

---



---

# EVANGELIKALE MISSIOLOGIE

---

**3/1985      Arbeitskreis für evangelikale Missiologie**

Weltmission — grenzüberschreitendes Wirken des  
Auferstandenen  
Theo Wettach 2

Erwartungen an eine evangelikale Missionswissenschaft  
Hans-Werner Gensichen 7

Statistik der Mission oder Mission der Statistik?  
Hans-Jürgen Peters 12

*Buchhinweis:* „Werkbuch Mission“ — *Buchbesprechung:* „Und viele wurden hinzugetan“ — *Zeitschriften und Serien:* Missionalia — *Institutionen:* Die Arbeitsgemeinschaft für evangelikale Missiologie (AfeM)

# Weltmission – grenzüberschreitendes Wirken des Auferstandenen

## Der Weg zur Völkermission in der Apostelgeschichte

### 1. Vorbemerkungen

Wie ein Programm der grenzüberschreitenden Missionsarbeit der ersten Generation klingen die Worte, die der auferstandene Jesus Christus an die Apostel richtet: „Ihr werdet Kraft empfangen, wenn der heilige Geist über euch kommt, und werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis ans Ende der Erde.“<sup>1</sup>

Während diese Worte von dem einen „als Disposition der Apostelgeschichte und des Weges der Kirche nach der Auffassung des Lukas interpretiert“ werden<sup>2</sup>, melden andere ihre Zweifel an: „Hätten die Jünger unmittelbar nach Ostern tatsächlich diese Sätze als Botschaft des Auferstandenen gehört, dann wäre der Fortgang der urchristlichen Geschichte unverständlich. Denn dann bliebe unklar, . . . warum die Heidenmission erst so spät und nach so schwierigen inneren Auseinandersetzungen, wie sie uns in Apg. 10–15 berichtet werden, aufgenommen wurde.“<sup>3</sup>

Hinter dieser Bemerkung steckt nicht nur ein lange Zeit gepflegtes Mißtrauen gegen

die Geschichtlichkeit der lukanischen Darstellung, sondern auch ein Grunddogma, das eine totale Übereinstimmung zwischen dem Auftrag Jesu und dem Handeln der Urkirche unkritisch voraussetzt, in einer Art unbewußter Verherrlichung dieser Epoche, wie sie an sich für das Bibelverständnis des Pietismus und der Gemeinschaftsbewegung kennzeichnend ist.<sup>4</sup>

Im folgenden wird versucht, die einzelnen Schritte und Etappen aufzuzeigen, die den Weg zur Völkermission gekennzeichnet haben. Dabei soll auch festgehalten werden, wodurch jeweils der nächste Schritt veranlaßt wurde. Es soll auch jeweils der Bezug zum Alten Testament<sup>5</sup> und in einzelnen Fällen zum Wirken und Auftrag Jesu aufgezeigt werden.

### 2. Schritte auf dem Weg

**01.** Am Anfang steht die missionarische Verkündigung der Apostel vor frommen, tempeltreuen, aramäisch-sprechenden Juden in Jerusalem – seien es nun Bewohner Jerusalems oder Pilger, die zu den Festen nach Jerusalem gekommen waren: 2,5; 3,11;

---

**em**

Herausgegeben im Auftrag des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie, Korntal. Redaktionsausschuß: Dr. Klaus Fiedler (Schriftleiter), Jacques Baumann, Peter Mayer, Prof. Dr. George W. Peters, Albert Rechkemmer.

Schriftleitung: Virchowstr. 15, D 4030 Ratingen 8.

Bestellungen an: Peter Mayer, Goldey 45 d, CH 3800 Unterseen, oder an: Freie Hochschule für Mission – AEM, Hindenburgstr. 36, D 7015 Korntal-Münchingen 1.

EVANGELIKALE MISSIOLOGIE erscheint vierteljährlich. Bezugspreis (einschließlich Porto Schiffspost) DM 10.— / SFr. 9.— / öS 75.— pro Jahr; für Missionare, Studenten und Bibelschüler die Hälfte. — Artikel, die mit vollem Namen gezeichnet sind, geben nicht unbedingt die Meinung der Herausgeber wieder.

Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung der Schriftleitung gestattet.

4,31; 4,33; 5,21.<sup>6</sup> Die früheste Urgemeinde in Jerusalem hat missioniert, freilich nur unter aramäisch-sprechenden Juden in Jerusalem selbst, und merkwürdig genug, nicht aufgrund des Verkündigungsauftrags des Auferstandenen. Es bedurfte – jedesmal? – eines besonderen Eingreifens Gottes: an Pfingsten und nach dem ersten Verhör ist vom Wirken des Heiligen Geistes die Rede (2,4; 4,31); einmal war es die wunderbare Heilung des Lahmen (3,12); einmal gibt ein Engel den Verkündigungsauftrag (5,20).

02. Schon an Pfingsten gehören auch fromme, tempeltreue, aramäisch-sprechende Proselyten in Jerusalem dazu (2,11; 6,5; 13,43), also Menschen, die von der Abstammung her keine Juden waren, aber durch einen formellen Übertritt zum Judentum ins Bundesvolk eingegliedert worden waren – in Jes. 56,3a+6 werden sie in die Verheißung des Heils einbezogen.

03. Schon fast von Anfang an scheinen aramäisch-sprechende Juden zu den Hörern des Evangeliums gehört zu haben, die arm und wohl außerhalb des Gesetzes und weit entfernt vom Tempel gelebt haben, in Jerusalem: die Armen, die Leute vom „amha-aretz“, vom Landvolk, die von den Pharisäern als halbe Heiden angesehen wurden<sup>7</sup>, denen Jesu besondere Liebe gegolten hatte. Ihnen hatte die prophetische Verheißung gegolten (Jes. 65,1; 61,1). In der Apg. tauchen sie am Rande auf: die Armen, die auf Unterstützung angewiesen sind (2,45; 4,35); unversorgte Witwen (6,1) und die Kleinbauern Ananias und Saphira (5,1).

04. Ungeahnte Probleme kamen auf die Kirche zu, als zum ersten Mal, noch in Jerusalem, griechisch-sprechende Juden an Jesus glaubten<sup>8</sup>: da wurde das Evangelium nicht nur in Denkstrukturen des griechisch-philosophisch gebildeten Judentums ausgedrückt; da entstanden auch neue Zentren: neben dem Tempel, in dem sich die aramäisch-sprechende Gemeinde weiterhin versammelte (2,46), wird nun die Synagoge Treffpunkt der Christen, mit ihrem opferlosen Gottesdienst, dessen Mittelpunkt die Predigt in griechischer Sprache war. Die Apg. deutet an, daß sehr schnell Spannungen zwischen den beiden Gruppen aufge-

treten sind<sup>9</sup> und läßt doch in dieser Ausweitung Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen erkennen<sup>10</sup>.

05. Das nächste entscheidende Stück des Missionsweges wurde von der Gemeinde nicht freiwillig zurückgelegt. Die Jünger wurden zerstreut nach der ersten Verfolgung<sup>11</sup>, im Zusammenhang mit dem Märtyrertod des Stephanus. Allerdings blieben die Apostel in Jerusalem. Es könnte sein, daß mit ihnen die aramäisch-sprechende Gemeinde unangefochten bleiben konnte, während die Verfolgung vor allem die „hellenistische“ Gemeinde traf. Es könnte ja sein, daß die kritische Einstellung hellenistischer Juden gegenüber Tempel und Kultgesetz bei den hellenistischen Christen neu akzentuiert wurde<sup>12</sup>. Erst diese Verfolgung führte dazu, daß in Judäa (8,1; 9,31), in Galiläa (indirekt 9,31) und Syrien (indirekt 9,1ff) das Evangelium gepredigt wurde<sup>13</sup>.

Die zweite Station des Missionsweges nach 1,8 wird nicht freiwillig erreicht, sondern durch hartes Eingreifen Gottes; sie wird nicht von den Aposteln erreicht, die ja in Jerusalem bleiben, sondern durch andere Jünger, vor allem griechisch-sprachige Christen.

06. Diese Christen, an erster Stelle der Diakon Philippus, erreichen dann schnell die dritte Station des Missionsweges: Samarien (8,1+15; 9,31). Sie verwirklichen damit nicht nur Verheißungen des AT (Jes. 8,23; Jer. 31,5), sondern auch die Zusage Jesu (Joh. 4,9). Auch die Samaritermission zunächst ohne die Apostel und als „Frucht“ der Verfolgung.

