Christus zu gewinnen. Die Verkündigung der Guten Nachricht vom Reich Gottes schliesse die soziale Verantwortung ein. Adeyemo bleibt an diesem Punkt vage und es ist kaum ersichtlich, inwiefern sich dieses Modell vom vorangehenden unterscheidet.

4.1.2 Ronald Siders Modell der „untrennbaren Partnerschaft“¹⁰²

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 unterschiedlichen Intentionen betrieben: „Bei der Evangelisation besteht die zentrale Absicht darin, Nichtchristen dazu zu führen, dass sie Christus

¹⁰² 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.“

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).

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, das in der sozialen Aktion eine Brücke zur Evangelisation sieht, zurück.

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 (1977:17) – eine Position, die von radikalen Hauptvertretern wie Costas, Escobar und Padilla 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 (1995:188-189). In einer an die Bibel gebundenen Verkündigung ist es unmöglich, zur Ab-

wendung 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). Dieser wichtigen Begründung sozialen Handelns ist der Punkt 4.2 gewidmet.

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 Gemeinde die Gesellschaft (:191). Die Gemeinde muss das Evangelium, das sie predigt, auch leben. Eine „neue, rassisch 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).¹⁰³

Viertens fördert das soziale Anliegen die Verbreitung des Evangeliums (:195). Die Praxis zeigt, dass dort das Evangelium auf fruchtbaren Boden fällt, wo man sich auch 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).

¹⁰³ 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 in den letzten Jahren Entwicklungsprogramme, Hilfsstrategien und parakirchliche Organisationen stark in den Vordergrund der sozialen Aktion gestellt werden. 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.

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 der radikalen Jüngerschaft steht die radikale, d.h. kompromislose Nachfolge Christi. Die in Lausanne 1974 verwendete Selbstbezeichnung „radical discipleship group“ ist Programm. In der radikalen Jüngerschaft zeigt sich die tiefe Verwurzelung der RE im Anabaptismus. Beiden ist die konsequente Nachahmung Christi im persönlichen und öffentlichen Leben gemein (Longmead 2004:65; Sider 1979:149-152). Das Credo beider Ansätze ist weniger „Jesus glauben“ als mehr 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 Praxis anleitende Christologie in das Zentrum des theologischen Schaffens zu rücken. Christus wird nicht nur als Stellvertreter¹⁰⁴ 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.¹⁰⁵

¹⁰⁴ 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 oder abgeschwächt. 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 Schriften und Verlautbarungen andere Aspekte stärker im Vordergrund. Die Bedeutung der Stellvertretung Christi braucht an dieser Stelle deshalb nicht weiter erörtert zu werden.

¹⁰⁵ 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*

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 zwei wesentliche Auswirkungen:

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 um 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 ac-

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 an den 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 immer noch 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).

cept the Gospel. Acceptance of a costly discipleship dare not be a second stage separated from acceptance of the Gospel.

Auf der gesellschafts-politischen Ebene kann der Gläubige 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 also auch 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.

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):

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 der RE orientiert sich stark an Yoders Position, übernimmt diese aber nicht unkritisch. 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. 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. Diese bedeutet nun aber keineswegs eine Vernachlässigung etwa der paulinischen Ethik, denn das ganze Neue Testament enthält ja Rückbezüge zum Leben Jesu und fordert Jüngerschaft als Nachahmung Christi.¹⁰⁶ Sider klagt (1997e:29):

¹⁰⁶ 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. Im Hintergrund steht wahrscheinlich das Leben Christi, der den Menschen frei vom Ansehen der Person begegnete.

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 der RE eine wichtige Rolle spielt (Wallis 1983:31-34; 1984:59-60).¹⁰⁷ In Kontinuität mit den Anabaptisten stellen sich die RE auf den Standpunkt, dass die Bergpredigt nicht nur als Ethik für den persönlichen und kirchlichen Bereich Geltung hat, sondern von den Jesunachfolgern auch im gesellschaftlichen und politischen Bereich angewendet werden muss. Das hat ihnen innerhalb der evangelikalen Bewegung Kritik eingebracht (Afflerbach 2002:158-159). RE werden oft dahingehend missverstanden, dass sie mit der Bergpredigt ein Weltveränderungsprogramm begründen wollten. Dabei wird übersehen, dass die RE 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 Christuskonsequenz, die weltverändernde *Auswirkungen* hat. Die soziale Aktion des radikalen Evangelikalismus darf deshalb nicht einseitig 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.

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 unweigerlich zu einem politischen Menschen wurde. 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 habe nicht zwischen privatem Glauben und öffentlicher Treue zu Jahwe unterschieden und sei durch seine beunruhigende Botschaft so zu einem politischen Faktor geworden. Historisch gesehen starb Jesus als unruhestiftender Prophet, den das

¹⁰⁷ Zu den Auslegungsansätzen der Bergpredigt siehe Hörster 1988:99-114.

Establishment loswerden wollte (Mangalwadi 1987:201).¹⁰⁸ Aus radikaler Sicht war Jesus mindestens auf dreifache Weise prophetisch anklagend tätig:

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).¹⁰⁹ 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 sieht darin ein Muster des Handelns Jesu und eine absichtliche Provokation des Establishments (Mangalwadi 1987:193-195). 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 Amt¹¹⁰ 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,

¹⁰⁸ 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, dass 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.

¹⁰⁹ 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 Pharisäer und Schriftgelehrten] den Bussruf richtete, ein Wagnis, das ihn an das Kreuz brachte“ (1924:105; 111-112; 140).

¹¹⁰ 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.

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). RE finden in Jesus das Vorbild eines sozialen Aktivisten, der durch aktive Gewaltlosigkeit dem Machtmissbrauch und der Ausbeutung Widerstand leistet.

Aus Sicht der RE bedeutet radikale Jüngerschaft, Jesus zu gleichen, indem die bestehenden Verhältnisse nicht widerspruchslos hingenommen, sondern aufgedeckt und angeprangert werden. Die Nachfolge Christi kann unmöglich zu einem sozialetischen oder politisch neutralen Standpunkt führen. Im Gegenteil: Gehorsam gegenüber Christus schliesst die aktive Teilnahme an gesellschaftlichen und politischen Veränderungsprozessen ein. Radikale Spiritualität ist vom Geist Gottes entzündete Spiritualität, die den Gläubigen mitten in die Ungerechtigkeit der Welt hinein treibt. Auf diese Weise wollen RE ihrem Herrn, Lehrer und Prophet treu sein.¹¹¹

4.3 Themen der sozialen Aktion

In der sozialen Aktion des radikalen Evangelikalismus treten bestimmte Themen stark in den Vordergrund. Zu ihnen gehören die Themen 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 die RE in Kirche, Mission und persönliche Nachfolge einbringen.

4.3.1 Armut und Reichtum

Armut und deren Überwindung gehört zu den Themen, die von RE am ausführlichsten erörtert und mit grösstem Nachdruck behandelt werden. RE sind sich einig, dass Armut nicht ein Ideal ist, sondern ein zu bekämpfendes Übel (Padilla 1982:56). Am eindrücklichsten ist das Thema Armut und Reichtum aus radikaler Perspektive 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

¹¹¹ 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).

on their side.“¹¹² Damit wird klar, dass die RE in der Armut ein soziales und strukturelles Übel erblicken, das es zu bekämpfen gilt. 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 ist, kommt an den Armen vorbei.

Die Armen spielen in der Befreiungstheologie¹¹³ und den Theologien im Umfeld des ÖRK¹¹⁴ 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 vor allem 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):¹¹⁵

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 and casting down the rich who got that way by 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.

¹¹² 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.

¹¹³ Zu den Armen in der Befreiungstheologie siehe Gutiérrez 1992:352; 356; Greinacher 1985a:40; Comblin 1987:43-51; Cochlovius 1984:94.

¹¹⁴ Vgl. Gensichen 1985b:126-129.

¹¹⁵ Vgl. Wallis 1983:75-85; Costas 1979:79-80.

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 Ursache von Armut wird von den RE zutreffend als vielschichtig beschrieben. So führt Sider als Ursachen 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).¹¹⁶ Entsprechend dieser vielfältigen Ursachen schlagen RE verschiedene Wege zur Überwindung der Armut vor. Zu den wichtigsten Forderungen zählt der Aufruf an die reichen Christen im Westen, einen einfachen Lebensstil zu entwickeln.¹¹⁷ Das Thema des einfachen Lebensstils wurde, wie in Teil 2 gezeigt, an der „International Consultation on Simple Lifestyle“ in Hoddeson bei London 1980 erörtert und von Beiträgen von RE wie Vinay Samuel, Chris Sugden, René Padilla und Ronald

¹¹⁶ 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.

¹¹⁷ 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.

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 Art und 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 biblischen, sozialen und strukturellen Aspekten ermöglicht eine soziale Aktion mit praktischer Relevanz.

4.3.2 Strukturelle Ungerechtigkeit

RE sind überzeugt: Wenn wir der ganzen Welt das ganze Evangelium bringen wollen, müssen sich unsere missionarischen Bemühungen auch auf die gesellschaftlichen Strukturen erstrecken. Orlando 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 die Kultur, die Institutionen und die 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 (:168). Die Strukturen definiert Costas als unsichtbare Mächte, die gegen Christus rebellieren (Kol 1,16) und Gedankenbollwerke wie Kapitalismus, Militarismus, Rassismus und Sexismus hervorbringen.¹¹⁸ Diese von RE

¹¹⁸ 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.

weithin geteilte Auffassung der Strukturen als unsichtbare Mächte ist vom Social Gospel¹¹⁹, von Oscar Cullmann¹²⁰ und John Howard Yoder¹²¹ beeinflusst.

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 verhinderten, 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 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 überna-

¹¹⁹ 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). In dem 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 bejaht.

