


EVANGELIKALE MISSIOLOGIE

em Arbeitskreis für evangelikale Missiologie

Aus meiner Sicht 18

125 Jahre Glaubensmissionen: Die Anfänge

Klaus Fiedler 19

Missiologenkonferenz in China, 1877 25

Kontextualisierung des Evangeliums — am Beispiel Brasiliens

Gerhard Sautter 27

Lateinamerika-Studentagung:

Evangelikale und Befreiungstheologie 30

Mission und Anthropologie 32

Aus meiner Sicht

Wie halten wir es mit der Geschichte unserer Missionen, Werke und Institutionen? Es zeichnen sich Änderungen der Einstellung ab, aber immer noch ist eins offensichtlich: Der Geschichtsforschung und damit der Geschichte wird wenig Gewicht beigemessen. Wer kennt schon (außerhalb der eigenen Mission) Ludwig Doll, Heinrich Coerper, Carl Polnick, Pauline Kumm, Fanny Guinness, Lucy Kumm, Héli Chatelain oder Margarete Unruh? Dabei sind wir überzeugt, daß Weltmission göttlicher Auftrag ist. Missionsgeschichte wäre deswegen nicht nur die Beschreibung menschlichen Mühens, sondern auch die Beschreibung göttlichen Handelns. Ist es nicht unsere Aufgabe, die großen Taten Gottes zu verkünden?

Warum dann die so häufige Zurückhaltung der Geschichte und der Geschichtsforschung gegenüber? Ich denke, viel Zurückhaltung ist in der Angst begründet, daß „dunkle Flecken“ in der Geschichte zum Vorschein kommen könnten. Würde deren Publikation nicht die großen Taten Gottes schmälern? Erscheinen nicht manche Glaubenshelden weniger heldenhaft, wenn man nach vielleicht fünfzig Jahren noch einmal ihre offizielle Korrespondenz durcharbeitet?

Wir glauben, daß Gott Wahrheit ist. Deswegen bin ich überzeugt, daß Wahrheit der

Größe Gottes nicht schaden kann, auch wenn diese Wahrheit manchmal die Mitarbeiter Gottes nicht im besten Licht erscheinen läßt. Gerade wenn wir glauben, daß Missionsgeschichte Geschichte des Handelns Gottes mit den Menschen ist, dann gebietet es die christliche Demut, daß wir unsern menschlichen Platz in dieser Geschichte aufzeigen und nicht durch das Verschweigen des „Menschlich-allzumenschlichen“ Gott die Ehre nehmen.

Noch aus einem anderen Grunde ist Geschichtsforschung nötig: Wir sollen unsere Eltern ehren. Um unsere geistlichen Eltern ehren zu können, müssen wir die Begabungen und die Botschaft kennen, die Gott ihnen anvertraut hat. Dazu eröffnet uns die Geschichte den Zugang.

Ein letztes: Geschichtsforschung hilft nicht nur die Frage zu beantworten, wer unsere (geistlichen) Eltern waren, sondern auch, wer wir sind. Schließlich tragen wir ja denselben Familiennamen. Wie sich im Leben jede neue Generation mit der vorausgegangenen auseinandersetzen muß, um ihren eigenen Weg zu finden, so müssen wir auch, wenn wir nach unserer heutigen (geistlichen) Identität suchen, uns mit dem Erbe unserer (geistlichen) Eltern auseinandersetzen. Wir können nicht einfach das tun, was sie taten, aber wenn wir uns mit dem auseinanderzusetzen, was sie taten, kann es uns helfen herauszufinden, was zu tun unser Auftrag ist.

Klaus Fiedler

em

Herausgeber: Arbeitskreis für evangelikale Missiologie und Freie Hochschule für Mission — AEM, Hindenburgstr. 36, D 7015 Korntal-Münchingen 1

Redaktionsausschuß: Dr. Klaus Fiedler, Rolf Hille, Peter Mayer, Klaus W. Müller, Eberhard Troeger.

Schriftleitung: Dr. Klaus Fiedler, Virchowstr. 15, D 4030 Ratingen 8.

Bestellungen und Korrespondenz betr. Versand und Abonnements:

Vereinigte Deutsche Missionshilfe, Postfach 10 04 19, D-7016 Gerlingen

● **Konti für em-Abonnenten:**

für Deutschland: c/o A. Rechkemmer, Nr. 2004688 bei der Kreissparkasse Calw (BLZ 606 510 70).

für die Schweiz: PC-Amt Schaffhausen 82-15925-5

Für die Schweiz vorerst noch lautend auf: P. Gallmann, Römerstr. 52, D 7703 Rielasingen 1.

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

Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

125 Jahre Glaubensmissionen: Die Anfänge

Mit vielen anderen Jubiläen hat das 125jährige Jubiläum der Glaubensmissionen¹⁾ eines gemeinsam: Es ist eine Frage der Entscheidung, auf welches Gründungsdatum man sich einigt und welche Vorstufen man in eine Definition des Anfanges einbezieht. Wenn in diesem Artikel von 125 Jahren Glaubensmissionen gesprochen wird, so werden verschiedene Missionen, die man als Vorstufen zu den Glaubensmissionen verstehen kann, außer acht gelassen²⁾. Die Gründung der China Inland Mission durch Hudson (1832–1905) und Maria Taylor wird als der Beginn der Missionsbewegung der Glaubensmissionen angesehen³⁾.

Die ersten Missionare der CIM erreichten China im Jahre 1866, demnach wäre das Jubiläum 1991. Die CIM (heute: Overseas Missionary Fellowship / Überseeische Missionsgemeinschaft) datiert ihren Beginn auf 1865⁴⁾. Deswegen mag es am besten sein, das 125jährige Jubiläum der Glaubensmissionen 1990 zu feiern. Aber auch für 1989 gäbe es ein Gründungsdatum, denn spätestens am 20.12.1864 taucht der Name China Inland Mission erstmalig auf: Hudson Taylor trägt 1 £ als Spende von Miss Toomer, Southampton, in sein Spendenbuch ein unter der Überschrift »J. H. Taylor in a/c with China Inland Mission«⁵⁾.

Der Beginn einer neuen Missionsbewegung

Die Gründung der CIM bedeutete nicht nur die Vermehrung der vorhandenen Missionen um eine weitere, sondern auch den Beginn einer neuen protestantischen Missionsbewegung, die sich gegenüber den bisherigen Missionen durch neue Grundsätze und durch einen anderen kirchlichen Hintergrund⁶⁾ kennzeichnete. Die neuartigen Grundsätze der CIM lassen sich in 15 Punkten zusammenfassen:

1. Die Mission ist interdenominationell. Missionare aus allen evangelischen Kirchen können in ihr mitarbeiten, wenn sie der Glaubensgrundlage zustimmen.

2. Fragen der Kirchenordnung sind sekundär und können auf dem Missionsfeld pragmatisch gelöst werden.
3. Missionare sind nicht Angestellte, sondern Mitglieder der Mission.
4. Missionare bekommen kein Gehalt, sondern erwarten im Glauben, daß Gott sie mit allem Nötigen versorgt („Glaubensprinzip“).
5. Missionare mit unterschiedlicher Vorbildung sind gleichermaßen willkommen.
6. Ordinierte und nicht ordinierte Missionare sind in jeder Hinsicht gleichgestellt.
7. Ehefrauen gelten als Missionare und haben dieselben Möglichkeiten wie Männer.
8. Ledige Frauen haben dieselben Möglichkeiten der Missionsarbeit wie Männer und können auch im selbständigen evangelistischen Pionierdienst arbeiten.
9. Die Missionare identifizieren sich soweit wie eben möglich in ihren Lebensgewohnheiten mit der Kultur des Gastlandes. Um dieser Identifikation Ausdruck zu geben, tragen sie chinesische Kleidung.
10. Missionare müssen die Bereitschaft zu Verzicht, Leiden und Opfer mitbringen.
11. In der missionarischen Arbeit hat die Verkündigung Vorrang vor institutioneller Arbeit.
12. Die erste Priorität der evangelistischen Arbeit ist es, allen die Chance zu geben, das Evangelium wenigstens einmal zu hören. Deswegen muß die evangelistische Reisepredigt einen großen Raum einnehmen.
13. Die Bekehrten sind in Gemeinden zu sammeln und zur Ausweitung des evangelistischen Dienstes einzusetzen.
14. Die Mission ist international.
15. Die Leitung der Mission ist zentralistisch und liegt auf dem Missionsfeld. Die Heimatzentralen der Mission sind nur für die Vertretung der Belange der Mission im jeweiligen Land zuständig.

Die Glaubensmissionen sind nie einheitlich gewesen, aber alle leiten ihre Herkunft direkt oder indirekt von der CIM ab. Deren Grundsätze sind nie für andere Missionen verbindlich gewesen, aber sie waren doch in vielem Ausgangspunkt, Richtschnur oder Maßstab.