07. Entscheidend ist daraufhin die Tatsache, daß zwei der Apostel, Petrus und Johannes, zum ersten Mal nach Pfingsten Jerusalem verlassen und nach Samarien gehen, um dort die Missionsarbeit des Philippus und seiner Freunde zu bestätigen (8,14).

08. Mit dieser Reise beginnt offenbar eine Zeit der Missionsreisen dieser beiden Apostel, vor allem des Petrus, die ihn nicht nur in die Dörfer der Samaritaner, sondern auch in die jüdischen Kleinstädte im Phili-sterland führten (8,25; 9,32 ff).

09. In Samarien wurde auch ein Zauberer in die Gemeinde Gottes aufgenommen (8,13), der nach dem Gesetz des alten Bundesvolkes aus der Gemeinde zu verstoßen war (Dt. 18,10; vgl. Offb. 22,15). Hier wurde eine neue Grenze überschritten, die von großer Bedeutung war. Die Tatsache, daß er getauft wurde, ohne vorher auf seine Zauberkraft zu verzichten, entsprach zwar dem Angebot der grenzenlosen Liebe in Jesus Christus, führte aber zu Schwierigkeiten und zu einem harten Verdammungsurteil durch Petrus (8,21), das die Eingliederung in die Gemeinde wieder in Frage zu stellen scheint.

Bis zu diesem 9. Schritt auf dem Missionsweg wurde eine entscheidende Grenze nicht berührt: die Beschneidung als sichtbares Zeichen der Zugehörigkeit zum Bundesvolk. Bis zu diesem Zeitpunkt gehörten nur Beschnittene zur Kirche. Die Mission blieb immer noch innerhalb der freilich überraschend weitgesteckten Grenzen des Judentums.

10. Der Kämmerer aus Äthiopien steht nun außerhalb dieser Grenzen – als Eunuch war er für immer ausgeschlossen (Dt. 23,2), obwohl Prophetie für die Zeit des Heils auch Heil für Eunuchen verhiess (Jes. 56,3b–4). Die Frage des Eunuchen „Was hindert mich, getauft zu werden?“ (8,36) ist zugleich der Jubel eines Menschen, dem aufgeht, daß das Evangelium diese uralte Grenze überschreitet.

11. Der Kämmerer war der erste Nichtjude, dem das Evangelium gesagt wurde, freilich gehörte er wohl zu den „Gottesfürchtigen“, welche die alttestamentlichen Schriften verehrten, ohne sich aber an das ganze Gesetz zu binden<sup>14</sup>. Sonst wäre der Mann sicher nicht nach Jerusalem gepilgert; er hätte dann auch die Prophetenschrift nicht gekauft – immerhin konnte er sie lesen, wenn er sie auch nicht verstand (8,28).

Beide Schritte gehören zusammen – möglich wurden sie nur dadurch, daß ein Engel den Philippus ins Philisterland schickte und dann an den Afrikaner wies<sup>15</sup> – auch dies ein ganz entscheidender Schritt, daß einem Schwarzen das Evangelium gesagt wurde. Diese entscheidenden Schritte wurden wieder nicht durch die Apostel, sondern den Hellenisten Philippus getan.

12. Das Eingreifen des Engels führte zu einer weiteren Missionsarbeit des Philippus im Philisterland (8,40), bis hinauf nach Cäsarea am Meer. Ich gehe davon aus, daß die Predigt hier Juden und Proselyten ergolten hat, wenn nicht, wäre dies sicher erwähnt worden. Auch diese Missionsarbeit wird „bestätigt“ durch den Apostel Petrus (9,32+43), allerdings werden bei dessen Reise andere Schwerpunkte genannt – offenbar ging es ihm eher um aramäisch-sprechende Juden in Lydda und Joppe.<sup>16</sup>

13. Ein weiterer Schritt wurde durch Petrus getan, der in Joppe bei einem Gerber wohnte (9,43), obwohl die Gerber zumindest nach Ansicht der Pharisäer zu den verbotenen Berufen gehörten<sup>17</sup>. Diese Zuwendung zu Außenseitern blieb noch innerhalb des Judentums.

14. Sehr viel schwerer fiel dem Apostel Petrus der nächste Schritt: dem gottesfürchtigen, unbeschnittenen Römer Cornelius, gegen den Widerstand der Jerusalemer Urgemeinde, die Zugehörigkeit zum neuen Volk Gottes zuzugestehen, ohne von ihm die Beschneidung und das Halten des ganzen Gesetzes zu verlangen (10+11). Nicht freiwillig tat Petrus diesen Schritt, den vor ihm schon Philippus getan hatte (vgl. 10), sondern hingeführt durch eine Vision (10,10ff.) und gedrängt durch den Geist (10,19) verkündigte Petrus diesem Mann und seinen Leuten das Evangelium. Wie in 8,36 wird gefragt (10,47), diesmal durch Petrus selbst: „Kann etwa jemand das Wasser verweigern, daß diese nicht getauft würden...?“ Zwar führt dieser Schritt zum Bekenntnis: „Also auch den Heiden hat Gott die Buße zum Leben verliehen“ (11,18). Und doch wurden auch nach jüdischem Verständnis die „Gottesfürchtigen“ zumindest als Randsiedler des Gottesvolkes und Empfänger der eschatologischen Verheißung Jes. 56,3.6 angesehen.

Aber selbst dieser Schritt erfolgte erst, als Gott selber eingriff.

15. Die Mission der durch die Verfolgung Zerstreuten geht weiter; Phönizien, Zypern und das syrische Antiochien werden ausdrücklich genannt (11,19). Erwähnt werden nordafrikanische Christen (11,20), wobei nicht klar wird, ob sie in ihrer Heimat oder

in Palästina das Evangelium gehört hatten.

16. Unbekannte Männer aus Zypern und Nordafrika „redeten auch zu den Griechen, indem sie das Evangelium von dem Herrn Jesus verkündigten“ (11,20). Das entscheidende Ereignis der Völkermission – die Verkündigung des Evangeliums an Menschen, die Judentum und Altes Testament überhaupt nicht kannten – wird in einem knappen Satz erwähnt. Hier wird die entscheidende Grenze überschritten, der große Durchbruch findet statt, und wir wissen nicht einmal, wer diesen Schritt getan hat!

Es waren auf jeden Fall nicht die Apostel, sondern hellenistische Christen, die in Antiochia/Syrien die „Heidenmission“ begonnen haben.

17. Die Jerusalemer Urgemeinde nimmt Kontakt zu den Heidenchristen in Antiochia auf, nicht durch die Apostel, sondern durch Barnabas (11,22). Doch kein Apostel besucht die Gemeinde in den ersten Jahren ihres Bestehens. Es war ja die erste Gemeinde aus Juden und Nichtjuden, die sich sicher außerhalb der Synagoge versammelte und nicht in Verbindung mit dem Judentum lebte. Deshalb überrascht es auch nicht, daß die Heidenchristen in Antiochia, zusammen mit der ganzen dortigen Gemeinde, als erste „Christen“ genannt wurden. (11,26).

18. Die umgekehrte Bewegung wird sichtbar in der sogenannten Kollekte für Jerusalem, aufgrund einer Prophetie kraft des Geistes (11,28). Nicht die Apostel ziehen los, sondern die Heiden kommen (Jes. 2,2), um den Reichtum der Völker nach Jerusalem zu bringen (Jes. 60,5). Eine Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen, die in Spannung steht zu dem Missionsauftrag, wie er in den verschiedenen Abschiedsworten Jesu formuliert wurde.

19. Es folgt ein ungeheuer wichtiger Schritt, wieder durch das Wirken des Geistes, nicht durch Entscheidungen der Gemeinde: die Gemeinde in Antiochia wird zur Missionsgemeinde, zur sendenden Kirche, und beginnt organisierte Missionsarbeit (13,1ff). Nicht die Jerusalemer Urkirche hat begonnen, den Auftrag des Auferstandenen systematisch zu verwirklichen, sondern die Ge-

meinde aus Juden und Heiden in Antiochia. Und im Rahmen dieser Missionsarbeit von Antiochia aus hat Paulus seine Missionsreisen begonnen.