¹²⁰ 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). RE folgen dieser Grundkonzeption. Allerdings ist es mir nicht gelungen, in den Quellen an diesem Punkt eine Verbindung zwischen den RE und Cullmann nachzuweisen.

¹²¹ 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 nun 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.

türliche 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.

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)¹²².

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 unternehmen, 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 Kirche als Ganzes 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 Schöp-

¹²² 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 Beispiel einer kritischen Dokumentation der Machenschaften der multinationalen Konzerne siehe Tokar 2002:142-162.

fungsethik und einer Ethik der Gottesherrschaft wählen darf“ (Sider 1982a:46). Weil Gottes Heil die gesamte Wirklichkeit erfassen soll und weil Christen gerufen sind, Teil an Gottes befreiendem Werk zu haben, deshalb 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. Einige Aspekte sind dabei noch nicht berücksichtigt worden. Um ein abgerundetes Bild zu zeichnen, soll abschliessend die radikale Spiritualität charakterisiert werden. Es wird dabei deutlich werden, dass die radikale Spiritualität bereichernde Aspekte in die evangelikale Spiritualität¹²³ einzu- bringen vermag, ihr aber auch Schwächen anhaften, bei denen die RE auf ihre evangelikalen Geschwister angewiesen sind.

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 also das Gesamtwerk Jesu, aus dem die RE 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 (1997:284) hat die evangelikale Spiritualität als auf das Kreuz hin orientiert bezeichnet. Tatsächlich nimmt das Kreuz und damit die Vorstellung von Jesus als dem Stellvertreter die zentrale Rolle in der evangelikalen Spiritualität ein. Radikale Spiritualität ist umfassender. Sie bezieht ihre Inspiration aus dem Gesamtwerk Christi und wird dadurch zu einer weniger beschaulichen und mehr aktiven Spiritualität. 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 oft indivi-

¹²³ Tidball (1997:282-305) 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.

dualistische und auf einen inneren Seelenfrieden ausgerichtete geistliche Leben zu erweitern. Andererseits hilft der Blick auf das Kreuz den RE, dass ihre engagierte Jüngerschaft nicht zu einem blutleeren Aktivismus ausartet.

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 Fragen. Radikale Spiritualität macht mit der Tatsache ernst, dass der Gläubige in seinem gesamten Lebenszusammenhang zur Nachfolge gerufen ist. Die Orthopraxis ist wichtiger als die Orthodoxie. 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. 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 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.

4.4.3 Radikale Spiritualität ist handlungsorientiert

Radikale und evangelikale Spiritualität unterscheiden sich in Bezug auf die Bekehrung und die Handlungsorientiertheit. Evangelikale Spiritualität ist bekehrungsorientiert. Die Bekehrung wird als einschneidender Punkt verstanden, an dem Christus als Erlöser angenommen und der Gläubige das Geschenk des ewigen Lebens empfängt. Radikale Spiritualität ist hingegen 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 wird als das alles entscheidende Ereignis verstanden. In der Regel wird die Heilsgewissheit mit der Tatsache der Bekehrung verknüpft und das Heil als unverlierbar betrachtet. Das führt, wie RE beklagen, 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. Damit entspricht sie 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 in der Betrachtung des Lebens Jesu beispielsweise übersehen, dass Jesu Wort „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, die Einsamkeit und die Zwiesprache mit dem Vater Vorbedingung zur Tat war. Die radikale Spiritualität braucht die Ergänzung des kontemplativen Elements.

4.4.4 Radikale Spiritualität ist fordernd

Radikale Spiritualität kann als energisch, drängend und fordernd charakterisiert werden. Die Tatsache, dass die Forderungen des Evangeliums mit grossem 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 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). Der fordernde Ton lässt zuweilen die Gnade vermissen, aber es ist gerade sie, die das Herzstück biblischer Spiritualität ist. Die Gefahr besteht, dass das Evangelium zu wenig als Geschenk verstanden, sondern als blosser 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 stark herausgetrieben, 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.

5 ERGEBNIS

Dieser abschliessende Teil hält die wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung fest und zieht thesenhaft Folgerungen für die europäische evangelikale Theologie im deutschsprachigen Raum.

5.1 Die Wesensart radikaler Theologie

Der radikale Evangelikalismus ist ein vielschichtiges Phänomen. Seine Vertreter verbindet die Überzeugung, dass die Nachfolge des Herrn Jesus Christus zur helfenden und die Welt verändernden Tat führt. Die Wesensart radikaler Theologie kann mit den folgenden vier Begriffen charakterisiert werden:

Evangelikal. Der radikale Evangelikalismus bereichert eine evangelikale Grundkonzeption mit den Ergebnissen anderer theologischer Ansätze. Durch ihre Bibliologie und ihre Soteriologie erweisen sich die RE als genuin evangelikal.

Kontextuell. Die radikale Theologie unternimmt erfolgreich den Versuch, sich von kulturellen Befangenheiten zu lösen und das Evangelium in verschiedenen Kontexten fruchtbar zu machen. Es gelingt ihr, die Einseitigkeit westlicher evangelikaler Theologie zu überwinden, in dem sie eine Theologie von der Peripherie her betreibt. Die kontextuelle Vielgestaltigkeit des radikalen Ansatzes ist einer seiner wesentlichen Stärken. So befassen sich die RE in den Vereinigten Staaten ausführlich mit dem Problem der Macht und des exzessiven Reichtums, die RE in Lateinamerika mit der stossenden Tatsache der Armut und der Frage der Macht und die RE in Asien zudem mit dem Dialog mit den Religionen. Durch die weltweite Verbundenheit, welche die RE unter sich wahrnehmen, wird ihre Theologie umfassend und so gewissermassen multi-kontextuell.

Ökumenisch. In der evangelikalen Bewegung ist eine deutliche Skepsis des theologischen Standpunkts des ÖRK zu spüren. Nicht selten wird die Theologie des ÖRK als einheitliches Gebilde dargestellt, dass entweder angenommen oder abgelehnt werden kann. RE haben ein differenzierteres Verhältnis zum ÖRK. Sie weigern sich mit Recht, liberale Positionen aufzunehmen und beispielsweise den Heilsbegriff politisch umzudeuten, scheuen sich aber nicht, die aus ihrer Sicht richtigen Erkenntnisse der Theologien im ÖRK in ihre Konzeption zu integrieren. Damit gehören sie zusammen mit den Charismatikern zu den Evangelikalen, die eine Brücke zwischen ÖRK und der evangelikalen Bewegung schlagen.

Transformatorisch. Während sich das Interesse der westlichen evangelikalen Theologie häufig auf die akademische Forschung und theoretische Erkenntnisse richtet, zeichnet sich die Theologie der RE durch ihre Handlungsorientiertheit aus. Sie ist eine echte transformatorische Theologie, die sich nicht

damit zufrieden gibt, das einzelne Menschen zum Glauben kommen. Es ist ihr eine „Ruhelosigkeit“ eigen, die dazu drängt, dass sich das Reich Gottes in der Welt durchsetzt und die Gesellschaft transformiert wird.

5.2 Der Einfluss auf die evangelikale Bewegung

In den dreissig Jahren, seit die RE erstmals als klar erkennbare Gruppierung von sich reden machten, haben sie einen beachtlichen Einfluss auf die evangelikale Bewegung ausgeübt. Die RE haben die Evangelikalen mit den drängenden sozialen Problemen der Gegenwart konfrontiert. Ihre unermüdlichen und zuweilen scharfen Interventionen haben Antworten provoziert. Die Spannungen in der evangelikalen Bewegung haben sich durch das Auftreten der RE erhöht, die Bewegung ist aber auch bereichert worden. Es fällt den RE schwer, andere Auffassungen als die ihre als gültige Positionen anzuerkennen. Der zuweilen fordernde Ton der RE stellt die Evangelikalen, welche die radikale Sicht nicht teilen, auf eine harte Geduldsprobe. Allerdings ist die evangelikale Bewegung – vielleicht mit Ausnahme der verfahrenen Situation nach Pattaya 1980 – nie in der Gefahr gewesen, sich an der Frage des Verhältnisses zwischen Evangelisation und sozialer Aktion zu spalten. Die RE haben die evangelikale theologische Grundkonzeption nie in Frage gestellt, sondern ständig versucht, die aus ihrer Sicht richtige aber einseitige Erkenntnis zu erweitern. Das ist ihnen über weite Strecken gelungen. Die RE haben einige vernachlässigte Elemente des Evangeliums neu in das evangelikale Bewusstsein gerufen. Obwohl ihre politische Haltung dem linken Flügel zugerechnet werden kann, haben sie nie Parteipolitik betrieben, sondern radikale Jüngerschaft gefordert. Dass radikale Jüngerschaft soziale und politische Haltungen provoziert, haben die RE hingegen nie zu vermeiden gesucht. Es ist dem radikalen Evangelikalismus zuzuschreiben, dass die evangelikale Bewegung in den vergangenen drei Jahrzehnten das sozialetische Erbe des frühen Evangelikalismus neu entdeckt hat.

5.3 Die Begründung sozial-politischen Engagements

Durch die theologische Arbeit der RE liegt erstmals eine umfassende Begründung sozial-politischen Engagements auf evangelikaler Basis vor. Zusammenfassend kann von einer vierfachen Begründung radikalen sozial-politischen Engagements die Rede sein:

Die Begründung von der Mission der Kirche her. Die RE definieren die Mission der Kirche von der Mission Christi her als Gute Nachricht für die Armen. So wie Christus vom Vater in einer heilenden und helfenden Mission zu den Menschen gesandt wurde, so ist die Kirche durch Christus in die Welt gesandt. Joh 20,21 wird als Definition des Missionsauftrags der Kirche verstanden. Dabei wird das Wort „wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ aus dem Kontext des Johannesevangeliums herausgelöst und in den weiteren Kontext der Evangelien als Ganzes gestellt. Von besonderer Wichtigkeit ist Lk 4,18-19. Die RE erachten das Nazaretmanifest als eine Anwendung des Jubeljahres – zumindest in prinzipieller Weise – auf die Verhältnisse zur Zeit Jesu. Da das Gesetz des Jubeljahrs

eine Massnahme zur Verminderung struktureller Ungerechtigkeit darstellte, wird der Missionsauftrag auch unter strukturellen Gesichtspunkten gesehen. Das führt zur Forderung, dass Mission transformatorisch zu gestalten ist.