Die klassischen Missionen und die Glaubensmissionen

Allgemein wird William Carey (1761–1834), der 1792 die „Particular Baptist Society for

Propagating the Gospel among the Heathen» (heute: Baptist Missionary Society) ins Leben rief⁷⁾, als der Begründer der modernen evangelischen Weltmission angesehen⁸⁾. Das legt nahe, die sich auf seine Grundsätze berufenden Missionen als die „klassischen Missionen“ zu bezeichnen⁹⁾. Das Neue an den klassischen Missionen war ihre Organisationsform. Sie arbeiteten nicht aufgrund einer königlichen Charter wie die SPG oder als Mission einer Gemeinde wie Herrnhut, sondern waren als Verein oder Gesellschaft (engl.: voluntary association) organisiert¹⁰⁾. Die Glaubensmissionen waren auch als Missionsgesellschaften organisiert, übertrugen aber das Prinzip des freiwilligen Zusammenschlusses auf die Missionare, die damit nicht Angestellte¹¹⁾, sondern Mitglieder der Mission waren.

Alle klassischen Missionen hatten eine klare kirchliche Bindung, wenn auch die meisten von ihnen organisatorisch von den Kirchen unabhängig waren. Sie verstanden ihre Arbeit als stellvertretende Arbeit für eine oder mehrere Kirchen. Dieses Stellvertretungsverständnis fand darin seinen Ausdruck, daß die Missionare der klassischen Missionen ihre Ordination von ganz bestimmten Kirchen erhielten. Die Glaubensmissionen verstanden ihre Arbeit auch als stellvertretend für die Kirche, aber als stellvertretend für die (allgemeine) Kirche und nicht als stellvertretend für eine oder mehrere konkrete Kirchen.

Die Glaubensmissionen hatten unter ihren Mitgliedern nicht nur Missionare von benachbarten (Landes-)kirchen, sondern auch von miteinander konkurrierenden (Landes- und Frei-)kirchen, die z.T. sogar ein sich gegenseitig ausschließendes Amts- und besonders Taufverständnis hatten. Glaubensmissionen sind interdenominationell, aber das bedeutet nicht Zusammenarbeit verschiedener Denominationen bzw. Kirchen, sondern Zusammenarbeit von einzelnen Missionaren aus den verschiedenen Kirchen.

Die Herausforderung der klassischen Missionen durch neue Missionsbewegungen

Die Glaubensmissionen waren zwar die bedeutendste Herausforderung für die klassi-

schen Missionen, nicht aber die erste. Die ersten strukturellen Herausforderungen sind mit den Namen des Engländers Anthony Norris Groves (1795–1853)¹²⁾ und des Deutschen Karl Gützlaff (1803–1851)¹³⁾ verbunden, die, vom „charismatischen Selbstrecht“¹⁴⁾ des Missionars ausgehend, neue missionarische Strukturen schufen.

Anthony Norris Groves, von Beruf selbständiger Zahnarzt, hatte ursprünglich als Missionar der CMS arbeiten wollen, löste aber unter dem Einfluß der im Entstehen begriffenen Brüderbewegung die Beziehung vor der Ausreise, weil er die Ordination durch eine Denomination nicht akzeptieren konnte¹⁵⁾ und dann zu der Überzeugung kam, daß „eine Ordination überhaupt nicht nötig sei“¹⁶⁾. Nach dem Vorbild von Groves wurden zunehmend mehr Glieder der Brüderbewegung Missionare¹⁷⁾. Die Brüderbewegung, besonders in Großbritannien, verstand und versteht sich z.T. noch heute nicht als Kirche, sondern als „Nicht-Kirchenbewegung“. Deswegen lehnt sie die Idee der organisierten Missionsgesellschaft ab, weswegen man bei den Missionen der Brüderbewegung auch von „Nicht-Kirchenmissionen“ sprechen kann¹⁸⁾.

Groves entwickelte das von Hudson Taylor dann berühmt gemachte Finanzierungsprinzip der Mission „durch Glauben“ (faith principle). Die Missionare bekommen, anders als in den klassischen Missionen, kein Gehalt. Sie erbitten von Gott die nötigen Mittel für ihren Unterhalt und sind überzeugt, daß „Gottes Werk, getan auf Gottes Weise, der Versorgung Gottes nicht erman-geln wird“ (Taylor). Henry Craigg, bis zu dessen Ausreise Hauslehrer bei Groves, vermittelte das Prinzip an Georg Müller, mit dem er gemeinsam die (Offene Brüder-) Gemeinde Bethesda in Bristol leitete. Im deutschsprachigen Raum ist Müller hauptsächlich als Waisenvater bekannt, der seine Waisenkinder aus Glauben versorgte¹⁹⁾. Ebenso bedeutend und zeitlich früher war aber seine Arbeit für die Mission. Um unabhängigen Missionaren die Arbeit zu ermöglichen, schuf Georg Müller 1834 die „Scriptural Knowledge Institution for Home and Abroad“²⁰⁾, die u.a. viele Missionare der frühen China Inland Mission unterstützte²¹⁾.

Hudson Taylor übernahm von Georg Müller das die Unabhängigkeit des einzelnen Missionars ermöglichende Prinzip der „Finanzierung durch Glauben“, das er mit der Brüderbewegung teilte. Er übernahm aber von der Brüderbewegung weder das Ideal der „Nicht-Kirche“ noch deren Ablehnung aller Organisation. Deshalb dürfen die Glaubensmissionen nicht nur als eine Alternative zu den klassischen Missionen verstanden werden, sondern auch als Versuch, die theologischen Engführungen der Brüderbewegung zu überwinden.

Im deutschsprachigen Raum ist Karl Gützlaff bekannter als Groves. Ausgebildet am Seminar Jänickes in Berlin, dem ersten deutschen Missionsseminar, trat er in den Dienst der Nederlandsch Zendinggenootschap, um in Indonesien zu arbeiten. Als er sich dort der Arbeit unter Chinesen zuwandte und seine Mission dies nicht billigte, löste er sich 1828 von ihr, um als Freimissionar unter Chinesen zu wirken. 1844 gründete er die Chinese Union, um durch Literaturverbreitung und durch die Arbeit chinesischer Evangelisten China zu evangelisieren²⁵⁾.

Durch Gützlaff erhielt Taylor (wie auch Livingstone) seine Berufung in den Missionsdienst, und von Gützlaff übernahm er die großräumige Vision für das Innere Chinas, die Betonung der Reisepredigt und das Engagement in der Literaturverbreitung. Aber die schlechte Organisation übernahm er genauso wenig von ihm wie seine absolute Unabhängigkeit. Deswegen müssen die Glaubensmissionen nicht nur als Alternative zu den klassischen Missionen und als Reaktion auf die Brüdermissionen verstanden werden, sondern auch als Versuch, die Engführungen der Freimission zu überwinden.

Mission und Erweckung

Die Entstehung der klassischen Missionen ist in aller Regel auf die Erweckung zurückzuführen. Dasselbe gilt für die Glaubensmissionen. Die klassischen Missionen gehen auf die Erweckung der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts²³⁾ zurück, die Glaubensmissionen dagegen auf die Erweckung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts²⁴⁾, die sich

in drei wesentlichen Aspekten von der vorhergehenden Erweckung unterschied: In der Heiligungslehre, in der Eschatologie und im Kirchenverständnis.

Die Erweckung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde von drei im zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts entstandenen Bewegungen geprägt: Von der Heiligungsbewegung, von der Brüderbewegung und von der Prophetischen Bewegung. Die Heiligungsbewegung des 19. Jahrhunderts ist als Reaktion auf das Abflauen der Betonung der Heiligung im Methodismus nach Wesleys Tod zu verstehen. Der Anfang der Heiligungsbewegung ist wie fast alle Anfänge schwer zu datieren, aber es spricht viel dafür, die Heiligungserlebnisse der Schwestern Sarah Lankford (1806–1896)²⁵⁾ und Phoebe Palmer (1807–1875)²⁶⁾ in Boston im Jahre 1835 als Ausgangspunkt dieser geistlichen Erneuerungsbewegung anzusehen²⁷⁾.

In der Heiligungslehre dachten die klassischen Missionen eher calvinistisch. Die Bekehrung war für sie ein punktueller Akt der freien Gnade Gottes, die Heiligung dagegen ein langer und oft mühsamer Prozeß des Wachsens und Reifens. Im Gegensatz dazu verstand die Heiligungsbewegung Bekehrung und Heiligung als punktuell-gnädiges Handeln Gottes, an dem der Mensch nicht unbeteiligt ist. Damit prägte die Heiligungsbewegung eine Lehre von einem zweistufigen Heilsweg in dem Sinne: Die Bekehrung ist der Beginn des Glaubenslebens, und das Erlebnis der Heiligung als „Ausrüstung mit Kraft zum Dienst“ wird als der Beginn des „höheren (oder: tieferen) christlichen Lebens“ verstanden.