20. Der nächste Schritt wurde durch Paulus vollzogen: die ganz bewußte Hinwendung zu den nichtjüdischen Völkern, nach der immer klarer zu Tage tretenden Ablehnung des Evangeliums durch die Juden (13,47; 18,6; 28,28). Damit erfüllen sich Verheißungen (Jes. 49,6). Es muß freilich hier ganz klar gesagt und festgehalten werden: diese Hinwendung bedeutet keine grundsätzliche Abwendung, keine endgültige Abkehr von den Juden, kein Verzicht auf Mission unter den Juden, sondern eine Schwerpunktverlagerung, die Paulus dann als heilsgeschichtliches Ereignis dankbar begrüßt<sup>18</sup>. Die Mission unter den Juden geht weiter, und vor allem, die Kirche bleibt eine Kirche aus Juden und Heiden. Es gibt auch nicht die Spur einer Andeutung im Neuen Testament, als sei die Kirche nach dieser Weichenstellung eine heidenchristliche Kirche geworden<sup>19</sup>.

21. Zunächst bleibt freilich die Heidenmission auf Syrien, Zilizien und Umgebung begrenzt. Mehr als 15 Jahre, wahrscheinlich sogar 18 Jahre hat es gedauert, bis die Apostel in Jerusalem Heidenchristen ohne Beschneidung, Tempelgottesdienst und alttestamentliches Gesetz voll anerkannten (15,2ff). Erst das sog. Apostelkonzil, etwa im Jahre 48, hat dies bestätigt<sup>20</sup>, gegen den Widerstand einer sehr starken Gruppe innerhalb der Urgemeinde in Jerusalem, die die alttestamentlichen Verheißungen (z.B. Am. 9,12) nicht im Sinne eines gesetzesfreien Bundes verstehen wollte. Indirekt läßt der Bericht des Lukas erkennen, daß auch bei dieser Gelegenheit der Geist Gottes zu dieser Entscheidung geführt hatte (15,28).

22. Der nächste wesentliche Schritt ist die Mission in Europa durch Paulus, gegen dessen eigene, sachliche Überlegungen, durch das Wirken des Geistes und durch eine Vision (16,10). Damit ist eine weitere entscheidende Grenze überschritten worden, doch wieder nicht durch die Jerusalemer Apostel.

23. Fast nebensächlich scheint die Mission unter den Johannesjüngern (19,6), trotzdem

ist sie ein wichtiger Vorgang. Zum einen wird die Grenze zwischen der Johannes-Gemeinde und der Jesus-Gemeinde deutlich gezogen – es mag sein, daß sie nicht immer so klar gewesen war – zum andern wird die Einladung an die Johannes-Gemeinde ausgesprochen, den Schritt in die Jesus-Gemeinde zu wagen.

24. Das Evangelium erreicht das Ende der Welt, als es Rom erreicht, verkündigt durch unbekannte Christen (vgl. Röm. 1,7f). Paulus selbst kommt später, gebunden durch Christus, bestärkt durch eine Vision (23,11; 27,23). Bis zu diesem Zeitpunkt – die Apg. berichtet bis zum Jahr 60 etwa – weiß Lukas nichts davon, daß die Jerusalemer Apostel grenzüberschreitende Mission getrieben hätten. Und trotzdem wird der Auftrag des Auferstandenen verwirklicht.<sup>21</sup>

### 3. Wie sieht es Lukas?

Nicht die Apostel in Jerusalem, die den Auferstandenen gesehen und seinen Auftrag vernommen hatten, unternehmen die ent-

scheidenden Schritte auf dem Weg zur Völkermission, auf dem Weg zur einen, weltweiten Kirche aus Juden und Nichtjuden.

Der Auferstandene selbst, der Herr der Kirche und der Mission, greift immer wieder ein – durch seinen Geist, durch seinen Engel, durch Verfolgungen und Visionen –, und Menschen machen sich auf, unbekannte Christen und kleine Gemeinden, um immer wieder Grenzen zu überschreiten im Gehorsam und im Vertrauen gegen den lebendigen Herrn, wenn es sein muß, auch ohne oder gegen die Apostel in Jerusalem.

Nicht Widersprüche zwischen verschiedenen Aussagen der Apostelgeschichte sind zu entdecken bei genauem Hinhören, sondern die Verwunderung des Historikers Lukas, der nicht versteht, weshalb die Jerusalemer Urgemeinde und ihre Apostel nicht gehorsam waren, und sein Staunen, daß Jesus Christus trotzdem sein Ziel erreicht.

Theo Wettach

#### Anmerkungen:

1. Apg. 1,8 (Ich zitiere nach der Zürcher Übersetzung.)
2. so zuletzt Kremer 156, unter Aufnahme von Thesen van Unniks
3. Roloff 23 f
4. Vgl. Drechsel 33 u.ö.
5. Vgl. Kremer 151 „Die Heidenmission entspricht also einer Verheißung des Auferstandenen und zugleich der Prophetie des Alten Bundes“.
6. Diese und die folgenden Verweise ohne weitere Literatur beziehen sich immer auf die Apg.
7. Hengel Ursprünge 29; Stuhlmacher 110
8. 6,1; 9,29
9. 6,1
10. Jes. 43,5f. Vgl. Apg. 18,10
11. 8,1
12. Vgl. Stuhlmacher 116; Hengel, Geschichtsschreibung 63ff.
13. Vgl. Gal. 1,22; 2 Th. 2,14. Vgl. Jes. 9,1; Mt. 4,13ff.
14. Hengel, Ursprünge 29
15. 8,26; in 8,29 ist vom Geist die Rede.
16. Hengel, Geschichtsschreibung 80
17. Strack Billerbeck 695
18. Röm. 1,16; 9,11f.
19. gegen Kremer 157
20. Hengel, Ursprünge 25
21. Vgl. 22,21b; Siehe Jes. 49,6; Jer. 1,7; Jes. 40,5

#### Literatur

- Joachim Drechsel, Das Gemeindeverständnis in der Deutschen Gemeinschaftsbewegung, Gießen 1984  
 Martin Hengel, Die Ursprünge der christlichen Mission, NTSt 18, 1971/72, 15ff.  
 ders., Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, Stuttgart 1979  
 Jacob Kremer, Weltweites Zeugnis für Christus in der Kraft des Geistes, in: Karl Kertelge (hgb), Mission im Neuen Testament, Questions Disputatae 93, Freiburg 1982  
 Jürgen Roloff, Die Apostelgeschichte, NTD., Göttingen 1981  
 Peter Stuhlmacher, Weg, Stil und Konsequenzen urchristlicher Mission, Theologische Beiträge 3/1981, Wuppertal, S. 107ff.  
 Hermann Strack / Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Band 2, 1978

# Erwartungen an eine evangelikale Missionswissenschaft

## I

Das Thema scheint vorwegzunehmen, was für manche noch gar nicht so gewiß ist: daß es nämlich eine spezifisch evangelikale Missiologie oder Missionswissenschaft nicht nur gibt, sondern auch geben soll. Für das erstere sprechen immerhin einige unwiderlegbare Fakten – angefangen bei der simplen Tatsache, daß mit Beginn dieses Jahres eine Zeitschrift wie die „em“ erscheint, ob dies nun jedermann gefällt oder nicht. Erst recht zeigt ein Blick über die Grenzen des deutschen Sprachbereichs, daß evangelikale Missiologie dort seit langem eine etablierte und vertraute Größe ist. Genau gleichzeitig mit der ersten Nummer von „em“ erschien beispielsweise ein Artikel von Arthur F. Glasser, der eine „Evolution“ evangelikaler Missionstheologie bereits seit 1947 registriert.<sup>1</sup> Zwei Jahre früher hatte Glasser, zusammen mit D.A. McGavran, eine vergleichende Analyse von vier Typen der Missionstheologie geliefert, wobei der evangelikale Typus von einem ökumenisch-konziliaren, einem befreiungstheologischen und einem römisch-katholischen Typus abgehoben wurde.<sup>2</sup> Und schon weitere vier Jahre zuvor hatte R.C. Bassham, ebenfalls von unverkennbar evangelikaler Warte, eine vergleichende Studie vorgelegt, in der evangelikale Missionstheologie als besondere Größe von ökumenischer und katholischer Missiologie unterschieden war.<sup>3</sup> Diese Liste ließe sich verlängern. Sie soll lediglich exemplarisch zeigen, daß es im internationalen Kontext längst eine Missiologie gibt, die sich als evangelikal versteht – wobei hier ununtersucht bleiben muß, was jeweils damit gemeint sein mag.