Die Begründung von der Nachfolge Christi her. Im Zentrum der radikalen Theologie steht die kompromislose Nachfolge Christi. RE sind überzeugt, dass es die Aufgabe des Jüngers Christi ist, seinem Meister in allen Aspekten seines Lebens zu folgen. Nicht „Jesus glauben“ bildet das Paradigma des radikalen Glaubens, sondern das umfassendere „Jesus folgen“. Der radikale Evangelikalismus konzentriert sich nicht auf das Kreuz Christi, sondern auf das Leben des Messias Jesus. Dabei wird Jesus nicht nur als Stellvertreter erblickt, an den es zu glauben gilt. Jesus wird in einer dreifachen Rolle erblickt: Als Sieger sind dem auferstandenen und erhöhten Herrn alle Mächte und Gewalten untertan. Die Herrschaft Christi, die er jetzt ausübt, ermöglicht es den RE in die Welt zu gehen und verändernd zu wirken – im Bewusstsein, dass sie den Herrschaftsraum Jesu dabei nicht verlassen. Jesus wird auch als Lehrer erblickt, dessen Vorbild es zu folgen gilt. Jesus wird nicht nur als geistlicher, sondern auch als sozialer und politischer Mensch begriffen, dessen Leben zur Nachahmung auch im öffentlichen Leben auffordert. Schliesslich wird Jesus auch als anklagender Prophet gesehen, als Störenfried der Mächtigen, dessen öffentliches Auftreten unweigerlich politische Konsequenzen hatte. Christi Tod wird nicht nur als Sühnetod verstanden, sondern auch als Tod eines unruhestiftenden Propheten. Weil die RE in Jesus einen provozierenden Propheten sehen, kann die Nachfolge Christi nicht anders als zum sozial-politischen Engagement und zum Kampf gegen Unterdrückung führen.

Die Begründung vom Reich Gottes her. Nach radikaler Überzeugung ist das Reich Gottes nicht auf Gottes Herrschaft über seinem Volk der Gnade beschränkt. Überall dort, wo die bestehenden Verhältnisse zum Guten verändert werden, verwirklicht sich das Reich Gottes partiell. Gott ist in der ganzen Schöpfung daran, Gerechtigkeit und Heil zu schaffen. RE sehen sich als Teilhaber an diesem umfassenden Werk Gottes, das demzufolge auch die Veränderung der Gesellschaft und der Strukturen einschliesst.

Die Begründung von der Bekehrung her. RE erkennen persönliche, soziale und strukturelle Aspekte der Sünde. Die Bekehrung bedeutet die Abwendung von allen drei Aspekten. Busse ist eine fortgesetzte Haltung des Christen, in der sich die Bekehrung vertieft. Durch immer tiefergehende Busse kommt es zu immer neuen „Bekehrungen“, die nicht nur das geistliche Leben, sondern auch die politische Haltung und das soziale Verhalten betreffen. Damit wird die soziale Verantwortung des Christen begründet.

5.4 Klärungsbedarf

Die RE haben ihre evangelikalen Geschwister mit den drängenden Problemen unserer ungerechten Welt konfrontiert und begonnen, eine biblisch-theologische Grundlage für soziales Verhalten zu legen. Diese Arbeit muss weiter geführt und präzisiert werden, vor allem hinsichtlich dreier Themen:

Der Heilsbegriff. Die zuweilen unpräzise Rede vom Heil muss präzisiert werden. Wenn es den RE nicht gelingt, das radikale Heilsverständnis auf eine solide biblische Grundlage zu stellen, werden sie ihre evangelikalen Geschwister kaum von ihrem erweiterten Heilsbegriff überzeugen. Es muss grundsätzlich geklärt werden, ob die Rede vom Heil sich über die persönliche Erfahrung rettenden Glaubens auch auf die Veränderung der Welt anwenden lässt.

Das Reich-Gottes-Verständnis. Der Heilsbegriff ist die entscheidende Weichenstellung in der radikalen Theologie, die sich unmittelbar auf das Reich-Gottes-Verständnis auswirkt. Die Frage nach der Natur des Reiches Gottes, seiner Verwurzelung im Alten Testament, seinem Verhältnis zur Mission und seiner Vollendung bedarf einer gründlichen Klärung.

Der Missionsbegriff. Der Missionsbegriff ergibt sich logisch aus dem Heilsbegriff und dem Reich-Gottes-Verständnis. Der erweiterte Missionsbegriff des radikalen Evangelikalismus ist eine Bereicherung für die evangelikale Position, aber es besteht auch die Gefahr, dass die Unterschiede von Mission, Evangelisation und sozialer Aktion verwischt werden. Insbesondere muss geklärt werden, ob der Missionsauftrag auch die Veränderung der Strukturen einschließt.

5.5 Handlungsbedarf

Die Theologie des radikalen Evangelikalismus ist unter den Evangelikalen im deutschsprachigen Europa weitgehend unbekannt. Hier besteht dringender Handlungsbedarf, hat der radikale Evangelikalismus das Gesicht der evangelikalen Bewegung doch entscheidend verändert und einen Trend zum sozial-politischen Engagement gesetzt, der in den nächsten Jahrzehnten stark auf die westliche evangelikale Szene rückwirken wird. Ich sehe zweierlei Handlungsbedarf:

Bei der Literatur. Die westliche evangelikale Theologie hat sich als teilweise steril und für die Situation der Zwei-Drittel-Welt als wenig relevant erwiesen. Das schafft eine Distanz zwischen den Evangelikalen im Westen und in der Zwei-Drittel-Welt. Die Verbreitung von radikaler Literatur in Europa würde das Verständnis innerhalb der evangelikalen Bewegung für verschiedene lokale Ausprägungen evangelikalen Denkens fördern und damit zur Einheit der Evangelikalen beitragen. Die Verbreitung radikaler Literatur wäre auch wegen des verstärkten evangelikalen Bewusstseins für die Notwendigkeit sozialer und politischer Betätigung wünschenswert. Zur Zeit fehlt diesem Bewusstsein die theologische Basis. Hier könnte der radikale Evangelikalismus wichtige Grundlagenarbeit leisten, damit der neuere soziale Aktivismus der Evangelikalen theologisch tief genug greifen kann.

Bei der theologischen Ausbildung. Der radikale Evangelikalismus bildet eine Brücke des Verständnisses zwischen der westlichen evangelikalen Theologie und den kontextuellen Theologien evangelikalen Zuschnitts in der Zwei-Drittel-Welt. Die Beschäftigung mit der Theologie der RE schafft das Bewusstsein dafür, dass die westliche evangelikale Theologie ihrem Wesen nach selbst kontextuell und damit ergänzungsbedürftig ist. Die Berücksichtigung des radikalen Evangelikalismus in den Lehrplä-

nen der theologischen Ausbildungsstätten könnte einen wertvollen Beitrag zum Verständnis innerhalb der evangelikalen Bewegung und zur effektiven kulturübergreifenden Missionsarbeit leisten.

BIBLIOGRAPHIE

Allgemeine Literatur

Adeyemo, Tokunboh. 1986. „The Church and its Mandate for Social Change“, in *The Church. God's Agent for Change*, hrsg. von Bruce J. Nicholls. Exeter: Paternoster. S. 163-180.

Adeyemo, Tokunboh. 1986. „A Critical Evaluation of Contemporary Perspectives“, in *In Word and Deed. Evangelism and Social Responsibility*, hrsg. von Bruce Nicholls. Carlisle: Paternoster. S. 41-62.

Adeyemo, Tokunboh. 1990. „Evangelium und Heil“, in *Evangelisation mit Leidenschaft. Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongress für Weltevangelisation in Manila*, hrsg. von Horst Marquardt und Ulrich Parzany. Neukirchen-Vluyn: Ausaat. S. 63-70.

Aeberli-Hayoz, Claudine und Richard Kämpf. 1999. „Die heutige Wirtschaftsordnung“, in *Wohin steuert die Wirtschaft? Bausteine-Dossier* (1/1999). S. 4-10.

Afflerbach, Horst. 2002. *Handbuch Christliche Ethik*. Wuppertal: Brockhaus.

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 *Jesus folgen in einer pluralistischen Welt: Impulse aus der Arbeit John Howard Yoders*, hrsg. von Hanspeter Jecker. Weisenheim: Agape, S. 139-151.

Befus, David und Stephen Bauman. 2004. „Economic Justice for the Poor“, in *Lausanne Occasional Paper (LOP) Nr. 33*, hrsg. vom Lausanne Committee for World Evangelization. (keine Seitenangaben vorhanden). www.lausanne.org

Beissler, Friedrich. 1988. „Biblischer Schöpfungsglaube und die Begründung ethischer Normen“, in *Begründung ethischer Normen*. Bericht von der 5. Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfET) vom 9. bis 12. September 1987 in Tübingen, hrsg. von Helmut Burkhardt. Wuppertal und Giessen: Brockhaus und Brunnen. S. 23-36.

Benson, G.P. 1987. „The Renewal of the Church: The New Community of Witness and Service“, in *New Frontiers in Mission*, hrsg. von Patrick Sookhdeo. Grand Rapids und Exeter: Baker und Paternoster. S. 76-87.