Beginnend mit dem zweiten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts kam es, ausgehend von Großbritannien, in bestimmten, oft mit der etablierten Kirche und Theologie in Spannung stehenden evangelischen Kreisen zu einer grundlegenden Wende in der Eschatologie²⁸⁾ und damit zur „Prophetischen Bewegung“. Die Wiederkunft Jesu wurde nicht mehr nach dem Tausendjährigen Reich (postmillennial) erwartet, sondern vor dem Tausendjährigen Reich (praemillennial), in dem dann Christus als König regieren würde.

Für Großbritannien lag der frühe Schwerpunkt dieser praemillennialen Bewegung in der Brüderbewegung²⁹⁾, für Amerika fand die praemillenniale Bewegung³⁰⁾ ihren typischsten Ausdruck in den Prophetischen Konferenzen³¹⁾.

Ein weiterer Unterschied — vielleicht der bedeutendste — liegt in der Ekklesiologie. Das Kirchenverständnis der Erweckungsbewegung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts weist, ohne die Landeskirchen abzulehnen, wesentlich stärkere kongregationalistische Elemente auf. Das hatte zur Folge, daß die Glaubensmissionen trotz ihres interdenominationellen Charakters wesentlich stärkere kongregationalistische Tendenzen aufweisen als die klassischen Missionen. Das zeigt sich zum einen daran, daß die Gründer der frühen Glaubensmissionen fast ausnahmslos nicht aus den etablierten Landes- oder Freikirchen kamen³²⁾. Sie hatten meist einen oder mehrere Denominationswechsel hinter sich, und sehr oft spielte die Zugehörigkeit zu oder das Beeinflußtwerden von der Brüderbewegung dabei eine wichtige Rolle. Die Stärke des kongregationalistisch-freikirchlichen Elementes kann man auch daran erkennen, daß die Mehrzahl der von den Glaubensmissionen gegründeten Kirchen zwar presbyterianische Kirchenstrukturen aufweist, aber in diesen Kirchen nicht die Kindertaufe, sondern die Glaubentaufe üblich ist.

Alle drei beschriebenen Bewegungen prägten Hudson Taylor schon in seinen formativen Jahren. Von seinem methodistischen Erbe her war ihm die Heiligungstheologie vertraut, aber er las auch die Literatur der neueren Heiligungsbewegung, und zwei wichtige Wendepunkte seines Lebens wurden durch das Lesen von Artikeln aus der Heiligungsbewegung veranlaßt³³⁾. Er löste sich aber von der Ekklesiologie des Methodismus, als er sich auf der Suche nach einer nicht denominationell definierten „Einheit aller Kinder Gottes“ der Brüdergemeinde Hull anschloß und sich auf das Bekenntnis seines Glaubens hin (wieder-)taufen ließ³⁴⁾.

Trotz seiner persönlichen Zuwendung zum kongregationalistischen Gemeindeprinzip machte er aber diese seine Überzeugung nicht zum Maßstab seiner Missionsarbeit.

Die effektive Durchführung des Missionsauftrages hatte für ihn Priorität vor der dogmatischen Richtigkeit. Durch seine Zugehörigkeit zur Brüderbewegung fand er auch Zugang zur praemillennialen Eschatologie der Prophetischen Bewegung, und die Verheißung der Wiederkunft Jesu, nachdem das Evangelium allen Völkern gepredigt worden sei, war für Hudson Taylor ein wesentliches Missionsmotiv³⁵⁾.

Unabgegrenzte Eigenständigkeit

Hudson Taylor wollte den klassischen Missionen keine Konkurrenz machen³⁶⁾. In den allermeisten Fällen haben die Glaubensmissionen im Laufe ihrer Geschichte mit den klassischen Missionen zusammengearbeitet und mit ihnen in vielen Fällen «committee agreements» zur territorialen Abgrenzung getroffen und sie in aller Regel auch eingehalten³⁷⁾. In fast allen Missionsgebieten schlossen sich die Glaubensmissionen (anders als die Brüdermissionen) den Missionsräten an, und sehr viele gehörten auch zu den Missionsräten in den sendenden Ländern.

Trotzdem war sich Hudson Taylor bewußt, daß er nicht nur eine neue Mission gründete, sondern auch eine **neuartige Mission**. Auch in diesem Punkt blieb Hudson Taylor für die Glaubensmissionen allgemein prägend. Sie sind eine eigenständige Größe und waren es von Anfang an.

Die Glaubensmissionen sind eine **eigenständige Größe**, aber ihre Eigenständigkeit ist **nicht abgegrenzt** gegen andere Missionsbewegungen. Diese „unabgegrenzte Eigenständigkeit“ als ein wesentliches Charakteristikum nicht nur der Glaubensmissionen, sondern der gesamten evangelikalten Bewegung, macht es oft schwer, nicht nur sie zu definieren, sondern auch sie zu verstehen.

Klaus Fiedler

Anmerkungen:

- 1) Die Glaubensmissionen werden im englischsprachigen Raum nicht nur als «faith missions» bezeichnet, sondern oft auch als «interdenominational missions». Im deutschsprachigen Raum wird oft einfach von „evangelikalten“ Missionen

- gesprochen. In der historischen Arbeit hat der Begriff „Glaubensmission“ den Vorteil, eindeutig abgrenzbar zu sein, während der Begriff „interdenominationell“ auch auf einen Teil der klassischen Missionen angewendet werden könnte und der Begriff „evangelikale Missionen“ auch eine Anzahl denominationeller Missionen umfaßt.
- 2) Als „Vorstufen“ könnten genannt werden: Goßner Mission (1836), Pilgermission St. Chrischona (1840), Edinburgh Medical Mission Society (1841), Zenana Bible and Medical Mission, or Indian Female Normal School and Instruction Society (1851), Ermelosehe Zendingsgemeente (1856; bis 1862 Hilfsorganisation der Rheinischen Mission, dann unabhängig; an ihre Arbeit knüpfte die frühe Neukirchener Mission an).
 - 3) Die umfassendste Darstellung der Geschichte der CIM ist das siebenbändige Werk von A.J. Broomhall, von dem sechs Bände inzwischen erschienen sind (alle Sevenoaks/London): I. Barbarians at the Gates (1981) II. Over the Treaty Wall (1982) III. If I had A Thousand Lives (1982) IV. Survivors' Pact (1984) V. Refiner's Fire (1985) VI. Assault on the Nine (1988).
 - 4) Als Gründungsereignis kann da Hudson Taylors Krise in Brighton angesehen werden, von der er rückblickend berichtet: «Unable to bear the sight of a congregation of a thousand or more Christian people rejoicing in their own security, while millions were perishing for lack of knowledge, I wandered out on the sands alone, in great spiritual agony... There the Lord conquered my unbelief, and I surrendered myself to God for this service. I told Him that all the responsibility as to issues and consequences must rest with Him.» (Zitiert nach «Retrospect» in A.J. Broomhall, If I had A Thousand Lives, S. 455 f. Dort auch Vergleich mit ergänzenden Erinnerungen Taylors).
 - 5) Die vorhergehenden Spenden hatte er unter «J.H. Taylor in a/c with China Mission» eingetragen (Moir J. McKay, Faith and Facts in the History of the China Inland Mission 1832–1905, MLitt Aberdeen 1981 S. 83. Eine Abschrift der Spendeneinträge findet sich auf S. 424 ff).
 - 6) Dazu siehe weiter unten in diesem Artikel.
 - 7) Leider ist die gute Carey-Biographie von Mary Drewery bisher noch nicht ins Deutsche übersetzt worden (Mary Drewery, William Carey, Shoemaker and Missionary, London u.a. 1978).
 - 8) Seine Programmschrift war: William Carey, An Enquiry into the Obligations of Christians, to Use Means for the Conversion of the Heathen. In which the religious state of the different nations of the world, the success of former undertakings, are considered, Leicester 1792, Faksimileausgabe London 1934.
 - 9) Die vorhergehenden Missionen, von denen heute noch die Herrnhuter Mission und die Society for the Propagation of the Gospel existieren, würden dann die Bezeichnung „vorklassische Missionen“ bekommen.
 - 10) Zu diesem Aspekt der klassischen Missionen siehe: Andrew F. Walls, Vom Ursprung der Missionsgesellschaften — oder: Die glückliche Subversion der Kirchen in: em 1987, 35–40; 56–60. Zur Entstehung der Missionsgesellschaften siehe: Hans-Werner Gensichen, Über die Ursprünge der Missionsgesellschaft. Versuch einer Orientierung in: Niels E. Bloch-Hoell (Hg), Misjonskall of forskerglede. Festschrift O.G. Myklebust, Oslo 1975, S. 48–68.
 - 11) Deswegen spricht man manchmal von „voluntary absolutism“. Peter Hinchliff, Voluntary Absolutism: British Missionary Societies in the Nineteenth Century in: W.J. Sheils und Diana Wood, Voluntary Religion, London 1986, S. 363–379.
 - 12) Anthony Norris Groves, Journal of Mr. Anthony N. Groves, Missionary, during a journey from London to Bagdad through Russia, Georgia, and Persia. Also, a Journal of some months residence at Bagdad, London 1831. Ferner: Anthony Norris Groves, Journal of a Residence at Bagdad, during the years 1830 and 1831, London 1832.
 - 13) Siehe: Herman Schlyter, Karl Gützlaff als Missionar in China, Lund 1946; Herman Schlyter, Der China-Missionar Karl Gützlaff und seine Heimatbasis. Studien über das Interesse des Abendlandes an der Mission des China-Pioniers Karl Gützlaff und über seinen Einsatz als Missionserwecker, Lund 1976.
 - 14) Zu diesem Ausdruck siehe Hans-Werner Gensichen, Missionsgeschichte der neueren Zeit, Göttingen ² 1969 (1961) S. 41.
 - 15) Memoir of Anthony Norris Groves, compiled chiefly from his journals and letters, to which is added a supplement, Containing Recollections of Miss Paget, and accounts of Missionary works in India, etc. By his widow, London ³ 1869, S. 42.
 - 16) „One day the thought was brought to my mind, that ordination of any kind to preach the gospel is no requirement of Scripture. To me it was a removal of a mountain“ (Ebenda S. 42).
 - 17) Sie fanden ein publizistisches Organ in Annie von Sommers Zeitschrift «Missionary Reporter», aus der 1872 die Zeitschrift «The Missionary Echo» (heute: Echoes of Service) hervorging, die schon bald eine Zeitschrift nur für die (umfangreiche) Arbeit der Missionare der (britischen) Brüderbewegung wurde.
 - 18) „Nicht-Kirche“ bezeichnet eine Gruppe, die sich nicht als Kirche versteht, für den außenstehenden Beobachter aber doch als Kirche erscheint. In einer „Nicht-Kirche“ gibt es theoretisch keine kirchlichen Strukturen, de facto sind sie unter anderen Bezeichnungen vorhanden. Die Funktion der Missionsgesellschaft wird in der britischen Brüderbewegung von den Herausgebern der Zeitschrift «Echoes of Service» ausgeübt. Zu ihrem Selbstverständnis siehe: S.F. Warren, «Echoes of Service». Historical development and present role. Substance of address given at Meeting of Brethren, London Missionary Meetings, 25th October, 1979 [Bath 1979].

