

**ISSN 0177-8706**

**15. Jahrgang 1999**

**2. Quartal**

**2/99**

# **evangelikale missiologie**

## **Missionswissenschaft im Zeichen der Erneuerung**

**Ehrengabe zum 70. Geburtstag  
von Peter Beyerhaus**

**herausgegeben von Klaus W. Müller, Christof Sauer und Thomas Schirrmacher**

|                                                                            |            |
|----------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Peter Beyerhaus: Meine missionarische Pilgerreise</b>                   | <b>42</b>  |
| <b>Dorothea R. Killus: Missionswissenschaft im Zeichen der Erneuerung</b>  | <b>59</b>  |
| <b>Hans Kasdorf: Zur Bedeutung von Peter Beyerhaus für die Missiologie</b> | <b>63</b>  |
| <b>Thomas Schirrmacher: Konsequenter als Paulus?</b>                       | <b>70</b>  |
| <b>Christof Sauer: Missionswissenschaft in Tübingen</b>                    | <b>79</b>  |
| <b>Bibliografie von Peter Beyerhaus 1988-1998</b>                          | <b>94</b>  |
| <b>Dissertationen unter Peter Beyerhaus</b>                                | <b>101</b> |



**Arbeitskreis für evangelikale Missiologie**

Unser treuer Gott hat nun siebzig Jahre Seine gütige Hand über Dir gehalten und Dich durch Dein erfülltes Leben geführt; es könnte an gegensätzlichen Erfahrungen, an Tiefe und Weite in menschlicher Herausforderung, geistiger Qualität und geistlicher Substanz wohl nicht reicher gewesen sein. Du wurdest immer wieder über Deine Grenzen geführt, die sich dadurch jedes Mal erweitert haben. So stehst Du nun heute vor uns, im Geist ungebrochen, in der fachlichen Qualifikation unübertroffen, ein geistliches Vorbild, dessen Leib und Leben nun vom Alter Zeichen gesetzt bekommen hat. Hier gibt es Grenzen, die nicht überschritten werden können, um auf dieser Seite die Frucht davon weiterzugeben; die nächste Grenze ist der Schritt zu unserem Herrn, dem Du nun über dreißig Jahre in akademischer Arbeit nach zehn Jahren praktischem Dienst für die "Missio Dei" und deren Fortführung als Auftrag Seiner Gemeinde zur Verfügung gestanden hast. Sei versichert, daß noch viele Schüler der Mission und von Gott beauftragte Missionare in ihrem Dienst noch lange von dem zehren werden, was Du schon bisher schriftlich hinterlassen hast. Nur wer Dich als Mensch richtig kennen- und verstehengelern hat, wird Dein Lebenswerk auch richtig - d.h. in Deinem Sinne, zur Ehre unseres Herrn Jesus Christus - interpretieren und auswerten können.

Was unseren Beitrag dazu betrifft: Wir möchten ein Stück weit, so weit unsere Gaben und Grenzen das zulassen, dieses Erbe pflegen, wo möglich, weiterführen, und wo notwendig auch verteidigen. Wir freuen uns, nicht nur zu Deinen Freunden gehören zu dürfen, sondern auch zu Deinen Kollegen in der Missionswissenschaft, die ihren "Gamaliel" (Gott ist mein Vergelter, mein Wohltäter, mein Lohn, mein Erstatte) in ehrenvollem Gedenken halten.

Mit Deinem opus magnum, auf das wir schon lange gewartet haben, bildest Du einen dritten Höhepunkt in der deutschen Geschichte der Missiologie: Der erste mit Gustav Warnecks Missionslehre in Halle, der zweite mit Walter Freytags akademischer Arbeit mit

und um die Missionsakademie in Hamburg und für den Deutschen Evangelischen Missionsrat, und nun Deine missionstheologische, systematisch-apologetische Neufundierung und biblische Ausrichtung der Mission in Tübingen. Dein Dienst war wie bei Deinen Vorgängern von den Zeichen der Zeit, den weltweiten kulturellen Strömungen auch in der heimischen Gesellschaft und von den Entwicklungen in Theologie und Mission als Auswirkungen davon bestimmt - das hat Deinen Verstand geschärft, Deinen Geist im Zentrum der Mission gehalten, und Dein Herz hat die Nähe seines Gottes gesucht.