Selbst wenn man also dem Gewicht des Faktischen seine Bedeutung läßt, ist damit allein freilich noch nicht erwiesen, daß es eine separate evangelikale Missionswissenschaft geben muß. Es sind gerade Stimmen aus den Reihen der Evangelikalen selbst, die heute feststellen, daß die Evangelikalen in ihrer Missiologie immer „ökumenischer“ werden, und umgekehrt. Mit Erstaunen

bemerkt man außerdem, daß gelegentlich prominente Aussteiger von sich reden machen, die sich gerade als Evangelikale einer missiologischen Apartheid widersetzen. Man höre z.B. Charles R. Taber: „Ich distanziere mich entschieden von allen Versuchen, im Namen des Evangelikalismus trennende Mauern aufzurichten. Ich kündige hiermit an, daß ich das evangelikale Etikett nicht mehr akzeptiere – nicht weil ich die evangelikalen Glaubensinhalte ablehne, sondern weil ich uneingeschränkte Gemeinschaft mit allen Christen halten möchte, auch mit solchen, mit denen ich keineswegs in jeder Hinsicht einer Meinung bin.“<sup>4</sup>

Vielleicht sollten Evangelikale auch einmal darüber nachdenken, wer erstmals in aller Form für eine evangelikal-nichtevangelikale Apartheid gerade im Hinblick auf die Mission und die Missiologie plädierte. Es war kein Geringerer als Ernst Troeltsch (1865–1923), einer der Kirchenväter des liberalen Neuprotestantismus, der schon vor dem Ersten Weltkrieg sinngemäß erklärte, niemand brauche sich darum Sorge zu machen, daß durch den Fortschritt der „modernen“ Theologie die Heidenmission zu Schaden käme; die Mission herkömmlichen Stils werde vielmehr auch weiterhin durch die Massen konservativer Christen aufs beste betreut, die mit „moderner“ Mission im Sinne einer Verantwortung ihres Glaubens vor den Herausforderungen der neuzeitlichen Welt sowieso nichts im Sinn hätten.<sup>5</sup> Gustav Warneck, wachsam wie immer, konterte umgehend und verwahrte sich gegen die Unterscheidung einer Mission „zweiter“ und „erster“ Klasse.<sup>6</sup> Weder er noch Troeltsch konnten freilich ahnen, daß aus dieser Unterscheidung, nun allerdings mit umgekehrter Bewertung, eine Trennung werden würde, die – nochmals mit Taber gesprochen – gerade durch die Fixierung auf die Differenzen die Unsicherheit über die eigene Identität auf jeder der beiden Seiten reflektiert.<sup>7</sup>

Evangelikale Leser, die bis hierher gefolgt sind, mögen dessen versichert sein, daß der

nichtevangelikale Beobachter sich hier nicht den Kopf der Evangelikalen zerbricht, um Pappkameraden aufzubauen, die dann um so leichter abzuschließen wären. Er sieht vielmehr gerade in der Ungewißheit über die missionarische Identität etwas, was evangelikale und nichtevangelikale Mission bzw. Missiologie heute gemeinsam haben, wenngleich dies auf keiner der beiden Seiten gern zugegeben wird. Wir plädieren erst recht nicht für einen Illusionismus, der mit der Parole „Seid nett zueinander“ alle Differenzen wegzuzaubern sucht. Wir wünschen uns aber auch, daß — wiederum auf beiden Seiten — Feindbilder demontiert werden, mit deren fortgesetzter Plakatierung niemandem gedient ist. Beginnen müßte dies schon damit, daß wir voneinander überhaupt ernsthaft Kenntnis nehmen. Hier nur einige negative Beispiele — ohne die Nennung von Namen: Wer in der deutschen „konziliaren“ Mission kennt die ganze, höchst differenzierte theologische Palette angelsächsischer evangelikaler Missiologie, die — ebenso wie übrigens die der Dritten Welt — in keine unserer handlichen kontinentalen Schablonen paßt? Was haben wir den Leistungen evangelikaler Missiologie im Bereich der (Kultur)anthropologie an die Seite zu setzen, wie sie früher in der Zeitschrift «Practical Anthropology» und jetzt in «Missiology» zugänglich sind?

Desiderate an die andere Adresse fehlen freilich nicht. Was soll man von einer Übersichtsdarstellung evangelischer Missionswissenschaft (im ersten Heft dieser Zeitschrift) halten, die mit Freytag und Hartenstein abschließt? Gibt es, in evangelikaler Sicht, seitdem keine protestantische Missionstheologie mehr, die den Namen verdient? Freytag und Hartenstein selbst wären die letzten, die einen solchen Anspruch hätten erheben oder auch nur gutheißen wollen. Ihre Schüler sind unter uns, übrigens auch einige auf evangelikaler Seite. Wenn sie in den eingangs genannten missionstheologischen Sammelwerken amerikanischer Provenienz durchweg übergegangen werden, so mag das mit der Sprachbarriere erklärt, wenn auch nicht entschuldigt werden. Wenn man sie aber in einer für deutschsprachige Leser bestimmten Darstellung von 1985 samt und sonders ignoriert, ist das wohl nicht nur eine Panne;

oder soll man wirklich die in diesem Zusammenhang erhobene Frage ernstnehmen, daß die deutsche Missionswissenschaft „verkirchlichte . . . mehr als es ihr gut getan hat“? Der Nachweis dafür dürfte schwer fallen.

Genug der Einzelheiten. Es geht hier — daran ist zu erinnern — um Missiologie, nicht primär um Missionspraxis. Natürlich ist die erstere ohne die letztere nicht zu denken. Andererseits muß die Missiologie nicht alle Reibungen, Spannungen, vielleicht auch Animositäten mitmachen, die das evangelikal-nichtevangelikale Nebeneinander in der missionarischen Praxis belasten können. Wir wagen deshalb die These, von der alles Weitere abhängt: Die Wahrheit der Sache, die der Missiologie aufgegeben ist, ist nicht nur größer als differierende Standpunkte, sondern kann, über Kontroversen hinweg, eine „Verwandlung ins Gemeinsame hin“ (H.-G. Gadamer) bewirken, die zu wechselseitiger Revision der Differenzen führt. Erwartungen an eine evangelikale Missiologie sind deshalb nicht einseitig antithetisch und polemisch zu formulieren, sondern grundsätzlich so, daß sich dadurch jeweils beide Seiten zu gemeinsamer Betroffenheit und vertiefter Einsicht rufen lassen — auf die Gefahr hin, daß beide nicht in ihrem So-sein bestätigt, sondern mit dem Risiko eines Neubeginns konfrontiert werden.

## II

Vordringlich ist, unter diesen Voraussetzungen, die **Hermeneutik der Mission**, die Frage also, wie schriftgemäßes Zeugnis von den großen Taten Gottes auszurichten ist, damit es auch unter den Bedingungen der heutigen Welt als rettende und befreiende Botschaft im Glauben angenommen werden kann. Niemand kann und will den Prozeß missionarischer Kommunikation als ein Weiterreichen fester Formeln verstehen, die als geschichtslose konservierte Informationsfragmente in Umlauf zu setzen wären. Niemand kann ernsthaft leugnen, daß schon der Charakter der für die Mission im strengen Sinn maßgebenden neutestamentlichen Schriften, die ja nur als „Zeugnisse vergangener, geschichtlicher Sendung nach vorn am Leitfaden gegenwärtiger Sendung verstanden werden als das, was sie eigentlich

sind“ (J. Moltmann), einem solchen Verfahren entgegenstünde. Niemand kann und will schließlich auch das missionarische Zeugnis lediglich als fraglose Befolgung eines historischen Befehls begründen, dessen schematischer Nachvollzug den Erfolg für alle Zeiten garantierte. Allzu leicht kann ein solches legalistisches Prinzip in eine scheinbar fromme Ablehnung der Mission umschlagen; die nachlutherischen orthodoxen Theologen, die mittels einer zeitlichen Begrenzung der Geltung des Missionsbefehls eine Mitverantwortung für die Heidenmission leugneten (und diese dadurch effektiv der römischen Kirche überließen), meinten gerade streng „bibeltreu“ zu handeln.