- 19) Das erste Waisenhaus eröffnete Müller 1836. Über die praktische Anwendung seiner Grundsätze gibt er Auskunft in: George Müller, A Narrative of some of the Lord's dealings with George Müller written by himself, London ⁹1895, [1837]; George Müller, Autobiography, Bristol/London 1905. Von seinem engen Freunde, einem bedeutenden missionstheologischen Förderer der Glaubensmissionen, wurde seine Biographie geschrieben: Arthur Tappan Pierson, George Müller of Bristol, London ⁶1901 (1899).
- 20) Ihre Grundsätze sind abgedruckt in: F. Roy Coad, A History of the Brethren Movement. Its Origins, its Worldwide Development and its Significance for the Present Day, Exeter 1968, S. 46–47. Die SKI unterstützte viele Missionare der Brüderbewegung, war aber nicht auf sie beschränkt.
- 21) Diese Unterstützung begann schon, als Hudson Taylor noch Missionar der auf Gützlaff zurückgehenden Chinese Evangelization Society war. Für Einzelheiten siehe Moira J. McKay, Faith and Facts, S. 75 ff.
- 22) Günter Bezzenberger, Mission in China. Die Geschichte der Chinesischen Stiftung, Kassel 1979.
- 23) Kurt Dietrich Schmidt, Kirchengeschichte, Göttingen ⁴1963, S. 462. Der Beginn dieser Erweckung ist für den deutschsprachigen Raum nicht genau festzulegen. Eine wichtige Rolle spielte in den Anfängen die 1780 von Samuel Urlsperger in Basel gegründete „Deutsche Christentumsgesellschaft“. Zu einer bedeutenden Bewegung wurde die Erweckung jedoch erst nach 1800.
- 24) International ist der Beginn dieser Erweckungsbewegung auf 1858 (USA) und 1859 (Großbritannien) zu datieren. Zur Geschichte dieser Erweckungsbewegung: James Edwin Orr, The Second Evangelical Awakening. An account of the second worldwide evangelical revival beginning in the mid-nineteenth century (An abridgement of two theses — The Second Evangelical Awakening in America and The Second Evangelical Awakening in Britain), London 1955; James Edwin Orr, The Second Evangelical Awakening in Britain, London/Edinburgh 1949. Diese Zweite Große Erweckung berührte in ihrer „zweiten Welle“ (deren Beginn mit der Evangelisation Moodys in Großbritannien 1873 datiert wird) den deutschsprachigen Raum durch die Heiligungskonferenzen in Brighton und Oxford und durch die Besuche des Evangelisten Robert Pearsall Smith.
- 25) Ihre Biographie ist: John Alexander Roche, The Life of Mrs. Sarah A. Lankford Palmer, Who for Sixty Years was the Able Teacher of Entire Holiness, New York 1898.
- 26) Die beste Quelle zu Phoebe Palmer, geborene Worall, ist: Richard Wheatley, Life and Letters of Mrs. Phoebe Palmer, New York 1876. Eine moderne Biographie, auch wegen Phoebe Palmers bedeutendem Beitrag zur Frauenbewegung ein dringendes Desiderat, existiert leider nicht.
- Siehe Ernest Wall, «I Commend unto you Phoebe» in: Religion in Life 1957, 396–408.
- 27) Ein bedeutender Theologe der Heiligungsbewegung wurde der Evangelist Finney. Siehe: Charles Grandison Finney, Views of Sanctification, Oberlin, Ohio, 1840, 206 S.; Erinnerungen und Reden, Düsseldorf ³1927; F. Hahn, Über geistliche Erweckungen. Aus Rev. Charles G. Finneys Reden nebst einem kurzen Abriß seines Lebens, Basel 1885. Vgl. Paulus Scharpf, Geschichte der Evangelisation, Gießen/Basel/Dillenburg ²1980, S. 117–121.
- 28) Eine bedeutende Rolle spielten in Großbritannien John Nelson Darby, Dr. Tregelles und B.W. Newton (alle aus der Brüderbewegung) und Michael Baxter (Anglikaner), in USA Joseph A. Seiss, James H. Brookes, Nathanael West und William Blackstone (Edvard Torjesen, In the Expectation of Christ's Return. A Study of Premillennialism In the Perspective of Church History and the Writings of Fredrik Franson, Ewersbach 1983, S. 7–17).
- 29) Einen guten Überblick bietet: F. Roy Coad, Prophetic Developments. With particular reference to the early Brethren Movement, Pinner/Middlesex, 1966 (Christian Brethren Research Fellowship Occasional Paper No. 2). Ein anderer Schwerpunkt war das Konferenzzentrum Mildmay (The Word, The Work and The World 1885, 48). — Die älteste praemillenniale Publikation dieser Epoche scheint zu sein: W. Cunningham, Pre-Millennial Advent of Christ demonstrated from the Scriptures (1813).
- 30) Timothy P. Weber, Living in the Shadow of the Second Coming, American Premillennialism 1875–1982, Grand Rapids ²1983 [1979] kann hier als Standardwerk gelten.
- 31) New York 1878, Chicago 1886, Alleghany 1895, Boston 1901, Chicago 1914, Philadelphia und New York 1918 (Weber, Living in the Shadow, S. 28, für die Berichte dieser Konferenzen siehe S. 250.)
- 32) Eine Ausnahme ist Ludwig Doll. Er war und blieb reformierter Pfarrer, allerdings bezog er seine Inspiration für die Gründung von Neukirchen (Waisenhaus und Mission) von Georg Müller aus der englischen Brüderbewegung. Zu Ludwig Doll siehe: Bernd Brandl, Ludwig Doll: Der Gründer der ersten deutschsprachigen Glaubensmission in: em 1988, 41–46.
- 33) Seine Berufung war eng verbunden mit dem Artikel: The Beauty of Holiness. A Letter to the Newark Presbytery, by a Pastor of the Free Presbyterian Church, Newark, N.J., America in: Wesleyan Methodist Magazine, [Nov.] 1849, 1144–1150; 1270–1274. Rückblickend beschreibt Hudson Taylor sein Heiligungserlebnis so: «Well do I remember, as in unreserved consecration I put myself, my life, my friends, my all, upon the altar, the deep solemnity that came over my soul with the assurance that my offering was accepted. The presence of God became unutterably real and blessed; and though but a

child under sixteen, I remember stretching myself on the ground, and lying there silent before Him with unspeakable awe and unspeakable joy» (Hudson Taylor, *A Retrospect* 18 1974 [1894] S. 15). 1869 hatte er in China ein ähnliches Erlebnis, das ihn aus einer schweren Krise befreite, auch wieder verbunden mit der Lektüre eines Artikels aus der Heiligungsbewegung, verfaßt von Robert Pearsall Smith (Moir J. McKay, *Faith and Facts*, S. 154). Der Titel des Aufsatzes in *«The Revival»* lautete: «If we believe not; He abideth faithful». Vgl. dazu A.J. Broomhall, *Refiner's Fire*, S. 210–215, wo der Vorgang im Zusammenhang der CIM und der Heiligungsbewegung dargestellt wird.