Berneburg, Erhard. 1997. *Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie*. Wuppertal: Brockhaus.

Berneburg, Erhard. 2002. „'Mit Wort und Werk und allem Wesen' – Ganzheitlichkeit in der Evangelisation“, in *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, hrsg. von Herbert H. Klement. Giessen: Brunnen. S.162-178.

Betz, Ulrich und Siegfried Liebschner. 1981. „Einfacher Lebensstil in der Gemeinde – Überlegungen und Modelle“, in *Einfacher Lebensstil – ein neuer Massstab? Thesen zu Evangelisation und sozialer Gerechtigkeit*, hrsg. von Helmut Burkhardt. Wuppertal: Aussaat. S. 73-76.

Beyerhaus, Peter. 1973. *Bangkok 73 - Anfang oder Ende der Weltmission? Ein gruppenspezifisches Experiment*. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission.

Beyerhaus, Peter. 1975. „Lausanne zwischen Berlin und Genf“, in *Reich Gottes oder Weltgemeinschaft?*, hrsg. von Walter Künneth und Peter Beyerhaus. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission. S. 294-313.

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. S. 9.

Beyerhaus, Peter. 1996. *Er sandte sein Wort: Theologie der christlichen Mission. Band 1. Die Bibel in der Mission*. Wuppertal und Bad Liebenzell: Brockhaus und Verlag der Liebenzeller Mission.

Bittner, Wolfgang. 1984. *Heilung – Zeichen der Herrschaft Gottes*. Neukirchen-Vluyn: Aussaat- und Schriftenmissionsverlag.

Blanke, Fritz. *Brüder in Christo: Die Geschichte der ältesten Täufergemeinde (Zollikon 1525)*. Winterthur: Schleife.

Blough, Neal. 2001. „Geschichte und Theologie im Werk John Howard Yoders“, in *Jesus folgen in einer pluralistischen Welt. Impulse aus der Arbeit John Howard Yoders*, hrsg. von Hanspeter Jecker. Weisenheim: Agape.

Bockmühl, Klaus. 1975. *Evangelikale Sozialethik. Der Artikel 5 der „Lausanner Verpflichtung“*. Giessen und Basel: Brunnen.

Bockmühl, Klaus. 1981. „Überlegungen zum Thema ‚Einfacher Lebensstil‘“, in *Einfacher Lebensstil – ein neuer Massstab? Thesen zu Evangelisation und sozialer Gerechtigkeit*, hrsg. von Helmut Burkhardt. Wuppertal: Aussaat. S. 7-29.

Bockmühl, Klaus. 1982. *Theologie und Lebensführung. Gesammelte Aufsätze II*. Giessen: Brunnen.

Bockmühl, Klaus. 2000. *Was heisst heute Mission? Entscheidungsfragen der neueren Missionstheologie*, hrsg. von Helmuth Egelkraut. Giessen: Brunnen.

Boettner, Loraine. 1983. „Die Sicht des Postmillennialismus“, in *Das Tausendjährige Reich. Bedeutung und Wirklichkeit*, hrsg. von Robert G. Clouse. Marburg: Francke.

Boff, Leonardo. 1996. *Schrei der Erde Schrei der Armen*. Düsseldorf: Patmos.

Bosch, David J. 1986. „In Search of a New Evangelical Understanding“, in *In Word and Deed. Evangelism and Social Responsibility*, hrsg. von Bruce Nicholls. Carlisle: Paternoster. S. 63-84.

Bosch, David J. 1987. „Toward Evangelism in Context“, in *The Church in Response to Human Need*, hrsg. von Vinay Samuel und Chris Sugden. Grand Rapids: Regnum und Eerdmans, S. 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 *The Church in Response to Human Need*, hrsg. von Vinay Samuel und Chris Sugden. Grand Rapids: Regnum und Eerdmans, S. 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 und Horst-Klaus und Irmela Hofmann. 1981. „Einfacher Lebensstil in der Familie“, in *Einfacher Lebensstil – ein neuer Massstab? Thesen zu Evangelisation und sozialer Gerechtigkeit*, hrsg. von Helmut Burkhardt. Wuppertal: Aussaat. S. 67-71.

Campbell, Evvy Hay. 2004a. „Lausanne Comittee for World Evangelization ENewsletter April 2004.“ www.lausanne.org, S. 1-4.

Campbell, Evvy Hay. 2004b. „The Church and Health“, in Lausanne Occasional Paper (LOP) Nr. 33, hrsg. vom Lausanne Committee for World Evangelization. (keine Seitenangaben vorhanden). www.lausanne.org

Chang, Hae-Kyung. 2000. *Die Knechtschaft und Befreiung der Schöpfung: Eine exegetische Untersuchung zu Römer 8,19-22*. Wuppertal: Brockhaus.

Clarke, Tony. 2002. „Herrschaftsmechanismen von Unternehmen“, in *Schwarzbuch Globalisierung. Eine fatale Entwicklung mit vielen Verlierern und wenigen Gewinnern*, hrsg. von Jerry Mander und Edward Goldsmith. München: Riemann. S. 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 *Alle Welt soll sein Wort hören. Lausanner Kongress für Weltevangelisation*. Bd. 2, hrsg. von Peter Beyerhaus et al. Stuttgart: Hänssler. S. 965-999.

Costas, Orlando E. 1974b. *The Church and its Mission. A Shattering Critique from the Third World*. Wheaton: Tyndale House.

Costas, Orlando E. 1977. „Gemeinden in evangelistischer Partnerschaft“, in *Zukunftsperspektiven. Evangelikale nehmen Stellung*, hrsg. von René Padilla. Wuppertal: Brockhaus, S. 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 *Der ganze Christus für eine geteilte Welt. Evangelikale Christologien im Kontext von Armut, Machtlosigkeit und religiösem Pluralismus*, hrsg. von Vinay Samuel und Chris Sugden. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission. S. 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. (Angaben unvollständig)

Cullmann, Oscar. 1962. *Christus und die Zeit*. 3., durchg. Aufl. Zürich: EVZ-Verlag.

Dayton, Edward R. 1987. „Social Transformation. The Mission of God“, in *The Church in Response to Human Need*, hrsg. von Vinay Samuel und Chris Sugden. Grand Rapids: Regnum und Eerdmans, S. 52-61.

de Coninck, Frederic. 2001. „Die Bedeutung des Werkes von John Howard Yoder in der heutigen Gesellschaft. Eine Antwort aus soziologischer Sicht“, in *Jesus folgen in einer pluralistischen Welt. Impulse aus der Arbeit John Howard Yoders*, hrsg. von Hanspeter Jecker. Weisenheim: Agape.

De Vaux, Roland. 1973. *Ancient Israel. Its Life and Institutions*. London: Darton, Longman and Todd.

„Die ‚Frommen‘ wollen die Welt verändern“, in *idea Spektrum* 20/2001. S. 14-15.

Duchrow, Ulrich. 1997. *Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft. Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie*. 2., durchg. und erw. Aufl. der Originalausg. 1994. Gütersloh und Mainz: Gütersloher Verlagshaus und Matthias Grünewald-Verlag.

Duchrow, Ulrich und 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 *Evangelisation mit Leidenschaft. Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongress für Weltevangelisation in Manila*, hrsg. von Horst Marquardt und Ulrich Parzany. Neukirchen-Vluyn: Ausaat. S. 35-39.

Egelkraut, Helmuth. 2000. „Epilog. Die weitere missionsgeschichtliche Fragestellung im 20. Jahrhundert“, in *Entscheidungsfragen der neueren Missionstheologie*, hrsg. von Helmuth Egelkraut. Giessen: Brunnen.

Enns, Fernando. 2001. „Der kritische ‚ökumenische Imperativ‘ in der Theologie John Howard Yoders“, in *Jesus folgen in einer pluralistischen Welt: Impulse aus der Arbeit John Howard Yoders*, hrsg. von Hanspeter Jecker. Weisenheim: Agape. S. 139-151.

Erdman, Charles R. 1993. „The Church and Socialism“, in *The Fundamentals*. Bd. 4, hrsg. von R.A. Torrey und A.C. Dixon. Grand Rapids: Baker. S.97-108 (Originalausgabe 1917).

Escobar, Samuel. 1974a. „Evangelisation und die Suche des Menschen nach Freiheit, Gerechtigkeit und Erfüllung“, in *Alle Welt soll sein Wort hören. Lausanner Kongress für Weltevangelisation*. Bd. 1, hrsg. von Peter Beyerhaus et al. Stuttgart: Hänssler. S. 385-426.

Escobar, Samuel. 1974b. „Reflections“, in *The Chicago Declaration*, hrsg. von Ronald J. Sider. Carol Stream: Creation House. S. 119-122.

Escobar, Samuel. 1977. „Die Wiederkunft Christi“, in *Zukunftsperspektiven. Evangelikale nehmen Stellung*, hrsg. von René Padilla. Wuppertal: Brockhaus, S. 239-247.

Escobar, Samuel. 2000a. „The Global Scenario at the Turn of the Century“, in *Global Missiology for the 21st Century. The Iguassu Dialogue*, hrsg. von William D. Taylor. Grand Rapids: Baker. S. 25-46.

Escobar, Samuel. 2000b. „Evangelical missiology. Peering into the Future at the Turn of the Century“, in *Global Missiology for the 21st Century. The Iguassu Dialogue*, hrsg. William D. Taylor. Grand Rapids: Baker. S. 101-122.

Escobar, Samuel. 2002. *Changing Tides. Latin America and Mission Today*. Maryknoll: Orbis.

Fabella, Virginia. 2000. „EATWOT“. *Dictionary of Third World Theologies*“, hrsg. von Virginia Fabella und R.S. Sugirtharajah. Maryknoll: Orbis.