Wie man an Warneck und Freytag Kritik geübt hat, wird man auch bei Dir Ansätze finden, mit denen man sich - durch die Distanz zu Dir - selbst bestätigen möchte. Das darfst Du jetzt sowie später getrost dem anheim stellen, der Dich zu einem "Gamaliel" reifen ließ. Und nur wer Deine einsamen Kämpfe, Deine stillen Tränen, Deine tiefen Stunden errahnen kann, wird die Spuren Deiner weiten Gedanken finden, die in wie selbstverständlich klingenden, für manche Ohren provokativen und doch so scharf durchdachten Sätzen ihre nachhaltige Wirkung haben. - Das unfehlbare Wort Gottes ist Deine Richtschnur, die Du anlegst, an der Du mißt - nicht Deine Person, nicht Dein Amt. Der gute Heilige Geist ist Deine Triebkraft, die Dir Mut und auch Gelassenheit gegeben hat, zur Zeit und Unzeit die Situationen analysierend und in treffende Worte formulierend auf den Punkt zu bringen.

Man darf die Person nicht von seiner Theologie trennen. So wie vor hundert Jahren Gustav Warneck die Grundzüge für ein weiteres, von Kriegen durchfurchtes Jahrhundert der Mission geschrieben und Walter Freytag die Neuorientierung der Mission nach zwei Weltkriegen durch klare theologische Linien geprägt hat, wird Dein Lebenswerk die Mission ins nächste Jahrhundert begleiten.

Krasser als Deine Vorgänger, deren irdischer Dienst bald von den folgenden ideologischen Wogen überrollt wurde, hast Du noch selbst schmerzhaft erleben müssen, daß missiologisch Unvernünftige das Zentrum Deines Schaffens durch administrative Zensuren weg-

gespült haben. So sehr wir die Wiederkunft unseres geliebten Herrn Jesus Christus wünschen, so kräftig müssen wir Sein Werk weiter voran treiben, bis er kommt - damit er kommen kann. Dafür dürfen uns keine Umstände zu widerlich, kein Preis zu teuer und kein Weg zu weit sein. Mehr denn je ist deshalb eine eigenständige, nicht an theologisch-wissenschaftliche Instanzen gebundene, bibeltreu-evangelikale missionswissenschaftliche Institution notwendig, die vom Hl.Geist getriebenen und erfaßten Zeugen geführt wird, die Mission nicht nur im Kopf,

sondern auch im Herzen und auf der Hand tragen.

Danke, lieber Peter, für Dein missionarisches Herz, für Deine brüderliche Liebe, für Dein scharfes Wort, das nur auf diesem Hintergrund verstanden werden darf. Gott segne Dich in Deinem Jubiläumsjahr und schenke Dir noch viele solcher Dank-Gedenktage. Mögest Du die neue Generation der Missiologen gütigstreng begleiten.

In der Verbundenheit der Missio Dei, Deine  
Klaus W. Müller und Thomas Schirmmacher

## Meine missionarische Pilgerreise

Peter Beyerhaus

*Prof. Dr. theol. Peter Beyerhaus D.D. wurde am 1.2.1929 als Pfarrerssohn in Hohenkränig, Mark Brandenburg, geboren. Er studierte Theologie in Berlin, Halle, Heidelberg, Bonn, Uppsala und Bethel. 1953/54 war er Vikar beim Deutschen Ev. Missionsrat bei Walter Freytag und betrieb missionswissenschaftliche Studien unter Bengt Sundkler in Uppsala 1952-53 und 1955-56. Dort auch Promotion 1956 über "Die Selbständigkeit der Jungen Kirchen". 1955 Ordination in Berlin durch Bischof Otto Dibelius und Heirat mit Ingegärd Kalén. 1955-1957 war er Pastor in Berlin, 1957-1965 im Dienst der Berliner Missionsgesellschaft in Südafrika, zuletzt als Rektor des Lutheran Theological College in Uphumulo, Natal. 1966-1997 Professor für Missionswissenschaft und Ökumenische Theologie an der Universität Tübingen, 1974/75 auch Dekan der Theologischen Fakultät. Seitdem zahlreiche Vortrags- und Vorlesungsreisen auf allen Kontinenten und zahllose deutsche, europäische und internationale Ehrenämter, so ab 1972 Präsident des von ihm 1969 mitbegründeten Theologischen Konventes der Konferenz Bekennender Gemeinschaften und ab 1978 Vorsitzender der Internationalen Konferenz Bekennender Gemeinschaften. Außerdem nahm an praktisch allen Weltmissionskonferenzen*