34) A.J. Broomhall, *Over the Treaty Wall*, S. 42.

35) Warneck kritisiert dieses eschatologische Missionsmotiv. Die neuen Missionen gingen aufgrund ihrer „buchstäblichen Auslegung“ von Mt 24,14 davon aus, die Wiederkunft Jesu beschleunigen zu können (Gustav Warneck, *Missionslehre* Band III,1 [Gotha 2 1897] S. 242; 235–236).

36) Rückblickend nimmt er so Stellung: «Months of

earnest prayers and not a few abortive efforts had resulted in a deep conviction that a special agency was essential for the evangelization of Inland China. . . The grave difficulty of possibly interfering with existing missionary operations at home was foreseen; but it was concluded that, by simple trust in God, a suitable agency might be raised up and sustained without interfering injuriously with any existing work. I had also a growing conviction that God would have me to seek from Him the needed workers, and to go forth with them. But for a long time unbelief hindered my taking the first step» (Taylor, *Retrospect*, S. 112).

37) Der häufig gegen die Glaubensmissionen erhobene Vorwurf, sie wären in die Gebiete der klassischen Missionen eingedrungen, beruht auf Unkenntnis der Geschichte oder auf der Verwechslung von Glaubensmissionen mit anderen Missionsbewegungen. Von den frühen Glaubensmissionen haben nur zwei kleine Missionen (Zambezi Industrial Mission und Nyasa Industrial Mission, beide in Malawi) ihre Arbeit nicht in einem völlig unerreichten Gebiet begonnen.

Missiologenkonferenz in China, 1877

Résumé aus A.J. Broomhall, *Hudson Taylor and China's Open Century*, Band VI (*Assault on the Nine*), Hodder and Stoughton und Overseas Missionary Fellowship, London/Sevenoaks 1988, S. 108 ff.

Seit dem Beginn der Mission in China (Morrison, 1807) hatten während Jahrzehnten die evangelischen Missionen kaum Kontakt und Koordination gekannt. Als 1874 die Presbyterianische Synode in China vorschlug, daß alle evangelischen Missionen sich zu einer Konferenz in Shanghai treffen sollten, wurde dies weithin lebhaft begrüßt. Endlich!

Es gab manches zu besprechen. Die Arbeitsweise der China Inland Mission mit dem Prinzip der raschen Vorstöße von Pionieren in unerreichte Gebiete wurde in gewissen Kreisen skeptisch beurteilt. Grundsätzliche Fragestellungen im Hinblick auf Ziele und Methoden standen im Raum und bedrohten die brüderliche Einmütigkeit.

Es galt unterschiedliche Meinungen anzunehmen und die brüderliche Gesinnung zu wahren. Die Konferenzteilnehmer vertraten zahlreiche voneinander abweichende Ansichten und Vorstellungen, als sie vom 10. bis 24. Mai sich in der großen Metropole an der Küste trafen. Nicht wenige waren

aus Furcht vor ernststen Auseinandersetzungen ferngeblieben.

Insgesamt waren ungefähr 140 Männer und Frauen anwesend. 18 Missionsgesellschaften, 3 Bibelgesellschaften, mehrere Nationalitäten und zahllose Denominationen waren vertreten. Der Anlaß sollte mit den Worten Hudson Taylors „der wichtigste Schritt in der bisherigen Geschichte der Mission in China“ sein.

Mehrere Sinologen (Kenner der chinesischen klassischen Literatur) und Dolmetscher mit hochverdienten Titeln saßen neben Leuten, deren akademische Leistungen erst am Keimen waren. Viele waren zwanzig Jahre und länger in China gewesen. Die Konferenzsprache war Englisch; ein einziger chinesischer Delegierter nahm teil, ein Angestellter der Staatlichen Eisengießerei in Hongzhang, Dr. V.P. Su Song.

45 Vortragstexte waren vorbereitet worden und wurden gelesen, darunter einer von Professor James Legge über den Konfuzia-

nismus. Die sprachliche Problematik im Zusammenhang mit dem Ausdruck für „Gott“ in der Landessprache erregte erwartungsgemäß etwas Unruhe, die jedoch wieder beigelegt werden konnte. Auch nachdem eine für diesen Zweck einberufene Kommission sich dem Thema gewidmet hatte, deckten sich nicht alle Meinungen. Der Appell, einander brüderlich anzunehmen, fand Gehör.

Es kommt in den Konferenzprotokollen deutlich zum Ausdruck, daß die Befürworter des Ideals der „Hebung Chinas durch Schulbildung“ wenig Zustimmung fanden. J.V.N. Talmage war von Amoy angereist, um von Anfang an zu betonen: „Predigt das Evangelium aller Kreatur!“ Griffith John sprach über den Heiligen Geist in der missionarischen Arbeit. R. Nelson von der Amerikanischen Episkopalen Mission hob die Notwendigkeit der „völligen Hingabe“ hervor. Dr. phil. Alexander Williamson (Schottische Bibelgesellschaft) erntete wiederholt Beifall, als er „das Arbeitsfeld in seiner ganzen Weite“ umriß; er betonte, daß das verkündigte Wort den Vorrang vor der bloßen Literaturverbreitung haben müsse.

Der Konfuzianismus erfuhr eine missiologisch wohldurchdachte Darstellung in bezug auf seinen Einfluß auf die moralischen Wertvorstellungen der Menschen in China, auf seine letztlich atheistische Wesensart, auf seinen Appell zum Moralstreben in der eigenen Kraft und auf sein Zukunftskommen im Blick auf die Grundnot des Menschen — die Sünde. Hudson Taylor und andere warnen vor allzuhäufigen negativen Attacken gegen ein traditionelles System, da doch im Auftrag Christi die positive Verkündigung der Wahrheit des Evangeliums zentral sei.

Die China Inland Mission war mit 14 Personen vertreten. Hudson Taylor hatte das Thema erhalten: „Der Reisedienst nah und fern als Methode der Evangelisation.“ Manche konservativen Leute in eher seßhaft strukturierten Missionen hatten sich kritisch geäußert. War die Sache seriös? Taylor erklärte, was die Methode der Evangelisation durch reisende Pioniermissionare beinhalte und warum die CIM sie gewählt habe. Diese Methode sei nicht als Angriff gegen, sondern als Vorbereitung für die

mehr ortsgebundenen oder regional begrenzten Dienste zu sehen. „Es ist meine feste Überzeugung, daß die zehn oder zwanzig Jahre, die in der Regel zwischen dem ersten Besuch einer Provinz und dem tiefer fundierten Gemeindebau vergehen, durch einen ausgedehnten Reisedienst von Missionaren genutzt werden sollten. In dieser Zeit können ganze Bezirke, ja Provinzen bedient werden; Menschen können hören und anfangen, die elementaren Wahrheiten innerlich zu bewegen... Im Sinne eines vorbereitenden Wirkens hat diese Methode ihre Verheißung.“

Nachhaltig unterstützte Taylor den oben genannten Alexander Williamson, den reisegegewohnten Sekretär der Schottischen Bibelgesellschaft, der die Priorität des verkündigten Evangeliums gegenüber den Begrenzungen der ohne Erklärungen ausgeteilten Bibelteile oder sonstigen Schriften hervorgehoben hatte.

Spontan erblühte die geistliche Einmütigkeit im Bereich des Themas der Beziehung der einheimischen Kirchen in China zueinander und zu den verschiedenen ausländischen Kirchen und Organisationen, aus deren Wirken sie hervorgegangen waren. Unnötige Identifikationen der chinesischen Kirchen mit den theologischen Trennungen in Europa und Amerika sollten vermieden werden. Es würde auf die Obrigkeit in China einen negativen Eindruck machen, wenn chinesische Christen den Anschein erwecken sollten, daß sie einem Erzbischof oder einer Synode im Ausland untertan wären.