Fackre, Gabriel. 1989. „Introduction“ in Costas, *Liberating News: A Theology of Contextual Evangelisation*. Grand Rapids: Eerdmans. S. xi-xiv.

Feinberg, John S. 1988. *Continuity and Discontinuity: Perspectives on the Relationship Between the Old und New Testaments*. Westchester: Crossway Books.

Fernando, Ajith. 1990. „Leiden und geisterfülltes Leben - Eine Bibelarbeit zu Römer 8,17-25“, in *Evangelisation mit Leidenschaft. Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongress für Weltevangeli-sation in Manila*, hrsg. von Horst Marquardt und Ulrich Parzany. Neukirchen-Vluyn: Ausaat. S. 122-131.

Fernando, Ajith. 2000a. „God. The Source, the Originator, and the End of Mission“, in *Global Missiology for the 21st Century. The Iguassu Dialogue*, hrsg. von William D. Taylor. Grand Rapids: Baker. S. 191-206.

Fernando, Ajith. 2000b. „Jesus. The Message and Model of Mission“, in *Global Missiology for the 21st Century. The Iguassu Dialogue*, hrsg. von William D. Taylor. Grand Rapids: Baker. S. 207-222.

Ford, Leighton. 1990. „Verkündigt Christus, bis er kommt. Eröffnungsrede am 11. Juli 1989“, in *Evangelisation mit Leidenschaft. Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongress für Weltevangeli-sation in Manila*, hrsg. von Horst Marquardt und Ulrich Parzany. Neukirchen-Vluyn: Ausaat. S. 302-310.

Foster, Richard. 2002. *Tabu. Geld, Sex und Macht im Leben von Christen*. Wuppertal: Brockhaus.

Frische, Reinhard. 1988. „Biblische Reichsgotteserwartung und Ethik“, in *Begründung ethischer Normen*. Bericht von der 5. Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) vom 9. bis 12. September 1987 in Tübingen, hrsg. von Helmut Burkhardt. Wuppertal und Giessen: Brockhaus und Brunnen. S. 37-47.

Fuller, Harold W. 1987. „The Church and its Mission and Ministry“, in *New Frontiers in Mission*, hrsg. von Patrick Sookhdeo. Grand Rapids und Exeter: Baker und Paternoster. S. 101-114.

Gaebelein, Frank S. 1974. „Reflections“, in *The Chicago Declaration*, hrsg. von Ronald J. Sider. Carol Stream: Creation House. S. 117-118.

Geldbach, Erich. „Einfach-alternativer Lebensstil – historische Modelle“, in *Einfacher Lebensstil – ein neuer Massstab? Thesen zu Evangelisation und sozialer Gerechtigkeit*, hrsg. von Helmut Burkhardt. Wuppertal: Aussaat. S. 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 *Missionstheologie. Eine Einführung*, hrsg. von Karl Müller. Berlin: Dietrich Reimer Verlag. S. 1-20.

Gensichen, Hans-Werner. 1985b. „Das Werk der Mission“, in *Missionstheologie. Eine Einführung*, hrsg. von Karl Müller. Berlin: Dietrich Reimer Verlag. S. 86-144.

Gensichen, Hans-Werner. 1985c. „Last und Lehren der Geschichte“, in *Missionstheologie. Eine Einführung*, hrsg. von Karl Müller. Berlin: Dietrich Reimer Verlag. S. 145-159.

Gill, Athol. 1977. „Die soziale Verantwortung des Christen“, in *Zukunftsperspektiven. Evangelikale nehmen Stellung*, hrsg. von René Padilla. Wuppertal: Brockhaus, S. 85-100.

Goldingay, John. 2002. „Jubilee Tithe“, in *Transformation 19:3* (Juli 2002). S. 198-205.

Graham, Billy. 1974. „Warum Lausanne?“, in *Alle Welt soll sein Wort hören. Lausanner Kongress für Weltevangelisation*. Bd. 1, hrsg. von Peter Beyerhaus et al. Stuttgart: Hänssler. S. 35-38.

Greinacher, Norbert. 1985a. „Was wollen die Theologen der Befreiung zum Ausdruck bringen?“, in *Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation*, hrsg. von Norbert Greinacher. Zürich, Einsiedeln und Köln: Benziger. S. 44-50.

Greinacher, Norbert. 1985b. „Wie kam es zur Theologie der Befreiung?“, in *Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation*, hrsg. von Norbert Greinacher. Zürich, Einsiedeln und Köln: Benziger. S. 15-23.

Greinacher, Norbert. 1985c. „Wie es zum Konflikt um die Theologie der Befreiung kam“, in *Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation*, hrsg. von Norbert Greinacher. Zürich, Einsiedeln und Köln: Benziger. S. 51-61.

Greinacher, Norbert. 1985d. „Gerechtigkeit in der Welt. Dokument der Bischöfe Perus für die römische Bischofssynode 1971 (Auszug)“, in *Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation*, hrsg. von Norbert Greinacher. Zürich, Einsiedeln und Köln: Benziger. S.28-34.

Gutiérrez, Gustavo. 1992. *Theologie der Befreiung*. Mit der neuen Einl. des Autors. 10., erw. und neu-barb. Aufl. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag. (Originalausgabe 1973)

Hamel, Martin. 1993. *Bibel - Mission - Ökumene. Schriftverständnis und Schriftgebrauch in der neueren ökumenischen Missionstheologie*. Giessen und Basel: Brunnen.

Hardmeier, Roland. 2005. *Zukunft. Hoffnung. Bibel. Evangelikale und das Ende*. Hamburg: Mein Buch.

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 Weltevangelisation 1974. www.lausanne.org. (Der Vortrag ist in den deutschen Konferenzbänden nicht enthalten.)

Henry, Carl F. 1974b. „Reflections“, in *The Chicago Declaration*, hrsg. von Ronald J. Sider. Carol Stream: Creation House. S. 127-131.

Henry, Carl F. 1977. „Der Plan Gottes“ in *Zukunftsperspektiven. Evangelikale nehmen Stellung*, hrsg. von René Padilla. Wuppertal: Brockhaus. S. 15-29.

Hesselgrave, David J. und Edward Rommen. 1989. *Contextualization. Meanings, Methods, and Models*. Grand Rapids: Baker.

Hesselgrave, David J. 1999. „Christian Contextualization and Biblical Theology“, in *The Relationship between Epistemology, Hermeneutics, Biblical Theology and Contextualization. Understanding Truth*, hrsg. von Douglas Welker Kennard. Lewiston, Queenston and Lampeter: The Edwin Mellen Press.

Hilborn, David. 2004. „'Einige gemeinsame Aktionen': Die Bildung und Entwicklung einer Sozialen Agenda innerhalb der Evangelischen Allianz“, in *Menschenrechte für Minderheiten in Deutschland und Europa: Vom Einsatz für Religionsfreiheit durch die Evangelische Allianz und die Freikirchen im 19. Jahrhundert*, hrsg. von Karl Heinz Voigt und Thomas Schirmacher. idea-Dokumentation 3/2004. S. 9-35.

Hoekema, Anthony. 1979. *The Bible and the Future*. Grand Rapids: Eerdmans.

Hoffman, Georg. 1974. „Die soziale Verantwortung in der Evangelisation“, in *Alle Welt soll sein Wort hören. Lausanner Kongress für Weltevangelisation*. Bd. 2, hrsg. von Peter Beyerhaus et al. Stuttgart: Hänssler. S. 1005-1024.

Holthaus, Stephan. 2005. *Heil – Heilung – Heiligung. Die Geschichte der deutschen Heiligungs- und Evangelisationsbewegung (1874-1909)*. Giessen: Brunnen.

Hörster, Gerhard. 1988. „Die eschatologische Ethik der Bergpredigt“, in *Begründung ethischer Normen*. Bericht von der 5. Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) vom 9. bis 12. September 1987 in Tübingen, hrsg. von Helmut Burkhardt. Wuppertal und Giessen: Brockhaus und Brunnen. S. 99-114.

Houston, Tom. 1990. „Gute Nachricht für die Armen“, in *Evangelisation mit Leidenschaft. Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongress für Weltevangalisation in Manila*, hrsg. von Horst Marquardt und Ulrich Parzany. Neukirchen-Vluyn: AUSAAT. S. 107-117.

Hughes, Dewi und 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.

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 *Gemeinde mit Zukunft. Herausforderung und Perspektiven an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*, hrsg. vom Ausbildungs- und Tagungszentrum Bienenberg, Studienheft 3/1999. Liestal: Ausbildungs- und Tagungszentrum Bienenberg. S. 31-55.

Jeune, Chavannes. 1987. „Justice, Freedom, and Social Transformation“ in *The Church in Response to Human Need*, hrsg. von Vinay Samuel und Chris Sugden. Grand Rapids: Regnum und Eerdmans. S. 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.

Kapteina, Detlef. 2001. *Afrikanische Evangelikale Theologie. Plädoyer für das ganze Evangelium im Kontext Afrikas*. Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft.

Kirk, J. Andrew. 2000. *What is Mission? Theological Explorations*. Minneapolis: Fortress Press. (Originalausgabe London: Darton, Longman and Todd, 1999)

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 *Evangelicalism and Anabaptism*, hrsg. von Norman Kraus. Eugene: Wipf and Stock. S. 169-182.

Kuzmic, Peter. 1986a. „The Church and the Kingdom of God“, in *The Church. God's Agent for Change*, hrsg. von Bruce J. Nicholls. Exeter: Paternoster. S. 49-81.

Kuzmic, Peter. 1986b. „History and Eschatology. Evangelical Views“, in *In Word and Deed. Evangelism and Social Responsibility*, hrsg. von Bruce J. Nicholls. Carlisle: Paternoster. S. 135-164.