Es sollte übrigens nicht vergessen werden, daß es ein evangelikaler Missiologe war, der schon vor fast einem Menschenalter dem legalistischen Konzept eine Missionsbegründung aus dem Wirken des Heiligen Geistes entgegensetzte – einseitig zwar, aber heilsam provozierend (Harry R. Boer, *Pentecost and Missions*, 1961). Auch der große charismatische Paulus-Ausleger Roland Allen, der Generation zwischen den Kriegen zugehörig, wäre in diesem Zusammenhang neu zu entdecken. Von hier aus könnte heute daran weitergearbeitet werden, was es für die christliche Weltsendung bedeutet, daß in ihr der verherrlichte Herr selbst, und mit ihm der Vater, durch den Geist für das Heil der Welt am Werk ist, und daß in diese trinitarische Relation sowohl die Zeugen als auch die Empfänger der Botschaft einbezogen sind. Erst in diesem größeren hermeneutischen Zusammenhang kommen dann auch die Einzelfragen zu ihrem Recht, die heute nur zu oft isoliert behandelt werden: Text und Kontext; Glaube und Geschichte; Sendung und Situation; Botschaft und Zeugnis; Evangelium und Kultur. Niemand hat ein Recht, sie zu Nebenschauplätzen zu degradieren, auf denen die Richtungskämpfe theologischer Profilierungssucht ausgefochten werden. Was vor vier Jahren in Melbourne einerseits, Pattaya andererseits, separat gesagt wurde – „Dein Reich komme“; „Wie sollen sie hören?“ – sollte jetzt in „konzertierte Aktion“ aller Beteiligten umgesetzt werden, ehe es zu spät ist.

Der Bemühung um das Woher und Was der

missionarischen Botschaft korrespondiert die Frage nach dem Wer. Auch hier könnte man mühelos kontrovers-theologische Grabenkämpfe veranstalten, die hergebrachte Fronten verfestigen würden, ohne daß damit der Sache gedient wäre. Stattdessen wäre es an der Zeit, diese Lebensfrage der Mission – denn darum handelt es sich – fruchtlosen Verzettelungen im wechselseitigen Schlagabtausch zu entziehen und ernsthafter gemeinsamer Besinnung zuzuführen. Es genügt ja nicht, sich aus der beschaulichen Sicherheit des unbeteiligten Beobachters über die Misere der „verkirchlichten“ Mission zu entrüsten, die, wie schon erwähnt, sogar die Missionswissenschaft paralysiert haben soll. Will man denn im Ernst missionslose Groß- und Amtskirchen neben sich sehen, nur um sich um so besser im vertrauten kleinen Kreis des eigenen Wahrheitsbesitzes freuen zu können?

Ein simples Zurück zu den Missionsgesellschaften dürfte auch für die evangelikale Seite keine überzeugende Option sein. Man braucht zwar nicht so weit zu gehen, daß man die alten Handelsgesellschaften als „Muster für die Missionsstruktur“ denunziert; denn damit wäre auch ein beträchtlicher Teil evangelikaler Missionsgeschichte desavouiert, soweit darin die Struktur der Gesellschaft eine Rolle spielte. Richtig ist, daß die Herkunft dieser Struktur historisch im Dunkel liegt, daß also der Ruf nach ihrer Wiederherstellung Risiken einschließt, die nicht zu unterschätzen sind. Wie auch immer – die Erfahrungen mit der Integration von Mission und Kirche, wie man sie seit der Verschmelzung von Ökumenischem Rat der Kirchen und Internationalem Missionsrat (New Delhi 1961) auch auf der regionalen und lokalen Ebene hat machen können, ermutigen ihrerseits nicht immer dazu, diese Art von Verkirchlichung als der Weisheit besseren Schluß der alten Gesellschaftsmision entgegenzusetzen. Und schließlich spricht wenig dafür, daß auf evangelikaler Seite die optimale Lösung bereits gefunden wäre.

Zweierlei scheint somit unbestreitbar zu sein: Entscheidungen in diesem Bereich dürfen, erstens, nicht mehr allein nach dem Ermessen der sogenannten sendenden In-

stanzen im Westen gefällt werden. Die Partnerkirchen oder -gemeinden in der Dritten Welt sind, im evangelikalen wie im nicht-evangelikalen Bereich, eben dies: Partner und nicht Weisungsempfänger, „Miterben, Mitglieder und Mitteilhaber der Verheißung“ (Eph. 3,6), nicht Objekte patriarchalischer Betreuung, sondern Subjekte der christlichen Sendung unter den politisch-sozialen, kulturellen und geistig-religiösen Bedingungen ihrer Umwelt, eingeschlossen die Bemühung um eine authentische kontextuelle theologische Reflexion. Danach allein sollten die Voraussetzungen der „Teilhabe“ (sharing) am gemeinsamen Auftrag jeweils definiert werden, bis hinein in den Bereich des Wachstums der Gemeinden (Church Growth), in dem auch manche Evangelikale der Dritten Welt heute bemerkenswert eigenständige Positionen beziehen.<sup>8</sup>

Dazu müßte zweitens gehören, daß Formen missionarischer Gemeinschaft gefunden werden, die auch für die Missiologie neue Wege weisen. Was im Rahmen der nicht-katholischen Ökumene in den sechziger Jahren unter dem Stichwort der „Missionarischen Gemeinde“ anvisiert wurde, blieb in Versuchen gelenkter Strukturveränderung stecken. Wenn heute unter den Auspizien anderer ökumenischer Programme sogar politische Sabotageakte als „wesentlicher Teil christlicher Missionstätigkeit“ deklariert werden können, so zeigt das nur, wie weit das Konzept der „Missionarischen Gemeinde“ zur Karikatur seiner selbst verkommen konnte. Neue Impulse könnten aber nun von den lateinamerikanischen Basisgemeinden ausgehen. Evangelikale Missiologen haben sich dieser Möglichkeit bereits positiv und kritisch zugewandt — kritisch deshalb, weil es sich ja zunächst um ein spezifisch katholisches Modell handelt, gleichwohl auch positiv, weil hier etwas vom Erbe der evangelistisch bewegten Randgruppen der Reformation erneut lebendig werden kann.<sup>9</sup> Schon dieser historische Hintergrund markiert das Thema als eine Aufgabe, die sich für eine gemeinsame Bemühung evangelikaler und nichtevangelikaler Missiologen anbietet.

Von hier aus läßt sich schließlich die Brücke zu einem thematischen Komplex schlagen, der sozusagen altes Inventar evangelikal-

nichtevangelikaler Debatten ist: das **Verhältnis von evangelistischem Zeugnis und sozialer Aktion**, von Wort und Dienst. Es wäre kaum nötig, eigens darauf einzugehen, wenn nicht auch dies Thema heute mit besonderer Zuspitzung und Dringlichkeit aus der Dritten Welt, insbesondere von seiten der Vorkämpfer einer Theologie der Befreiung, in Erinnerung gebracht würde.

Ein weiteres Moment kommt hinzu: Innerhalb der evangelikalen Missiologie ist in den letzten Jahren eine Wendung von einer Art Zwei-Reiche- (bzw. Zwei-Mandate-) Theorie zu einer mehr „holistischen“, integralen Zuordnung der beiden Größen festzustellen, die offensichtlich neue Gesprächsmöglichkeiten eröffnen kann, wenngleich man nicht allzu euphorisch von einer evangelikal-ökumenischen Konvergenz sprechen sollte.

Sicher ist so viel, daß nunmehr ein allzu billiges Klischee zu den Akten gelegt werden kann, wonach das Missionsverständnis der Evangelikalen zwar „biblisch orientiert“, aber nicht „im sozialen Bereich engagiert“ sei.<sup>10</sup> Falls diese Etikettierung überhaupt je gestimmt haben sollte, so ist sie heute völlig fehl am Platze. Sowohl aus den Ergebnissen zahlreicher evangelikaler Konsultationen, von Lausanne 1974 bis zum Missionskongreß von Wheaton 1983, als auch auf Grund von Büchern wie Waldron Scott's «Bring Forth Justice» (1980) kann heute ein lückenloser Gegenbeweis angetreten werden. Das Zögern unter deutschen Evangelikalen, sich dieser (horribile dictu) „linken“ Welle anzuschließen, dürfte nur noch als Strategie des Hinhaltens zu bewerten sein. Die Warnung von seiten evangelikaler Befreiungstheologen wie Samuel Escobar kann auf die Dauer nicht überhört werden: „Es wäre tragisch, wenn wir Evangelikale auf die veränderte Situation damit reagierten, daß wir uns als reaktionäre Konservative aufführten oder gar als Verteidiger ungerechter Gesellschaftsordnungen auf nationaler und internationaler Ebene.“<sup>11</sup> Denkt man an die nun schon jahrelang andauernden „Prioritätsdiskussionen“ zum Thema Verkündigung und/oder soziale Aktion, die den nichtevangelikalen Protestantismus und seine Mission in Bewegung halten, so bleiben in diesem Bereich kaum noch Fragen übrig, die eine fort-

dauernde Separation von evangelikaler und ökumenischer Meinungsbildung rechtfertigen. Unerledigt sind im Wesentlichen Probleme, die, wie kürzlich zu Recht festgestellt wurde, zur „ethischen Entscheidungsfrage für die Christenheit insgesamt“ geworden sind<sup>12</sup> und somit erst recht engere missiologische Kooperation fordern.