Carstairs Douglas, der Vorsitzende der Konferenz, nahm diesbezüglich Stimmen des 20. Jahrhunderts vorweg. Viele pflichteten bei, als C.W. Mateer fand: „Denominationelle Prägungen zu Hause (in Europa oder Amerika) sollten geopfert werden — um der Einheit der Gemeinde Jesu (in China) willen.“

Der Optimismus war nicht ungeteilt, und die Kirche Christi in China blieb noch von mancher Tradition des Abendlandes beeinflusst, bis siebzig Jahre später die Kommunistische Revolution vollends die Lösung von westlich geprägten Vorstellungen und Vorurteilen bringen sollte.

Peter Mayer (Beatenberg)

Kontextualisierung des Evangeliums – am Beispiel Brasiliens

Dr. Gerhard Sautter, Curitiba (Brasilien)

I. Was bedeutet Kontextualisierung?

In der Geschichte der Theologie kommt es vor, daß ein bestimmter Begriff eine große Bedeutung bekommt und dann für eine gewisse Zeit als eine Art Modewort für eine Lehrmeinung steht, deren Einfluß an der häufigen Anwendung des betreffenden Begriffs abzulesen ist. So war die „existenziale Interpretation“ der biblischen Texte am Beginn der fünfziger Jahre in Deutschland und darüber hinaus ein bekanntes Programm, das für den Versuch stand, die Bibel in einer für den modernen Menschen verständlichen Weise auszulegen. Daß dabei die Kriterien des Verstehens der Texte wichtiger wurden als der Text selbst, war eine problematische Begleiterscheinung der „existenzialen Interpretation“.

Seit Beginn der siebziger Jahre ist in der Missionstheologie viel von „Kontextualisierung des Evangeliums“ die Rede. Vorher war der Begriff „Kontextualisierung“ höchstens von einigen Spezialisten verwendet worden. Im „Lexikon zur Weltmission“ (Concise Dictionary of the Christian World Mission, London 1971) findet sich der Begriff „Kontextualisierung“ noch nicht. Auf der im Jahre 1973 in Bangkok veranstalteten achten Weltmissionskonferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen zum Thema «Salvation Today» wurde dann von „Mission im Kontext“ gesprochen¹⁾ und auf der Lausanner Konferenz für Weltmission im Jahre 1974 gab es einen Vortrag von Byang H. Kato zum Thema: „Das Evangelium, der kulturelle Kontext und der Synkretismus“²⁾.

Auf der fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi 1975 bekam der Begriff „Kontextualisierung des Evangeliums“ dann eine große Bedeutung. Die „Kontextbezogenheit des Christuszeugnisses“ wurde zu einer wichtigen Aufgabe in der Mission, die sich um ein unserer Zeit angemessenes Zeugnis des Evangeliums

bemühte³⁾. In Melbourne 1980⁴⁾ und Vancouver 1983 zeigt sich dann deutlich die Bemühung, die Situation des heutigen Menschen in seiner Armut und Unterdrückung zur bestimmenden Richtschnur der Bibelauslegung und der Verkündigung zu machen. Die Suche des heutigen Menschen nach Gerechtigkeit und Frieden wird zum bestimmenden Kriterium des Schriftstudiums. Auf diese Weise hofft man, das Evangelium in einer Gestalt zu verkündigen, die dem modernen Menschen hilft, Antworten auf seine brennenden Fragen zu finden. Das Gewicht, das der Begriff „Kontextualisierung“ in den letzten zwanzig Jahren bekommen hat, steht also für die Bemühung, die Fragen der Gegenwart, also den Kontext, neu für die Verkündigung des Evangeliums ernst zu nehmen.

II. Das Beispiel einer „Kontextualen Theologie“: Die Theologie der Befreiung

Wer sich auf den Boden Lateinamerikas begibt, begegnet alsbald einer Form der „kontextualen Theologie“: der in den sechziger Jahren entstandenen „Theologie der Befreiung“. Der Kontext, in dem Theologie betrieben wurde, war gekennzeichnet durch die Armut breiter Bevölkerungsschichten, hervorgerufen durch politische Systeme, die stark die Besitzenden begünstigten⁵⁾. „Kontextuale Theologie“ bedeutete in diesem Zusammenhang die Suche nach einer Verbindung zwischen der Erlösung und dem Prozeß der Befreiung. Wer genau hinsieht, bemerkt dabei eine Verschiebung der Inhalte von Begriffen wie Heil, Erlösung, Kreuz Jesu, Befreiung und Hoffnung. Die biblischen Inhalte gewinnen eine veränderte Bedeutung. Das Kreuz Jesu ist nicht mehr der Ort, an dem Gott die Schuld des Menschen gestöhnt und Frieden zwischen sich und dem Menschen gestiftet hat. Es ist jetzt der Ursprung der Befreiung, der Be-

ginn eines Prozesses, „der sich geschichtlich in der Befreiung vollzieht, insofern diese eine größere Realisation des Menschen ermöglicht“⁶⁾.

Die „Theologie der Befreiung“ ist das Ergebnis der Bemühung um eine auf den „Kontext“ bezogene Theologie. Sie hat in den letzten zwanzig Jahren einen großen Einfluß gewonnen, nicht nur in Lateinamerika, sondern darüber hinaus auch in den Ländern der „alten“ Welt⁷⁾.

III. Evangelikale Theologie im Kontext Brasiliens

Wer über den Kontext der Verkündigung in Brasilien – und darüber hinaus gilt das auch für ganz Lateinamerika – nachdenkt, stößt, wie erwähnt, bald auf die „Theologie der Befreiung“. Die aus der Bemühung um eine angemessene Berücksichtigung des Kontextes entstandene „Theologie der Befreiung“ wird für evangelikale Theologen selbst zu einem Element des Kontextes. Die katholische Kirche in Brasilien zählt Tausende von „Basisgemeinden“, in denen die Gedanken von Theologen der Befreiung wie Leonhard Boff oder Rubem Alvez meditiert werden. Auch in den großen evangelischen Kirchen ist der Einfluß der „Theologie der Befreiung“ zu spüren. Vor einigen Jahren versuchte eine Gruppe von Anhängern der „Theologie der Befreiung“ in einem der größten Seminare der Baptisten in Rio de Janeiro den bisherigen konservativen Direktor abzusetzen und einen neuen ihrer Richtung an dessen Stelle zu setzen. Evangelikale Missionare unter Indianern berichten, wie ihre Arbeit von dem Ökumenischen Rat der Kirchen nahestehenden brasilianischen Organisationen als Fortführung der Vorherrschaft der weißen Rasse abgelehnt und gelegentlich bekämpft wird. Die biblische Weisung zur Verkündigung des Heils in Christus wird im Gefolge der „Theologie der Befreiung“ ersetzt durch eine politische Erziehung zum Widerstand.

Die evangelikalen Kirchen wenden sich entschieden gegen diese Art der Kontextualisierung der Botschaft von Christus. Die Frage bleibt, ob sie sich damit nicht gelegentlich zu schnell vor der sozialen Wirklichkeit verschließen und selbst keine bibli-

sche Alternative zum radikalen Verständnis der Kontextualisierung entwickeln, das ihnen in der „Theologie der Befreiung“ begegnet. Von vielen Evangelikalen wird nach dieser Alternative gefragt. Sie streben eine Kontextualisierung auf dem Boden der Schrift an. Ein gutes Beispiel dafür ist die „Erklärung von Medellín“ vom August 1988, die von 400 evangelikalen Theologen und Pastoren Lateinamerikas verabschiedet wurde, unter ihnen Emilio Nunez (Guatemala⁸⁾).

Die vom 22. bis 26. August 1988 in Medellín versammelten Theologen bekennen, „daß unsere Predigt von einem Dualismus gekennzeichnet war, der den Menschen lediglich als ein geistliches Wesen betrachtete und alles Irdische mißachtete“, und verpflichten sich zur Bemühung „um eine gesunde Lehre und bedingungslosen Gehorsam“⁹⁾. Die Grundlage der Lehre ist für sie die Heilige Schrift, „die einzige explizite Informationsquelle des Wirkens Gottes“¹⁰⁾. Damit ist der in der „Theologie der Befreiung“ anzutreffende Versuch abgelehnt, das Wirken Gottes in der Geschichte der menschlichen Befreiungsbewegungen gleichberechtigt neben die Schrift zu stellen. Die in Medellín Versammelten verpflichten sich aber auch, „sich um soziale Gerechtigkeit zu bemühen, nicht nur als Mittel, das Reich Gottes zu errichten, sondern auch als Ausdruck dessen, daß dieses Reich schon gegenwärtig ist“¹¹⁾.