Kuzmic, Peter. 1990. „Die Wahrheit des Evangeliums weitersagen“, in *Evangelisation mit Leidenschaft. Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongress für Weltevangelisation in Manila*, hrsg. von Horst Marquardt und Ulrich Parzany. Neukirchen-Vluyn: Ausaat. S. 70-78.

Lachmann, Werner. 1994a. „Wirtschaft zwischen Sozialismus und Kapitalismus“, in *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, hrsg. von Helmut Burkhardt. Giessen: Brunnen. S. 61-78.

Lachmann, Werner. 1994b. „Ökologie und Wirtschaft“, in *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, hrsg. von Helmut Burkhardt. Giessen: Brunnen. S. 97-106.

Ladd, George Eldon. 1983. „Die Sicht des historischen Prämillenialismus“, in *Das Tausendjährige Reich. Bedeutung und Wirklichkeit*, hrsg. von Robert G. Clouse. Marburg: Francke.

Lange, Andrea. 2001. „Die Kirche des Kreuzes - Yoders Ekklesiologie. Antworten aus praktisch-ekklesiologischer Sicht“, in *Jesus folgen in einer pluralistischen Welt. Impulse aus der Arbeit John Howard Yoders*, hrsg. von Hanspeter Jecker. Weisenheim: Agape.

Lean, Gearth. 1969. *John Wesley - Modell einer Revolution ohne Gewalt*. Giessen und Basel: Brunnen.

Lean, Gearth. 1974. *Wilberforce - Lehrstück christlich-sozialer Reform*. Giessen und Basel: Brunnen.

Longmead, Ross. 2004. *The Word Made Flesh. Towards an Incarnational Missiology*. Lanham: University Press of America.

Lucas, Ernest. 1999. „The New Testament Teaching on the Environment“, in *Transformation 16:3* (Juli/Sept. 1999). S. 93-99.

Mander, Jerry. 2002. „Regeln im Verhalten von Unternehmen“, in *Schwarzbuch Globalisierung. Eine fatale Entwicklung mit vielen Verlierern und wenigen Gewinnern*, hrsg. von Jerry Mander und Edward Goldsmith. München: Riemann. S. 125-141.

Mangalwadi, Vishal. 1987. „Compassion and Social Reformism. Jesus the Troublemaker“, in *The Church in Response to Human Need*, hrsg. von Vinay Samuel und Chris Sugden. Grand Rapids: Regnum und Eerdmans. S. 193-205.

Michaelson, Wes. 2001. „Evangelicalism and Radical Discipleship“, in *Evangelicalism and Anabaptism*, hrsg. von Norman Kraus. Eugene: Wipf and Stock. S. 63-82.

Michel, Karl-Heinz. 1981. „Einfacher Lebensstil im persönlichen Leben“, in *Einfacher Lebensstil – ein neuer Massstab? Thesen zu Evangelisation und sozialer Gerechtigkeit*, hrsg. von Helmut Burkhardt. Wuppertal: Aussaat. S. 59-65.

Molebatsi, Caesar. 1990. „Schalom für die Unterdrückten“, in *Evangelisation mit Leidenschaft. Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongress für Weltevangelisation in Manila*, hrsg. von Horst Marquardt und Ulrich Parzany. Neukirchen-Vluyn: Aussaat. S. 144-149.

Moltmann, Jürgen. 1964. *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. Gütersloh: Kaiser.

Mott, Stephen und Ronald J. Sider. 2000. „Economic Justice. A Biblical Paradigm“, in *Transformation 17:2* (April/Juni 2000), S. 50-63.

Müller, Karl. 1985a. „Was ist Mission?“, in *Missionstheologie. Eine Einführung*, hrsg. von Karl Müller. Berlin: Dietrich Reimer Verlag. S.21-39.

Müller, Karl. 1985b. „Der Grund der Mission“, in *Missionstheologie. Eine Einführung*, hrsg. von Karl Müller. Berlin: Dietrich Reimer Verlag. S. 41-60.

Müller, Karl. 1985c. „Das Ziel der Mission“, in *Missionstheologie. Eine Einführung*, hrsg. von Karl Müller. Berlin: Dietrich Reimer Verlag. S. 61-85.

Müller, Karl. 1985d. „Das Werk der Mission“, in *Missionstheologie. Eine Einführung*, hrsg. von Karl Müller. Berlin: Dietrich Reimer Verlag. S. 86-144.

Nation, Mark Thiessen. 2001a. „John Howard Yoder - Mennonit, Evangelikaler, Katholik“, in *Jesus folgen in einer pluralistischen Welt. Impulse aus der Arbeit John Howard Yoders*, hrsg. von Hanspeter Jecker. Weisenheim: Agape.

Nation, Mark Thiessen. 2001b. „Zeichen fordern, Weisheit verlangen oder den gekreuzigten Christus predigen - John H. Yoders Beitrag zu einer Friedensethik“, in *Jesus folgen in einer pluralistischen Welt. Impulse aus der Arbeit John Howard Yoders*, hrsg. von Hanspeter Jecker. Weisenheim: Agape.

Nicholls, Bruce J. 1979. *Contextualization. A Theology of Gospel and Culture*. Downers Grove und Exter: Paternoster.

Nunez, C. Emilio Antonio. 1974. „Persönliches und ewiges Heil und menschliche Befreiung“, in *Alle Welt soll sein Wort hören. Lausanner Kongress für Weltevangelisation*. Bd. 2, hrsg. von Peter Beyerhaus et al. Stuttgart: Hänssler. S. 1446-1462.

Ott, Bernhard. 2001. *Beyond Fragmentation. Integrating Mission and Theological Education. A Critical Assessment of some Recent Developments in Evangelical Theological Education*. Oxford: Regnum.

Padilla, René. 1974. „Evangelisation und die Welt“, in *Alle Welt soll sein Wort hören. Lausanner Kongress für Weltevangelisation*. Bd. 1, hrsg. von Peter Beyerhaus et al. Stuttgart: Hänssler. S. 147-194.

Padilla, René. 1977a. „Einführung“, in *Zukunftsperspektiven. Evangelikale nehmen Stellung*, hrsg. von René Padilla. Wuppertal: Brockhaus. S. 7-14.

Padilla, René. 1977b. „Geistliche Auseinandersetzung“, in *Zukunftsperspektiven. Evangelikale nehmen Stellung*, hrsg. von René Padilla. Wuppertal: Brockhaus. S. 195-210.

Padilla, René. 1982. „New Testament Perspective on Simple Lifestyle“, in *Lifestyle in the Eighties. An Evangelical Commitment to Simple Lifestyle*, hrsg. von Ronald J. Sider. Exeter: Paternoster. S. 54-66.

Padilla, René. 1985. *How Evangelicals Endorsed Social Responsibility*. Nottingham: Grove Books.

Padilla, René und 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 *Der ganze Christus für eine geteilte Welt. Evangelikale Christologien im Kontext von Armut, Machtlosigkeit und religiösem Pluralismus*, hrsg. von Vinay Samuel und Chris Sugden. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission. S. 29-44.

Padilla, René. 2004. „Holistic Mission“, in *Lausanne Occasional Paper (LOP) Nr. 33*, hrsg. vom Lausanne Committee for World Evangelization. (keine Seitenangaben vorhanden). www.lausanne.org

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 *The Chicago Declaration*, hrsg. von Ronald J. Sider. Carol Stream: Creation House. S. 43-56.

Paredes, Tito. 1987. „Culture and Social Change“, in *The Church in Response to Human Need*, hrsg. von Vinay Samuel und Chris Sugden. Grand Rapids: Regnum und Eerdmans. S. 62-84.

Pierson, Paul. 1987. „Non-Western Missions: The Great New Fact of our Time“, in *New Frontiers in Mission*, hrsg. von Patrick Sookhdeo. Grand Rapids und Exeter: Baker und Paternoster. S. 9-15.

Polzer, Wolfgang. 2001. „Steuert das Schiff der Evangelikalen einen neuen Kurs?“, in *idea Spektrum 20/2001*. S. 16-17.

Randall, Ian und David Hilborn. 2001. *One Body in Christ. The History and Significance of the Evangelical Alliance*. Carlisle: Paternoster.

Rauschenbuch, Walter. 1997. *A Theology for the Social Gospel*. Einführung von Donald W. Shriver, Jr. 1997. Louisville: Westminster John Knox Press, New York: Macmillan. (Originalausgabe 1917).

Rees, Paul S. 1974. „Prayer and Social Concern“, in *The Chicago Declaration*, hrsg. von Ronald J. Sider. Carol Stream: Creation House. S.78-87.

Ro, Bong Rin. 1986. „The Perspective of Church History From New Testament Times to 1960“, in *In Word and Deed. Evangelism and Social Responsibility*, hrsg. von Bruce J. Nicholls. Carlisle: Paternoster. S. 11-40.

Samuel, Vinay und Chris Sugden. 1982. „A Just and Responsible Lifestyle - an Old Testament Perspective“, in *Lifestyle in the Eighties. An Evangelical Commitment to Simple Lifestyle*, hrsg. von Ronald J. Sider. Exeter: Paternoster. S. 42-53.

Samuel, Vinay und Chris Sugden. 1986. „Evangelism and Social Responsibility. A Biblical Study on Priorities“, in *In Word and Deed. Evangelism and Social Responsibility*, hrsg. von Bruce J. Nicholls. Carlisle: Paternoster. S. 189-214.

Samuel, Vinay und Chris Sugden. 1987a. „Agenda for Missions in the Eighties und Nineties. A Discussion Starter“, in *New Frontiers in Mission*, hrsg. von Patrick Sookhdeo. Grand Rapids und Exeter: Baker und Paternoster. S. 61-70.