Niemand wird behaupten wollen, daß die Ansätze zur Annäherung schon die alten, tief verwurzelten Tendenzen der Separation abzubauen vermöchten. In einem Rückblick auf die Konferenzen von Melbourne und Pattaya 1980 schrieb ein britischer Beobachter, man habe beiderseits der Welt nichts Wesentliches zu sagen gehabt, weil man entweder sich selbst zu sehr mit der Welt identifiziert habe (Melbourne), oder

aber die reale Welt weitgehend aus den Augen verloren habe (Pattaya); so blieb es dabei, daß jeder auf seiner Seite, in den Ketten seiner Urteile und Vorurteile, sein Lied gesungen habe, das die Welt doch nicht hörte. Auch heute ist aus diesen getrennten Gesängen noch kein volles Unisono geworden, das die Welt nicht ignorieren könnte. Die Ketten der Vorurteile drücken uns noch immer, oder sie sollten es doch wenigstens. Aber je mehr wir ihrer gewahr werden, desto mehr können wir einander helfen, sie abzulegen. Auch für eine evangelikale Missiologie kann es keine bessere Erwartung geben als die, daß sie dazu ihren Beitrag leiste, bis die Fesseln der Trennung einmal gänzlich gelöst sein werden.

Hans-Werner Gensichen

#### Anmerkungen:

1. The Evolution of Evangelical Mission Theology since World War II. *International Bulletin of Missionary Research* 9, 1985, S. 9–13.
2. *Contemporary Theologies of Mission*, Grand Rapids 1983
3. *Mission Theology: 1948–1975 — Years of Worldwide Creative Tension — Ecumenical, Evangelical, and Roman Catholic*, Pasadena 1979.
4. Some Evangelical Questions. *Missiology* 9, 181, S. 88.
5. Missionsmotiv, Missionsaufgabe und neuzeitliches Humanitätschristentum. *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* 22, 1907, S. 130.
6. *Allgemeine Missions-Zeitschrift* 34, 1907, S. 50.
7. A.a.O., S. 90.
8. Vgl. Orlando Costas, *Proclaiming Christ in the Two Thirds World*, in: V. Samuel, C. Sugden (eds.), *Sharing Jesus in the Two Thirds World*, Bangalore 1983, S. 13 f.
9. Guillermo Cook, *The Protestant Predicament: From Base Ecclesial Community to Established Church — A Brazilian Case Study*. *IBMR* 8, 1984, S. 98–102.
10. Vgl. Wolfgang Hering, *Das Missionsverständnis in der ökumenisch-evangelikalen Auseinandersetzung — ein innerprotestantisches Problem*, *St. Augustin* 1980, S. 15, 137. Es ist bedauerlich, daß diese in ihrer Art bisher einzige Analyse im deutschen Sprachbereich an diesem entscheidenden Punkt ihr Thema verfehlt.
11. *Evangelical Faith and the Theology of Liberation*. *Together* Nr. 7, April/Juni 1985, S. 21.
12. Herwig Wagner, *Evangelikale Kontraste*, in: *Warum Mission? Theologische Motive in der Missionsgeschichte der Neuzeit III/2*, München 1984, S. 96.

---

#### Buchhinweis:

**Werkbuch Mission.** Lesebuch und Orientierungshilfe. Herausgegeben von Bruno und Daniel Herm, George W. Peters, Volkhart Scheunemann u.a., R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1985, 184 S., 17.80 DM. Das Buch vermittelt in 21 verschiedenartigen Beiträgen einen Einblick in das Deuten über und Erleben von Mission. Besonderen Wert hat das Buch für Missionskandidaten und Missionsinteressierte. Es eignet sich auch gut für Gruppenarbeiten.

# Statistik der Mission oder Mission der Statistik?

Kritische Anmerkungen zu einem Aufsatz von David B. Barrett \*

„Die Mission der Neuzeit ist darin ganz modern, daß sie Sinn für große Zahlen hat; und mit Statistiken arbeitet.“ Das beste Beispiel für diese These von Niels-Peter Moritzen, mit der sein Beitrag über „Zahlen und Glaube“ in der „Zeitschrift für Mission“ 4/82, S. 195–197 beginnt, bietet die „World Christian Encyclopedia“, Nairobi (OUP) 1982, hg. von David B. Barrett (Siehe em 1). Vom selben Verfasser erschien Ende 1984 ein Artikel, der nicht nur die überragende Bedeutung statistischer Methoden in der neueren Missiologie und Missionsstrategie hervorhebt, sondern den unterschiedlichen Grad der Beschäftigung mit Erhebungen und Statistiken als ordnendes Prinzip der Missionsgeschichte darstellt: «Five Statistical Eras of Global Mission: A Thesis and Discussion» – (Fünf statistische Zeitalter weltweiter Mission. Thesen und Diskussion) International Bulletin of Missionary Research 4/1984, S. 160–169.

Ein Hinweis auf diesen Artikel und das in ihm zum Ausdruck kommende Denken scheint mir – wenn auch in einem gewissen kritischen Abstand – notwendig zu sein, handelt es sich doch dabei nicht um eine marginale Ausformung gegenwärtigen Missionsdenkens, sondern um einen Umgang mit (großen) Zahlen, mit Visionen und schließlich auch mit neuen Technologien, wie er uns in Zukunft (zunächst im englischsprachigen, dann aber auch im deutschsprachigen Raum) noch weiter beschäftigen wird.

Obwohl – wie Barrett zu Recht bemerkt (S. 160) – (Auf-)Zählungen und Statistiken in der Geschichte des Christentums eine relativ unbedeutende Rolle gespielt haben, glaubt er doch, von ihnen aus eine relevante Typologie, besonders in Bezug auf die Missionsgeschichte, entwerfen zu können. Barrett beruft sich in seiner Gliederung nachdrücklich – und aufs Ganze gesehen zu Unrecht – auf den renommierten Kirchen-

historiker Kenneth Scott Latourette und dessen Einteilung der Kirchen- und Missionsgeschichte. Abgesehen von der völlig anderen Aufteilung (zumindest seit dem Jahre 1500) wäre es diesem nie eingefallen, die letzte Periode in der (noch zu vollendenen) Gegenwart beginnen und in die Zukunft auslaufen zu lassen. Hier steht besonders augenfällig der Historiker dem Strategen und Statistiker gegenüber. Barretts Periodisierung ist eine in die Zukunft verlängerte Geschichte – oder soll man besser sagen: eine in die Vergangenheit projizierte Utopie?

Es kristallisieren sich ihm fünf voneinander unterscheidbare Zeitalter heraus, die er im einzelnen charakterisiert und in einer dem Statistiker würdigen Weise anhand einer Tabelle überschaubar und interessant präsentiert:

1. die apostolische (oder auch pneumatische) Ära, 30–500 n.Chr.;
2. die kirchliche (bzw. Taufbestimmte) Ära, 500–1750;
3. die Ära des Gemeindegewachstums (besonders der jungen Kirchen), 1750–1900;
4. die Ära der weltweiten (bzw. multidimensionalen) Evangelisation, 1900–1990 und
5. die Ära der weltweiten Jüngerschaft (bzw. der Entscheidung für oder gegen Christus), 1990–...

Jedem dieser Zeitalter ordnet Barrett einen Aspekt des Missionsbefehls Christi (nach den verschiedenen Fassungen in den Evangelien und in der Apg.) zu: 1. Geht hinaus! 2. Tauft! 3. Bekehrt! 4. Evangelisiert! 5. Machtet zu Jüngern!

Bei der Periodisierung fallen die relativ großen Zeiträume der ersten beiden Zeitalter und die immer kürzer werdenden Abstände der 3. und 4. Ära auf. Das liegt wohl an der Wahl des Bildausschnittes und damit am Einteilungskriterium. Erst in den letzten beiden Jahrhunderten, vor allem in den letzten Jahrzehnten, haben die Methoden

und Mittel der Datenaufnahme, -speicherung und -verarbeitung in einem Maße zugenommen, das fast unvorstellbar ist. Die Entwicklung auf dem Gebiet der Kommunikationsmittel überschlägt sich geradezu und mit ihr die Geschichte, sofern sie an ihr gemessen wird. Unserer schnelllebigen Zeit entspricht dann eine schnelllebige Mission und eine kurzatmige Geschichte.