*und Vollversammlungen des Ökumenischen Rates teil und verfaßte grundlegende kritische Werke dazu, organisierte internationale Tagungen mit bedeutenden Erklärungen ('Berliner Erklärung' 1966; 'Frankfurter Erklärung' 1972) und hielt viel beachtete Vorträge auf Konferenzen (z. B. Plenarredner beim Lausanner Kongreß für Weltmission 1974, bei Expo '74 und World Evangelization Crusade 1980). 1970-74 war er Gründungsrektor des Albrecht-Bengel-Hauses, 1989-1995 Rektor der Freien Hochschule für Mission. 1995 erhielt er die Ehrendoktorwürde der Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield (IL). Seit seiner Emeritierung lehrt er weiter an verschiedenen Hochschulen (z. B. Gustav-Siewert-Akademie, STH Basel, ETF Heberlee/Leuven. (TS)<sup>1</sup>*

Der Wunsch, mein Leben der Mission zu weihen, ist bei mir schon in früher Kindheit erwacht. Vielleicht lag er schon in meinem genealogischen Erbe. Zu meinen Vorvätern zählen zwar keine überseeischen Missionare; aber im Jahre 1890 kam meine schwedische Groß-

<sup>1</sup>Prof. Dr. Peter Beyerhaus, Schulstrasse 1, D-72810 Gommaringen, Tel 07072/92034-3 Fax -4, email: institut-diakrisis@t-online.de

mutter *Karolina Åkesson* in Begleitung des amerikanischen Evangelisten *Fredrik Franson* (1852-1908)<sup>2</sup> - angesichts seines weltweiten Aktionsradius ein Vorläufer von Billy Graham - nach Berlin. Sie sollte ihn - wie zuvor in Schweden - nun auch bei einer Evangelisierungsveranstaltung in einem Ostberliner Arbeiterviertel musikalisch begleiten. Der Veranstalter war der als Laienprediger aktiv in der Gemeinschaftsbewegung engagierte königliche Wasserbaurat *Eduard Beyerhaus*. Dieser fand an der zierlichen schwedischen früheren Heilsarmistin in doppeltem Sinne Gefallen, so daß die beiden schon nach einem knappen Jahre ein Ehepaar waren. "Wir beide", so schrieb der junge Eduard an seine Braut *Karolina* in martialischer Drastik, "wollen dem Reich Satans großen Schaden bereiten". So gehört also auch meine kämpferische Schau der missionarischen und apologetischen Aufgabe der Kirche - ich habe sie später die "antagonistische Dimension der Mission" genannt - zu meinem familiären Erbe.

Kämpferisch ging es oft auch in den Zeugnissen der Berliner Missionare zu, die als Heimaturlauber auf den von meinen Eltern gestalteten alljährlichen Missionsfesten in unserem großen Pfarrgarten in der neumärkischen Dorfgemeinde Hohenkränig<sup>3</sup> von ihren Erlebnissen unter Räubern und Zauberern in China und Afrika erzählten und damit meine kindliche Phantasie fesselten. "Warum ich einmal Missionar werden will", habe ich als 13jähriger in einem Schulaufsatz begründet, in dem exotische Romantik gewiß auch noch eine begreifliche Komponente bildete.

## 1. Reisevorbereitungen

<sup>2</sup>D. Woodward: *A Flame for God. Biography of Fredrik Franson*, Chicago 1966. — Franson war der Gründer der Evangelical Alliance Mission (TEAM).

<sup>3</sup>P. Beyerhaus: *Zeitgeschichtliches — Am Beispiel des kirchlichen Lebens in einem Dorf des Kreises Königsberg [Hohenkränig]*. Kapitel 11.4. in: *Kreis Königsberg/Neumark — Erinnerungen an einen ostbrandenburgischen Landkreis*. Hg. vom Heimatkreis Königsberg/Neumark e.V.. Bad Münstereifel: Westkreuz-Verlag, 1996. S. 139-144.