Samuel, Vinay und Chris Sugden. 1987b. „Evangelism and Development“, in *New Frontiers in Mission*, hrsg. von Patrick Sookhdeo. Grand Rapids und Exeter: Baker und Paternoster. S. 115-124.

Samuel, Vinay und Chris Sugden, 1987c. „Einleitung“, in *Der ganze Christus für eine geteilte Welt. Evangelikale Christologien im Kontext von Armut, Machtlosigkeit und religiösem Pluralismus*, hrsg. von Vinay Samuel und Chris Sugden. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission. S. 11-14.

Samuel, Vinay und Chris Sugden, 1987d. „Dialog mit anderen Religionen - eine evangelikale Sicht“, in *Der ganze Christus für eine geteilte Welt. Evangelikale Christologien im Kontext von Armut, Machtlosigkeit und religiösem Pluralismus*, hrsg. von Vinay Samuel und Chris Sugden. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission. S. 134-160.

Samuel, Vinay und Chris Sugden, 1987e. „God’s Intention for the World“, in *The Church in Response to Human Need*, hrsg. von Vinay Samuel und Chris Sugden. Grand Rapids: Eerdmans. S. 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 *Evangelisation mit Leidenschaft. Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongress für Weltevangalisation in Manila*, hrsg. von Horst Marquardt und Ulrich Parzany. Neukirchen-Vluyn: AUSAAT. S. 151-153.

Samuel, Vinay. 2001. „Biblical Reflections for Mission in the New Millennium“, in *Transformation 18/3* (Juli 2001), S.139-142.

Sautter, Hermann. 1981. „Soziologische und ökonomische Aspekte der Forderung nach einem einfachen Lebensstil“, in *Einfacher Lebensstil – ein neuer Massstab? Thesen zu Evangelisation und sozialer Gerechtigkeit*, hrsg. von Helmut Burkhardt. Wuppertal: AUSAAT. S. 43-58.

Sautter, Hermann. 1992. „Gerechtigkeit, Staat und Wirtschaft. Bemerkungen zu den Teilen C und D der Oxford-Erklärung“, in *Gerechtigkeit, Geist und Schöpfung. Die Oxford-Erklärung zur Frage von Glaube und Wirtschaft*, hrsg. von Hermann Sautter und Miroslav Volf. Wuppertal und 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 *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, hrsg. von Helmuth Burkhardt und Uwe Swarat. Wuppertal und Zürich: Brockhaus, S. 196-197.

Schnabel, Eckhard J. 1993. *Das Reich Gottes als Wirklichkeit und Hoffnung. Neuere Entwicklungen in der evangelikalen Theologie*. Wuppertal und Zürich: Brockhaus.

Schnabel, Eckhard J. 2002. „Die Zentralität des Kreuzes in der urchristlichen Verkündigung“, in *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, hrsg. von Herbert H. Klement. Giessen: Brunnen. S. 46-64.

Schöpfer, Hans. 1979. *Lateinamerikanische Befreiungstheologie*. Stuttgart, Berlin, Köln und 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 *Mission in the Third Millennium*, hrsg. von Robert J. Schreiter. Maryknoll: Orbis. S. 121-143.

Schroedter, Thomas. 2002. *Globalisierung*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt und Sabine Groenewold Verlage.

Scott, Waldron. 1987. „Mercy and Social Transformation“, in *The Church in Response to Human Need*, hrsg. von Vinay Samuel und Chris Sugden. Grand Rapids: Regnum und Eerdmans. S. 206-217.

Scott, Waldron. 1997. *Bring forth Justice*. Carlisle: Paternoster. (Originalausgabe Grand Rapids: Eerdmans, 1980)

Sider, Ronald J. 1974. „A Historic Moment for Biblical Social Concern“, in *The Chicago Declaration*, hrsg. von Ronald J. Sider. Carol Stream: Creation House. S. 11-42.

Sider, Ronald J. und John Stott. 1977. *Evangelism, Salvation and Social Justice*. Nottingham: Grove Books.

Sider, Ronald J. 1982a. *Jesus und die Gewalt*. Maxdorf und Witten: Agape und Bundes-Verlag.

Sider, Ronald J. 1982b. „Living More Simply for Evangelism and Justice“, in *Lifestyle in the Eighties. An Evangelical Commitment to Simple Lifestyle*, hrsg. von Ronald J. Sider. Exeter: Paternoster. S. 23-41.

Sider, Ronald J. und James Parker III. 1986. „How Broad is Salvation in Scripture?“, in *In Word and Deed. Evangelism and Social Responsibility*, hrsg. von Bruce Nicholls. Carlisle: Paternoster. S. 85-108.

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). S. 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). S. 1-10.

Sider, Ronald J. 1997c. *Rich Christians in an Age of Hunger. Moving from Affluence to Generosity*. 4., überarb. Aufl. Dallas: Word. (Originalausgabe 1977).

Sider, Ronald J. 1997d. „As Good as Gold. The Power of Money used for Good“, in *Living Lights, Shining Stars. Ten Secrets to Becoming the Light of the World*, hrsg. von Norvel M. Young und Mary Hollingsworth. 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. 2001a. *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)

Sider, Ronald J. 2001b. „Evangelicalism and the Mennonite Tradition“, in *Evangelicalism and Anabaptism*, hrsg. von Norman Kraus. Eugene: Wipf and Stock. S. 149-168.

Sine, Tom. 1987. „Development. Its Secular Past und its Uncertain Future“, in *The Church in Response to Human Need*, hrsg. von Vinay Samuel und Chris Sugden. Grand Rapids: Regnum und Eerdmans, S. 1-19.

Sookhdeo, Patrick. 1987. „The Response of the Younger Churches to the Western Missionary Movement“, in *New Frontiers in Mission*, hrsg. von Patrick Sookhdeo. Grand Rapids und Exeter: Baker and Paternoster. S. 16-24.

Stauffer, Ethelbert. 1959. *Die Botschaft Jesu damals und heute*. München und Bern: Francke.

Steuernagel, Valdir. 1990a. „Die brennenden Fragen der Welt“, in *Evangelisation mit Leidenschaft. Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongress für Weltevangalisation in Manila*, hrsg. von Horst Marquardt und Ulrich Parzany. Neukirchen-Vluyn: Aussaat. S. 149-151.

Steuernagel, Valdir. 1990b. „Social Concern and Evangelization. Our Journey since Lausanne I“, *Transformation 7:1* (Jan./März 1990). S. 12.

Steuernagel, Valdir. 2000. „Learning from Escobar... and beyond“, in *Global Missiology for the 21st Century. The Iguassu Dialogue*, hrsg. von William D. Taylor. Grand Rapids: Baker.

Stoll, Claus-Dieter. 1988. „Partikularität und Universalität in der Ethik des Alten Testaments“, in *Begründung ethischer Normen*. Bericht von der 5. Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) vom 9. bis 12. September 1987 in Tübingen, hrsg. von Helmut Burkhardt. Wuppertal und Giessen: Brockhaus und Brunnen. S. 67-79.

Stott, John R.W. 1974. „Die biblische Grundlage der Evangelisation“, in *Alle Welt soll sein Wort hören. Lausanner Kongress für Weltevangelisation*, Bd. 1, hrsg. von Peter Beyerhaus et al. Stuttgart: Hänssler, S. 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 *Zukunftsperspektiven. Evangelikale nehmen Stellung*, hrsg. von René Padilla. Wuppertal: Brockhaus. S. 31-45.

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. 1990. „Erlöst durch Seine Gnade - Drei Bibelarbeiten zum Römerbrief“, in *Evangelisation mit Leidenschaft. Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongress für Weltevangelisation in Manila*, hrsg. von Horst Marquardt und Ulrich Parzany. Neukirchen-Vluy: Aussaat. S. 39-63.

Stott, John R. W. 1996. *Making Christ Known. Historic Mission Documents From the Lausanne Movement, 1974-1989*. Grand Rapids and Carlisle: Eerdmans and 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.

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“, *Transformation 7:1* (Jan./März 1990). S. 9-12.

Sugden Chris und Oliver Barclay, 1990. *Kingdom and Creation in Social Ethics*. Nottingham: Grove Books.

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 *Global Missiology for the 21st Century. The Iguassu Dialogue*, hrsg. von William D. Taylor. 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 22/1989*. S. 2-21.

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 *The Church in Response to Human Need*, hrsg. von Vinay Samuel und Chris Sugden. Grand Rapids: Regnum und Eerdmans. S. 175-179.

Tokar, Brian. 2002. „Monsanto: Ein Beispiel unternehmerischer Arroganz, in *Schwarzbuch Globalisierung. Eine fatale Entwicklung mit vielen Verlierern und wenigen Gewinnern*, hrsg. von Jerry Mander und Edward Goldsmith. München: Riemann. S. 142-162.

Torrey, Reuben A. 1993. „Preface“, in *The Fundamentals*, Bd. 1, hrsg. von R. A. Torrey und A. C. Dixon. Grand Rapids: Baker. (ohne Seitenangabe) (Originalausgabe 1917).

Valentine, Foy. 1974. „Engagement - the Christian's Agenda“, in *The Chicago Declaration*, hrsg. von Ronald J. Sider. Carol Stream: Creation House. S. 57-77.

Volf, Miroslav. 1992. „Arbeit, Geist und Schöpfung. Bemerkungen zu den Teilen A und B der Oxford-Erklärung“ in *Gerechtigkeit, Geist und Schöpfung. Die Oxford-Erklärung zur Frage von Glaube und Wirtschaft*, hrsg. von Hermann Sautter und Miroslav Volf. Wuppertal und 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 22/1989*. S. 28-30.

Vorländer, Wolfgang. 1990. „Gute Nachricht für die Armen. Einführung II“, in *Evangelisation mit Leidenschaft. Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongress für Weltevangelisation in Manila*, hrsg. von Horst Marquardt und Ulrich Parzany. Neukirchen-Vluyn: Aussaat. S. 139-144.