Vielleicht ist auch nur das Neue unserer Zeit so stark in den Blickpunkt gerückt, daß – an diesem Neuen gemessen – vergangene Epochen zu großen Zeiträumen zusammenfließen. Der Blick des Historikers ist eben vor allem der Blick eines in der Gegenwart lebenden Menschen; und der jeweiligen Gegenwart ist es immer schon unmöglich gewesen, sich als Periode zu erleben und zu verstehen.

Dennoch gibt Barrett ein Ende der gegenwärtigen Ära an: 1990. Wir befinden uns seiner Einschätzung nach augenblicklich in einer Phase des Übergangs in ein Zeitalter, in dem statistische Erhebungen und Datenpakete nicht länger nur eine unter mehreren möglichen Hilfsmitteln und Zugängen zur Aufgabe der Weltmission sein werden, sondern eine universale, wesentliche und unverzichtbare Bedeutung erlangen. Warum?

„Machet zu Jüngern alle Völker!“ bedeutet für Barrett: „Gebt den Menschen jeder völkisch/sprachlichen (ethnolinguistischen) Gruppe in der Welt eine ihr angemessene Gelegenheit, Jünger Christi zu werden!“

Zum ersten Mal in der Missionsgeschichte erscheint die Möglichkeit am Horizont, daß die christliche Botschaft einen direkten Zugang zu allen Menschen der Erde und jeder Mensch einen direkten Zugang zur christlichen Botschaft bekommen kann.

Jedem der vorangegangenen Perioden hat Barrett je einen Propheten (jemanden, der die ein Zeitalter bestimmende Ausbreitungsvision artikuliert bzw. statistisch erfaßt und ein entsprechendes Buch darüber schrieb) und einen Praktiker (jemanden, der die Prophetische Vision in die Tat umsetzte) zugeordnet. Es waren dies: 1. Lukas und Paulus, 2. Cosmos Indicopleustes und Francis Xavier, 3. William Carey und Henry

Venn und 4. John R. Mott und Kenneth G. Grubb. Im 5. Zeitalter werden sowohl die Propheten als auch die Praktiker „global church researchers“ (Statistiker) sein (S. 166). Die Werkzeuge in ihrer Hand sind die „personal super-computer“ der revolutionären 5. japanischen Computergeneration, welche den Zugang zu den gewaltigen Datenbanken voll mit „missionarischer Information“ ermöglichen.

Sie werden es erlauben, daß jeder Missionar an jedem Ort zu jeder Zeit detaillierte Informationen über das von ihm anvisierte Missionsfeld erhält und jeder Mensch, wo immer er auch leben mag, direkten und umfassenden Zugang zu allen erdenklichen Informationen in Form von Bibeltexten, Interpretationen, Lebensdaten Jesu Christi, Kirchengeschichte, Zeugnissen einheimischer Christen usw. bekommen kann, vorausgesetzt a) er kann sich dies (finanziell) leisten und b) er hat Interesse an diesen Informationen. Der letzte Punkt wird sich – auf Dauer gesehen – als der schwierigste herausstellen. In einer Zeit der Informationsüberflutung wird das Interesse das entscheidende Auswahlkriterium sein. Das Problem in der Mission ist schon heute weniger die Informationsvermittlung als vielmehr die Motivierung zur „Informationsaufnahme“ und die Bewahrung junger Christen und Kirchen vor falscher, vernebelnder anderer Information, d.h. die Vermittlung von geistlichen Kriterien zur Informationsauswahl. Das entscheidende Kommunikationsproblem in der Mission ist nicht die Übermittlung biblisch-missionarischer Information über Tausende von Kilometern hinweg zu dem Ohr des zu Missionierenden, sondern die Überbrückung des oft Welten ausmachenden Abstandes zwischen dem Ohr und dem Herzen dessen, der das Evangelium hört. In der langen und zum größten Teil gut funktionierenden Kette der Mission ist die **persönliche** Kontaktaufnahme mit Menschen anderen Glaubens immer noch das schwächste Glied. Da jedoch der Inhalt unserer Botschaft (communication of) eine Person ist, muß auch unsere Verkündigung persönlich sein (communication with). Das Herz des Menschen zu erreichen war seit jeher das Ziel und zugleich die menschliche Unmöglichkeit der Mission und wird es wohl auch weiterhin bleiben.

Dadurch, daß ich Menschen den Zugang zu unpersönlichen Computern verschaffe, die von evangelikalen Missionsgesellschaften gefüttert wurden, habe ich sie noch nicht „von Angesicht zu Angesicht Christus gegenübergestellt“, wie Barrett glaubt (S. 166).

An der wachsenden Bedeutung dieser Medien wird auch die Mission – früher oder später – nicht vorbeigehen können. Wir werden uns überlegen müssen, wie wir sie möglichst verantwortlich und effektiv nutzen können, wobei uns – zumindest, was das zweite betrifft – Barrett weit voraus sein wird. Wir werden uns aber auch überlegen müssen, wie wir als Christen und besonders als Missionare (als „exportierende Christen“) mit diesen Dingen leben können. Barrett meint: es liegt nichts Dämonisches in seiner Zukunftsschau; diese Systeme werden sich einmal ebenso unter unserer Kontrolle befinden, wie Elektrizität oder Telefon heute. Doch wer von uns hat sein Telefon unter Kontrolle – und wer den Fernseher? (Bei einem Besuch in Indonesien erlebte ich, daß während einer privaten Gebetsversammlung nebenan der Fernseher lief, obwohl niemand zuschaute. Wer liefert zur technischen auch die soziale Gebrauchsanweisung für diese Geräte?)

Das Telefon funktioniert – aber „funktionieren“ wir mit dem Telefon? Natürlich: wir haben das Telefon im Griff, und Pan-

nen können repariert werden. Aber noch viel mehr haben die Telephone uns im Griff – und wer stellt uns wieder her, wenn die Panne passiert ist?

Die Bibel, im Neuen Testament insbesondere die Apostelgeschichte, ist an Zahlen (und damit auch an numerischem Wachstum) nicht uninteressiert. Darauf hat Barrett mit Recht hingewiesen (S. 161). Doch von den Aufzählungen der Apostelgeschichte bis zu den unübersehbaren Datenbanken der Gegenwart ist nicht nur ein quantitativer, sondern auch ein qualitativer Sprung. Ob dieser Sprung in die Zukunft zu dem Optimismus berechtigt, der in und zwischen Barretts Zeilen zu spüren ist, ob also die Eskalation der Datentechnik auch zu einem Anwachsen der Mission und der Missionserfolge führen wird, darüber wird erst die Zukunft selber Auskunft geben müssen. Nur dann aber würde sich eine (aufsteigende!) Linie der Missionsgeschichtsschreibung aufgrund der Inanspruchnahme von Statistiken und anderen Daten durch die Mission, wie Barrett sie vorschlägt, nachträglich legitimieren.

Es könnte aber auch sein, daß einem späteren Kirchenhistoriker unsere Gegenwart als eine Periode erscheint, in der am Ende nicht das Evangelium, sondern das Mittel zu seiner Übermittlung eine globale Verbreitung erfahren hat.

Hans-Jürgen Peters

\*) David B. Barrett, Five Statistical Eras of Global Mission: A Thesis and Discussion in: International Bulletin of Missionary Research, Vol. 8, No. 4, Okt. 1984, Hrsgb. Gerald H. Anderson u.a.m. (z.B. D.B. Barrett, R.P. Beaver, L. Newbegin, C.R. Padilla, T.F. Stransky, D. Tutu). — Eine Kopie dieses Artikels können Sie bei der Redaktion (Rückporto) anfordern.

2. HIEBERT, Paul G: "Barrett and beyond", *Missiology* 12:1 (Jan. 1984) 63 — 68.

The author's concern in this paper is to determine the impact of the *World Christian Encyclopedia* (Barrett 1982) on future research in Missiology. He points out such issues as the creation of categories for organising data and findings in the *W.C.E.* which will influence future research.

[UNIV. OF THE NORTH MISSIOLOGICAL RESEARCH GROUP — GvdM]

13. NEILL, Stephen: "A World Christian Encyclopedia", *Missiology* 12:1 (Jan. 1984) 5-19.

Stephen Neill, one of the consultants of the *World Christian Encyclopedia* which was recently published, comments on some of the interesting findings in it, e.g. the so-called decline of Christianity in the world, Christianity's influence outside the church, Third World churches, etc.