Die Erklärung von Medellín liefert keine abschließende Stellungnahme. Sie ist eine Station auf dem Wege. Zu fragen wäre u.a., ob das heilsgeschichtliche „noch nicht“ des Reiches Gottes in der Erklärung eine angemessene Berücksichtigung gefunden hat. Trotz verschiedener Fragen zeigt jedoch der Text der ersten Studententagung lateinamerikanischer evangelikaler Theologen in Medellín über die „Theologie der Befreiung“ die Bemühung, die soziale und politische Wirklichkeit in Lateinamerika in den Blick zu bekommen und dabei den Boden der Schrift beizubehalten.

Ein zweites, oft weniger wahrgenommenes Element des lateinamerikanischen Kontextes (und besonders des brasilianischen) ist die Offenheit der Kultur für Übersinnliches. Während in den letzten Jahren in den Ver-

einigten Staaten und in Europa viel von „New Age“ die Rede ist, wird in Brasilien nicht viel davon gesprochen. Der Grund liegt darin, daß es kaum ein Land auf der Welt gibt, in dem die verschiedensten Kultformen und Religionen so zum Bestandteil des öffentlichen Lebens gehören wie in Brasilien. Was die Bevölkerung in Nordamerika und in Europa vielleicht als Wiederentdeckung der religiösen Dimension erlebt, ist für die Brasilianer längst ein Element ihres Empfindens und Denkens¹²⁾. Eine „kontextuale“ Verkündigung in Brasilien kann sich deshalb für evangelikale Theologen nicht nur auf eine Berücksichtigung der sozialen Verhältnisse beschränken. Ein noch wichtigeres Element ist der religiöse Hintergrund, der von vielen „progressiven“ Theologen nicht in ihr Denken einbezogen wird, obwohl er bei genauerer Analyse ein tieferes Problem der Gesellschaft darstellt als die sozialen Fragen. Eine evangelikale Theologie in Brasilien kann deshalb nicht die Probleme von Arm und Reich, von Abhängigkeit und Entwicklung an die erste Stelle setzen. Entscheidend ist die Botschaft von der Macht Christi, der allem religiösen und dämonischen Spuk (beides ist oft kaum voneinander zu unterscheiden) ein Ende bereitet.

Mit der religiösen Vorprägung der Volkseele ist weiterhin gegeben, daß der Kontakt zum Übersinnlichen als etwas ganz Natürliches betrachtet wird. 90 Prozent der Menschen in Brasilien hatten in ihrem Leben irgendwie Kontakt mit spiritistischen Gruppen. Die Folgen davon sind oft Angstgefühle, Schwierigkeiten, die Glaubenswahrheiten anzuerkennen, oder neurotische Störungen. Ein wichtiges Element einer „kontextualen Theologie“ auf dem Boden der Schrift hat deshalb die Botschaft von Christus zu sein, der von aller Angst vor den „Mächten“ (Kol 1,13) befreit.

In jedem staatlichen Büro, in jeder Bank in Brasilien hängt ein Kruzifix, das an den Tod Christi erinnert. Seine Auferstehung hingegen tritt demgegenüber an Bedeutung zurück. Eine Verkündigung, die sich um eine Berücksichtigung des Kontextes bemüht, hat deshalb besonderen Wert auf die Botschaft von der Auferstehung zu legen. Viele

Menschen kamen deshalb zum Glauben an Christus, weil sie in der biblischen Aussage der Auferstehung Christi Grund und Halt für ihr Leben fanden, den sie zuvor beim Anblick der Kruzifixe nicht hatten.

Ein fünftes Element des Kontextes in Brasilien, dem sich evangelikale Theologen zu stellen haben, ist die starke Vorherrschaft der Pfingstkirchen. 1910 wurde in Belem im Norden Brasiliens von nordamerikanischen Missionaren die erste Pfingstkirche (Assembleia de Deus) gegründet. Heute zählen zu den Pfingstkirchen etwa 70 Prozent aller evangelischen Christen in Brasilien. Die Pfingstkirchen erreichen besonders die ärmeren Schichten der Bevölkerung. Evangelikale Theologie kommt in Brasilien (und das gilt auch für andere Länder in Lateinamerika) nicht daran vorbei, sich mit Fragen der Bedeutung des Heiligen Geistes, der Zungenrede und der Heilungswunder im Gesamtzeugnis der Schrift auseinanderzusetzen und eine biblische Stellungnahme zu erarbeiten. Wird diese Aufgabe gebührend gesehen? Während über die „Theologie der Befreiung“ schon eine große Studientagung evangelikaler Theologen in Lateinamerika abgehalten wurde, fehlt eine solche Veranstaltung zur Frage der Pfingstkirchen.

IV. Kontextuale Theologie als bleibende Aufgabe

Die kontextuale Verkündigung des Evangeliums bleibt eine Herausforderung, der sich auch die Evangelikalen in Brasilien zu stellen haben. Sie ergibt sich aus dem biblischen Zeugnis selbst. Jesus wählte Beispiele aus dem Kontext für seine Reden und Predigten, die jeder seiner Zuhörer sofort verstand: Der unter die Räuber gefallene Reisende, der verlorene Sohn, das vierfache Ackerfeld, die kostbare Perle, das auf den Felsen gebaute Haus, um nur wenige Beispiele aus dem unerschöpflichen Reichtum der Evangelien zu nennen. Paulus wurde „jedermann zum Knecht“, um viele für Christus zu gewinnen (1. Kor 9,19–23).

In jeder Kultur ist neu zu fragen, was die Kontextualisierung der Verkündigung bedeutet. Als Pastor und noch mehr als Mis-

sionar lernt man an diesem Punkt nie aus. Entscheidend bleibt allerdings die Frage, inwieweit bei der Bemühung um eine „kontextuale Verkündigung“ die biblische Offenbarung der Grund bleibt. Eine sich als evangelikal verstehende „kontextuale Theologie“ kann deshalb nicht auf eine Klärung ihres Schrift- und Offenbarungsverständnisses verzichten. Nur so wird sie nicht der Versuchung erliegen, in der Bemühung um eine „kontextuale Verkündigung“ das biblische Zeugnis umzudeuten und zu verlassen, so wie es bei so manch anderen zu ihren Zeiten aktuellen Programmen der Fall war, deren Kennzeichen ein oft benutzter Begriff war – wie eben jetzt die „Kontextualisierung des Evangeliums“.

Anmerkungen:

- 1) Peter Beyerhaus, Bangkok '73. Anfang oder Ende der Weltmission? Bad Liebenzell 1973, S. 174.
- 2) Lausanne Dokumente, Bd. II, S. 1637–1650.

- 3) Ökumene im Spiegel von Nairobi '75, Hrsg. von P. Beyerhaus und U. Betz, 1976, S. 135.
- 4) P. Beyerhaus, Aufstand der Armen, 1981, S. 41.
- 5) G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung, München 1973 [Salamanca 1972]
- 6) G. Gutiérrez, a.a.O., S. 171. Vgl. dazu: G. Sautter, Heilsgeschichte und Mission, 1984, S. 207.
- 7) Vgl. dazu: Claus Bussmann, Befreiung durch Jesus? Die Christologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, 1980, C. Emilio A. Nunez: Persönliches und ewiges Heil und menschliche Befreiung, Lausanne-Dokumente, Bd. II, S. 1446–1462.
- 8) Evangelikale und die Befreiungstheologie. Die „Erklärung von Medellín“. idea-Dokumentation Nr. 27/88.
- 9) IDEA-Dokumentation 27/88, S. 6
- 10) A.a.O., S. 5.
- 11) A.a.O., S. 6.
- 12) Brasilien wird gelegentlich wegen seiner religiösen Vielfalt geradezu bewundert, vgl. dazu: Serge Bramly, Macumba. Die magische Religion Brasiliens, Freiburg 1978. Aus dem Französischen, Paris 1975.

Lateinamerika-Studientagung:

Evangelikale und Befreiungstheologie

Über fünfzehn Jahre ist es her, seit katholische Theologen Lateinamerikas wie Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Jon Sobrino und Juan Luis Segundo ihre „Theologie der Befreiung“ formulierten und verbreiteten. Sie hat in der römisch-katholischen Kirche große Unruhe verursacht.

Die Reaktion der Protestanten in Lateinamerika war unterschiedlich: Die kleinen dem Weltkirchenrat nahestehenden Kirchen übernahmen ihre Ansätze nahezu unkritisch, die Evangelikalen, die mehr als 80 Prozent der 35 Millionen evangelischen Christen stellen, verhielten sich abwartend bis ablehnend. Sie fuhrten in ihrer überaus erfolgreichen missionarischen Arbeit fort. Bis zu dreistellige Wachstumsraten waren in ihren Gemeinden keine Seltenheit, während die ökumenischen Kirchen – vor allem presbyterianische, methodistische und Episkopal-Kirchen – bestenfalls stagnierten. Doch angesichts der gewaltigen Probleme

des Subkontinents – Armut, Ungerechtigkeit, Unterdrückung, Gewalt und Korruption – hat die Botschaft der Befreiungstheologie auch vor evangelikalen Gemeinden nicht haltgemacht. Deshalb war die erste große protestantische Studientagung über Befreiungstheologie Lateinamerikas vom 22. bis 26. August 1988 in der kolumbianischen Industriestadt Medellín ein überfälliges Ereignis.