Wall, Robert W. 1987. „Social Justice and Human Liberation“, in *The Church in Response to Human Need*, hrsg. von Vinay Samuel und Chris Sugden. Grand Rapids: Regnum und Eerdmans. S. 109-127.

Wallis, Jim. 1974. „Reflections“, in *The Chicago Declaration*, hrsg. von Ronald J. Sider. Carol Stream: Creation House. S. 140-142.

Wallis, Jim. 1983. *Bekehrung zum Leben. Nachfolge im Atomzeitalter*. Moers: Brendow.

Wallis, Jim. 1984. *Wiederbelebung. Meine Pilgerreise*. Moers: Brendow.

Wallis, Jim. 1995. *Die Seele der Politik. Eine Vision zur spirituellen Erneuerung der Gesellschaft*. München: Claudius.

Wallis, Jim. 2002a. „The Sin of Enron“, in *Sojourners magazine 31:2* (März/April 2002). S. 7-8.

Wallis, Jim 2002b. „Fundamentalism and the World“, in *Sojourners magazine 31:2* (März/April 2002). S. 20-26.

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 *Evangelisation mit Leidenschaft. Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongress für Weltevangelisation in Manila*, hrsg. von Horst Marquardt und Ulrich Parzany. Neukirchen-Vluyn: Aussaat. S. 100-107.

Windhorst, Christoph. 1994. „Täufer“ in *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, Bd. 3, hrsg. von Helmuth Burkhardt und Uwe Swarat. Wuppertal und Zürich: Brockhaus. S. 1966-1968.

Wolters, Albert M. 1996. *Creation Regained. A Biblical Basis for a Reformational Worldview*. Carlisle: Paternoster. (Urspr. 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 (Urspr. Grand Rapids: Eerdmans, 1990).

Wright, Christopher J. H. 1999. „Theology and Ethics of the Land“, in *Transformation 16:3* (Juli/Sept. 1999). S. 81-86.

Wright, Nigel. 1996. *The Radical Evangelical: Seeking a Place to Stand*. London: Society For Promoting Christian Knowledge.

Yoder, John Howard. 1974. „The Biblical Mandate“, in *The Chicago Declaration*, hrsg. von Ronald J. Sider. Carol Stream: Creation House. S. 88-116.

Yoder, John Howard. 1981. *Die Politik Jesu - der Weg des Kreuzes*. Maxdorf: Agape.

Yoder, John Howard. 2000. *Nachfolge Christi als Gestalt politischer Verantwortung*. 2., veränd. Aufl. Basel: Agape (Originalausgabe 1964).

Missionstheologische Dokumente (nach Jahreszahlen)

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. S. 13-15. Zit. in: *Konflikt um die Theologie der Befreiung: Diskussion und Dokumentation*, hrsg. von Norbert Greinacher. Zürich, Einsiedeln und Köln: Benziger, 1985. S. 24-27.

Peruanische Bischofskonferenz: Gerechtigkeit in der Welt. Dokument der Bischöfe Perus für die Römische Bischofssynode 1971. Adveniat, Dokumente/Projekte Nr. 10, Essen 1972, S. 11-20. Zit. in: *Konflikt um die Theologie der Befreiung: Diskussion und Dokumentation*, hrsg. von Norbert Greinacher. Zürich, Einsiedeln und Köln: Benziger, 1985. S. 28-34.

Schlussdokument des Ersten Lateinamerikanischen Kongresses der „Christen für den Sozialismus“ Santiago de Chile 1972. H. Zweifelshofer, *Christen und Sozialismus in Lateinamerika*, Wuppertal 1974, S. 80-96. Zit. in: *Konflikt um die Theologie der Befreiung: Diskussion und Dokumentation*, hrsg. von Norbert Greinacher. Zürich, Einsiedeln und Köln: Benziger, 1985. S. 62-79.

The Chicago Declaration of Evangelical Social Concern. Erklärung des Thanksgiving Workshop on Evangelicals and Social Concern Chicago 1973, in Texts on Evangelical Social Ethics 1974-1983, hrsg. von René Padilla und Chris Sugden. Nottingham: Grove Books, 1985. S.4-5.

A Response to Lausanne. The Statement on Radical Discipleship. Sondererklärung der Radical-Discipleship-Group am intern. Kongress für Weltevangelisation in Lausanne 1974, in Texts on Evangelical Social Ethics 1974-1983, hrsg. von René Padilla und Chris Sugden. Nottingham: Grove Books, 1985. S. 7-11. Englisch Original: „Theology and Implications of Radical Discipleship“ siehe www.lausanne.org

Der Willowbank-Report. Bericht einer Konsultation über Evangelium und Kultur, Willowbank 1978 der Lausanner Arbeitsgruppe für Theologie und Ausbildung in Lausanne geht weiter. Stuttgart: Hänssler, 1980.

The Madras Declaration on Evangelical Social Action India. Erklärung der All India Conference on Evangelical Social Action 1979, in Texts on Evangelical Social Ethics 1974-1983, hrsg. von René Padilla und Chris Sugden. Nottingham: Grove Books, 1985. S.11-15.

The Lima Letter. Brief an die Gemeinden vom Second Latin American Congress on Evangelization (CLADE II) in Lima, in Texts on Evangelical Social Ethics 1974-1983, hrsg. von René Padilla und Chris Sugden. Nottingham: Grove Books, 1985. S. 15-17.

Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft (Auszug). Schlussdokument der dritten Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopates Puebla 1979. Stimmen der Weltkirche Nr. 8, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979, S. 193-195. Zit. in: Konflikt um die Theologie der Befreiung: Diskussion und Dokumentation, hrsg. von Norbert Greinacher. Zürich, Einsiedeln und Köln: Benziger, 1985. S. 40-43.

An Evangelical Commitment to Simple Lifestyle. Erklärung der International Consultation on Simple Lifestyle in Hoddesdon 1980, in Texts on Evangelical Social Ethics 1974-1983, hrsg. von René Padilla und Chris Sugden. Nottingham: Grove Books, 1985. S. 17-22.

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 Texts on Evangelical Social Ethics 1974-1983, hrsg. von René Padilla und Chris Sugden. Nottingham: Grove Books, 1985. S. 22-25.

Konferenzergebnisse der Ersten Konferenz evangelikaler Missionstheologen aus der Zwei-Drittel-Welt, Bangkok 1982, in Der ganze Christus für eine geteilte Welt, hrsg. von Vinay Samuel und Chris Sugden. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission, 1987.

Verkündigung und soziale Verantwortung. Schlussdokument der Konferenz über Verkündigung und soziale Verantwortung, Grand Rapids 1982, hrsg. von Klaus Bockmühl. Giessen: Brunnen, 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, hrsg. von Bruce J. Nicholls. Exeter: Paternoster, 1987.

New Frontiers in Mission. Papers from the Consultation on the Church in Response to Human Need held in Wheaton 1983, Track II, hrsg. von Patrick Sookhdeo. Grand Rapids und Exeter: Baker and Paternoster, 1987.

Wheaton Consultation Report 1983, Track II, in New Frontiers in Mission. Papers from the Consultation on the Church in Response to Human Need held in Wheaton 1983, Track II, hrsg. von Patrick Sookhdeo. Grand Rapids und Exeter: Baker and Paternoster, 1987. S. 176-190.

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, hrsg. von Vinay Samuel und Chris Sugden. Grand Rapids: Regnum and Eerdmans, 1987.

Transformation: The Church in Response to Human Need. The Wheaton Statement 1983, in The Church in Response to Human Need, hrsg. von Vinay Samuel und Chris Sugden. Grand Rapids: Regnum and Eerdmans, 1987. S. 254-265.

Der Dialog über Mission zwischen Evangelikalen und der Römisch-Katholischen Kirche 1977-1984, hrsg. von John Stott und Basil Meeking. Wuppertal: Brockhaus, 1987.

In Word and Deed. Evangelism and Social Responsibility. Papers presented at the Consultation on the Relationship between Evangelism and social Responsibility, Grand Rapids 1982, hrsg. von Bruce J. Nicholls. Grand Rapids: Eerdmans, 1985.

Der Hongkong-Ruf zur Bekehrung: Erster Bericht der Konsultation zum Thema „Bekehrung“. idea-Dokumentation 5/1988. S. 1-8.

Evangelisation mit Leidenschaft. Berichte und Impulse vom II Lausanner Kongress für Weltevangelisation in Manila 1989, hrsg. von Horst Marquardt und Ulrich Parzany. Neukirchen-Vluyn: AUSAAT, 1990.

Das Manifest von Manila: Die Schlusserklärung des zweiten Internationalen Missionskongresses des Lausanner Komitees für Weltevangelisation vom 11. bis 20. Juli 1989 in Manila. idea-Dokumentation 18/1989. S. 5-16.

Die Erklärung von Oxford zu christlichem Glauben und Wirtschaft, 1990. Übersetzung des Evangelischen Missionswerkes (EMW-Information, 88/1990) in Hermann Sautter und Miroslav Volf, Gerechtigkeit, Geist und Schöpfung: Die Oxford Erklärung zur Frage von Glaube und Wirtschaft. Wuppertal und Zürich: Brockhaus, 1992.

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.

Iguassu Erklärungen, 1999. Homepage der World Evangelical Alliance, 11. Juli 2001. Englischer Text: The Iguassu Affirmation. Global Missiology for the 21st Century. The Iguassu Dialogue, hrsg. von William D. Taylor. Grand Rapids: Baker, 2000.

11th General Assembly 2001. Homepage der World Evangelical Alliance. 3. Januar 2003.

Micah Declaration 2001. www.micahnetwork.org 16. April. 2006

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.