[UNIV. OF THE NORTH MISSIOLOGICAL RESEARCH GROUP — GvdM]

## Zeitschriften und Serien

### Missionalia

Missionalia ist die dreimal im Jahr erscheinende Zeitschrift der Southern African Missiological Society (ca. 130 Seiten pro Nummer, jetzt im 13. Jahr). Der wichtigste Beitrag dieser Zeitschrift sind die **abstracts**, Kurzfassungen aller in missionswissenschaftlichen Zeitschriften und Jahrbüchern erscheinenden Artikel weltweit (über 300 in 1/85). Damit erhält der missionswissenschaftlich interessierte Leser einen schnellen Überblick über Themen und Tendenzen (auch in em...). Außerdem enthält Missionalia Artikel und Rezensionen südafrikanischer Missiologen. Zwei **abstracts** sind auf S. 14 abgedruckt, und wer keine Zeit hat, em-Artikel in ihrer ganzen Länge zu lesen, findet sie als **abstracts** demnächst in Missionalia. Anschrift: 31, Fourteenth Street, Menlo Park, 0081 Pretoria, RSA.

## Buchbesprechung

**Ulrich Beyer, Und viele wurden hinzugetan.** Mission und Gemeindegewachstum in der Karo-Batak-Kirche/Indonesien. Verlag der VEM, Wuppertal; Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen, 1982, 144 S., 14,80 DM.

Im Jahre 1890 begann die protestantische Mission im Land der Karo-Batak. In den ersten Jahren breitete sich das Evangelium nur langsam aus. Nach drei Jahren sehr intensiver Arbeit waren erst sechs Karo-Batak getauft worden. Die Mission erschien als Anhängsel des Kolonialismus, außerdem galten für Gemeindeglieder sehr strenge Regeln, die ihnen keinerlei Kontakt zu ihren früheren Verwandten und zum Stamm ließen. Damit waren sie von ihrem eigenen Volk getrennt. Im Laufe der Jahre wuchs die Kirche langsam. 1935 gab es 4189 getaufte Christen, 1,5% der Bevölkerung. 1941 wurde die Karo-Batak-Kirche selbständig mit dem Namen: Gereja Batak Karo Protestan (GBKP). 1945, nach dem Ende der japanischen Besetzung, stellte sich die GBKP hinter die entstehende Republik Indonesien. In der darauffolgenden nationalistisch/kommunistischen Periode fand sich die Kirche in einer schwierigen Lage:

sie wollte sich zurückhalten! Daraus ging die Gründung von Hausgemeinden und Bibellesegruppen hervor, meist unter der Führung von Laien. Damals gab es nur acht ordinierte Pfarrer. Die alte **gendang** Musik wurde wieder eingeführt – jetzt christlich geprägt, nicht mehr dämonisch. Auf diese Weise schlug die Kirche Wurzeln in der traditionellen Kultur, und deswegen schlossen sich viele ihr an. Am 30.9.1965 versuchten die Kommunisten, die Macht zu übernehmen; sechs Generale, unter ihnen der christliche Toba-Batak General I. Pandjaitan, wurden ermordet. Durch das schnelle Eingreifen von General Suharto wurde diese Machtübernahme verhindert, und es kam zu einem umfassenden Gegenschlag gegen die Kommunisten und ihre Werkzeuge. Dabei wurden 100 000 getötet. Die indonesische Gesellschaft wurde bis in ihre Grundfesten erschüttert. Viele Karo-Batak suchten Sicherheit und Geborgenheit und fanden sie darin, daß sie sich der Kirche anschlossen. In nur drei Jahren (1965–68) wuchs die Kirche von 35 000 auf 76 000 Mitglieder. Das darauffolgende stetige Wachstum wurde durch **Pankasila**, die „fünf Säulen“ des indonesischen Staates, veranlaßt. Jeder Indonesier mußte sich für eine der fünf anerkannten Religionen entscheiden. Die Karo-Batak entschieden sich überwiegend für die GBKP, denn so konnten sie in ihrem Volk und in ihrer Kultur bleiben. (Der Islam war für sie nicht anziehend, weil Karo-Batak sehr gerne Schweinefleisch essen.) Der Kirche schließt man sich als Familie oder als Sippe an, Übertritte einzelner sind selten. Es wurde klar, daß allein der Glaube an Jesus den geistlichen Hunger stillen kann, und der Glaube an Jesus war es, der die Karo-Batak anzog.

Das Buch ist sehr sorgfältig geschrieben, auch die Details werden nicht übersehen. Auch in den großen Städten wie Medan und Jakarta gibt es Karo-Batak Gemeinden mit eindrucksvollen Mitgliederzahlen: in diesen Gemeinden fühlt sich der Karo-Batak zu Hause, wenn er in der Fremde leben muß.

Am Schluß des Buches wird die Gebetsgruppen-Bewegung erwähnt, die interdenominationalle Gebetsgruppen bildet, die das bieten sollen, was den verfaßten Kirchen an innerem Leben fehlt. Der Verfasser hat

das Buch systematisch, fast mathematisch geschrieben. Christ werden erscheint in seiner Darstellung eher als die Annahme eines bestimmten Systems und weniger als eine Begegnung mit einer lebendigen und Leben spendenden geistlichen Gemeinschaft: der Gemeinde Jesu Christi.

Während seines Dienstes unter den Batak kannte der Rezensent die erwähnten Missionare Neumann und Muylwijk persönlich, er war auch ein guter Freund von General Isaak Pandjaitan. Die Genauigkeit, mit der das Buch geschrieben wurde, beeindruckt. Das Buch ist sehr zu empfehlen.

Hans van der Boom, NL 8072 Nunspeet

## Institutionen

### Die Arbeitsgemeinschaft für evangelikale Missiologie (AfeM)

Bereits seit einigen Jahren finden jeweils im Januar Missiologenkurse statt, veranstaltet von der Freien Hochschule für Mission in Korntal (früher: Seminar für Mission in Monbachtal). In diesen Kursen wurde der Gedanke geboren, eine Vereinigung zur Förderung evangelikaler Missionswissenschaft zu gründen. Nach zwei vorbereitenden Treffen fanden bei der diesjährigen Missiologentagung in Korntal diese Bestrebungen einen ersten Abschluß durch die vorläufige Konstituierung des AfeM.

Er soll, wie es im Satzungsentwurf heißt, fünf Ziele verfolgen:

- (1) Fachtagungen durchführen
- (2) eine missionswissenschaftliche Zeitschrift herausgeben
- (3) andere missiologische Literatur herausgeben
- (4) missionswissenschaftlichen Nachwuchs fördern
- (5) missionswissenschaftliche Forschung fördern.

Bisher konnte der AfeM sich nur den ersten beiden Punkten zuwenden. Von der Zeitschrift **em** erscheint hiermit Nr. 3, und für den 6. bis 9. Januar 1986 ist in Korntal ein missionswissenschaftlicher Kursus geplant. Thema: Evangelisation und sozialer Dienst. Mit Professor Dr. George W. Peters, Dr. Heiko Krimmer, Samuel Gerber. Anschließend – bis 11. Januar – findet die Jahrestagung von AfeM statt. Adresse: Freie Hochschule für Mission – AEM, Hindenburgstr. 36, D 7015 Korntal.

Bis zu der dann vorgesehenen rechtskräftigen Gründung des AfeM vertritt ihn ein vorläufiger Ausschuß: Jacques Baumann, Bassecourt; Dr. Klaus Fiedler, Ratingen (federführend); Peter Mayer, Beatenberg; Prof. Dr. G. W. Peters, Korntal; Albert Rechkemmer und Ernst Vatter, Bad Liebenzell.

Die Mitgliedschaft im AfeM steht evangelikalischen Missionaren, Missionswissenschaftlern und Missionsinteressierten offen. Durch seine Arbeit möchte der AfeM den Missionaren dienen und das Missionsverständnis in den Gemeinden fördern.

Klaus Fiedler, Virchowstr. 15, D 4030 Ratingen

---

## Die Verfasser

**Prof. Hans-Werner Gensichen**, D. theol., Th.M. Nach mehrjähriger Dozententätigkeit in Südafrika ord. Professor für Religionsgeschichte und Missionswissenschaft an der Universität Heidelberg. Gastdozenturen in Tansania und Singapur. Seit 1983 emeritiert. Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft.

**Dr. Theo Wettach**, Pfarrer, theologischer Mitarbeiter im Missionswerk der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern; 1. Vorsitzender des Verbandes Evangelischer Missionskonferenzen.

**Hans-Jürgen Peters**, nach dem Theologiestudium 1980–1982 Vikar in Kassel, seit 1982 Assistent am Institut für Missionswissenschaft und ökumenische Theologie der Universität Tübingen, D 7404 Ofterdingen, Steinstr. 11.