Die Konföderation der Evangelischen Kirchen Kolumbiens (CEDEC) lud zusammen mit dem Biblischen Seminar Kolumbiens in Medellín 400 Pfarrer, Missionare, Theologen und Laien aus 15 Ländern ein. Sie gingen ohne Pauschalurteile wie „satanisch, kommunistisch“, aber auch ohne Euphorie an die Arbeit, die Befreiungstheologie an der Bibel zu prüfen und eine Alternative zu formulieren. Das Resultat – die in idea-Dokumentation Nr. 27/88 siebenseitige „Erklärung von Medellín“ – ist ein Beweis des

kirchlichen und theologischen Selbstbewußtseins, das die lateinamerikanischen Evangelikalen bekunden.

Man will eine protestantische „lateinamerikanische Theologie“ entwickeln, die die Autorität der Bibel anerkennt: „Ohne gesunde Theologie kann ein Volk Krisen nicht bestehen.“ Hauptredner der Konferenz waren die Theologen Emilio Nunez, Jorge Atencia (Ecuador) sowie Jaime Ortiz und Ramon Hundley (beide Kolumbien).

Diese Theologen – allen voran Emilio Nunez (Guatemala), der der Theologischen Kommission der Weltweiten Evangelischen Allianz angehört – formulierten einen Text, der die uneingeschränkte Autorität der Bibel in allen geistlichen, sozialen und politischen Fragen bekräftigt und gleichzeitig den Dialog mit Befreiungstheologen offen hält. Die Chancen für ein derartiges Gespräch werden allerdings skeptisch eingeschätzt. Man befürchtet, daß zumindest radikale Befreiungstheologen in dem Papier nur ihre Vorurteile bestätigt sehen: Verteidiger des Status Quo und damit Kollaborateure der herrschenden unterdrückerischen Klasse seien die Evangelikalen.

Dies allerdings stimmt nicht: Überaus selbstkritisch bekennen sie in der Erklärung, daß der diakonische und soziale Auftrag häufig zu kurz gekommen ist. Viele Gemeinden kümmern sich zu wenig um die Probleme ihrer unmittelbaren Nachbarschaft. Sie sind lediglich Treffpunkte für Gottesdienst und Bibelstunde, zu denen man aus allen Richtungen anreist. Zudem ist die Evangelisation, die sich vor allem auf die ärmeren Schichten der Bevölkerung konzentriert, an den politischen Entscheidungsträgern weitgehend vorbeigelaufen. Wenn man aber davon ausgeht, daß nur der aus dem christlichen Glauben kommende Sinneswandel Menschen und Verhältnisse von Grund auf verändert, dann liegt möglicherweise gerade hier der Schlüssel zu einer wirklichen Besserung. Darum halten es die Evangelikalen für notwendig, eine eigene „lateinamerikanische Theologie“ zu entwickeln. Anhand der Bibel will man die Situation des Subkontinents durchleuchten und Veränderung schaffen. Das ist genau der umgekehrte Weg, den die Befreiungs-

theologie geht: Bei ihr bestimmt die marxistische Gesellschaftsanalyse die Interpretation der Bibel.

Die historisch-kritische Theologie, derer sich die Befreiungstheologie völlig unkritisch bedient, führt nach Ansicht der Evangelikalen zu einer „Perversion“ der biblischen Botschaft. Zudem ist die Befreiungstheologie durchaus nicht, wie immer wieder behauptet wird, eine authentisch lateinamerikanische: Ihre Wurzeln liegen in der liberalen Theologie und dem Marxismus – beides europäische „Erfindungen“.

Einhellig ist das Urteil der Evangelikalen über die Rechtfertigung von Gewalt der Unterdrückten gegen die Unterdrücker: abenteuerlich und durch nichts in der Bibel zu belegen. Weder habe Jesus auch nur einmal zum Aufstand gegen den Staat oder die Besatzungsmacht aufgerufen, noch habe das Volk Israel beim Auszug aus Ägypten Gewalt angewendet, wie Befreiungstheologen im Rahmen ihrer „Exodus“-Theorie glauben machen wollen.

Eine weitere Sorge vieler theologisch-konservativen Protestanten ist, daß sich die Gemeinden zu einer Art politischer Ersatzpartei entwickeln könnten, so der Rektor des Biblischen Seminars Kolumbiens, Jaime Ortiz. Dies wäre das Ende ihrer Existenzberechtigung.

Deutsche und Europäer sollten die Erklärung von Medellin mit Aufmerksamkeit lesen und ihre Schlüsse daraus ziehen. Die theologisch konservative Mehrheit der Protestanten Lateinamerikas braucht unsere Rückendeckung und Unterstützung. Bei raschem Gemeindegewachstum sind die theologische Forschung und Ausbildung von Pastoren, Evangelisten und Diakonen lebenswichtig.

Wolfgang Polzer
(idea-Kommentar, 29.8.1988)

Bezugsadresse:

idea, Postfach 1820, D-6330 Wetzlar.

Mission und Anthropologie

Zn diesem oft (meist nicht freundlich) diskutierten Thema hat Dr. habil. Lothar Käser, Dozent für Völkerkunde an der Freien Hochschule für Mission in Korntal und Lehrbeauftragter an der Universität Freiburg im Fachbereich Völkerkunde, einen Erlebnisbericht als Reisetagebuch veröffentlicht:

Lothar Käser, Pauti. Mit einer Missionarin der Schweizer Indianer Mission bei den Campa-Indianern in Peru, Heerbrugg/Trossingen 1989.

Er schreibt zu seinem Buch:

„Missionare und Ethnologen sind selten gut aufeinander zu sprechen. Und wenn ein Ethnologe ein Buch über die Arbeit des Missionars schreibt, wird es fast immer eines dagegen. Das hat viele Gründe. Einer der folgenschwersten ist die Tatsache, daß Ethnologen die Arbeit des Missionars selten aus eigener Anschauung kennen und deswegen oft seltsam unrealistische Vorstellungen davon haben.

Ich bin nicht der Meinung, daß Missionare und Ethnologen einander zwangsläufig mit

Mißtrauen begegnen müßten. Die Missionarin jedenfalls, die an den Ereignissen beteiligt war, von denen dieses Buch erzählt, hat mich in besonderer Weise davon überzeugt.

Das bedeutet nicht, daß ich als Ethnologe im Blick auf die Arbeit der Missionen keine kritischen Fragen stellen wollte, und ich bin auch weit davon entfernt, Mission gleich Mission zu setzen. Es gibt da beachtliche Unterschiede. Was ich in der gegenwärtigen Diskussion zwischen Ethnologie und Mission aber als verhängnisvollen Fehler betrachte, ist die Tatsache, daß die vielen Argumente, die es vom Standpunkt des Ethnologen aus für die Arbeit des Missionars gibt, in völlig ungerechtfertigter Weise glatt übergangen werden.

Meine Erlebnisse vor Ort haben mir gezeigt, daß Organisationen wie die SIM (Schweizer Indianer Mission) oder das SIL (Summer Institute of Linguistics/Wycliff Bibelübersetzer) in der Selva von Peru eben gerade nicht unbekümmert und leichtfertig jene Kulturzerstörung betreiben, die man ihnen anlastet.“

Bestellungen bitte direkt an: Schweizer Indianer Mission, Widnauerstrasse 8, CH-9435 Heerbrugg, oder: Deutscher Zweig der Schweizer Indianer Mission, Wagnerstraße 17, D-7218 Trossingen. Preis ca. 10 SFr./12 DM plus 1.50 Porto.

Verfasser

Klaus Fiedler, Pastor und Lehrer, nach der Ausbildung am Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Hamburg Missionar des Missionshauses Bibelschule Wiedenest in Südtansania. Zuvor Studium an der Makerere University, Kampala, Uganda. Promotion an der Universität Daressalam. Schriftleiter von em. Virchowstr. 15, D 4030 Ratingen 8.

Dr. Gerhard Sautter, 1969–1975 Studium der Theologie in Tübingen und Marburg. Mitarbeit im Arbeitskreis für Weltmission der Studentenmission in Deutschland. Promotion in Missionswissenschaft in Tübingen 1984. Seit 1985 im Lehrdienst an einem theologischen Seminar in Brasilien.