Als ich bald nach dem Kriege — einer nun klar hervortretenden Motivation folgend — Theologie zu studieren begann, trat angesichts der politischen Notsituation das missionarische Berufsziel zurück. Denn unsere Berlin-Brandenburgische Kirchenleitung richtete gebietsweise die Erwartung an uns "junge Brüder", sobald wie möglich einen Pfarrdienst in einer der unter kommunistischer Herrschaft seufzenden märkischen Gemeinden zu übernehmen. Außerdem war ich weder in Berlin, Halle, Heidelberg noch Bonn, wo ich von 1947-1951 meine ersten sechs Semester studierte, auf ein Lehrangebot in Missionwissenschaft gestoßen. Einem solchen aber begegnete ich in existentiell stimulierender Weise in einem Seminar, das der international angesehene schwedische Missiologe *Bengt Sundkler* (1909-1995) in seiner Privatwohnung in *Uppsala* abhielt. Dorthin war ich nämlich in Erfüllung eines Herzenswunsches als Stipendiat — wie einst mein Vater — gekommen, und hier eröffneten sich mir neue Perspektiven. *Uppsala* wurde mir auf meiner missionarischen Pilgerreise in dreifacher Beziehung zum Schicksal: *Erstens* erweckte mein späterer Doktorvater Sundkler mit elementarer Kraft meine latente Jugendsehnsucht, selbst einmal an der "grenzüberschreitenden Dimension der Kirche" (so Sundklers Missionsdefinition)<sup>4</sup> teilzunehmen. Dieser Wunsch wurde *zweitens* gefühlsmäßig dadurch verstärkt, daß ich bei einem volksmissionarischen Einsatz Uppsalenser Studenten in einer ostschwedischen Propstei meine spätere Lebensgefährtin *Ingegärd Kalén* kennenlernte. Bei ihr stand der Wunsch, Missionarin in Afrika zu werden, damals schon fest. Meine Werbung um ihre Hand artikuliert ich drei Jahre später in der Frage: "Wenn Du, wie ich ja auch, in die Mission nach Afrika gehen willst, könnten wir die Reise dorthin nicht zusammen machen?" Trotz momentaner interkultureller (d.h. schwedisch-deutscher) Bedenken willigte die Umworbene ein, und damit nahm unsere gemeinsame missionarische Pilgerreise festere Konturen an.

<sup>4</sup>Vgl. P. Beyerhaus u. C.F. Hallencreutz (Hg.): *The Church Crossing Frontiers*. FS für Bengt Sundkler, Uppsala 1969, S. XIXf.



*Drittens* bedeutete Uppsala 14 Jahre darauf durch die dort 1968 stattfindende Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) eine schicksalhafte Weichenstellung für meine Pilgerreise; doch davon später.

---

## **Zu einer inneren Abklärung hat mir eine Assistentur beim Deutschen Evangelischen Missionsrats unter Leitung von Walter Freytag verholfen.**

---

Zu einer inneren Abklärung hat mir während meiner Lehr- und Wanderjahre auch eine einjährige Assistentur verholfen, die ich 1953/54 in der Hamburger Zentrale des von *Walter Freytag* (1899-1960) geleiteten Deutschen Evangelischen Missionsrats wahrnahm. Als ich im folgenden Jahr beim Berliner Konsistorium meine zweite kirchliche Dienstprüfung ablegte, hatte schon zuvor die ostdeutsche Regierung den Einsatz Westberliner Pastoren in Gemeinden innerhalb der "DDR" untersagt. Das so verschlossene Tor in meine alte märkische Heimat bedeutete gleichzeitig einen klaren Fingerzeig in die Ferne, d.h. konkret nach *Südafrika*, wo - das war unser gemeinsamer Wunsch - deutsche und schwedische Missionswerke zusammenarbeiteten.

Für diesen Dienst konnte ich mich nun in den Jahren 1952-56 in Uppsala, Hamburg und London missionswissenschaftlich gediegen vorbereiten. Mein Doktorvater Sundkler ließ mich als Teil seines Tutoriums an seiner vielseitigen Forschung partizipieren. Er war es übrigens, der - beeindruckt von den Arbeiten *Oskar Cullmanns* (1902-1999) und *Karl Hartensteins* (1894-1952) - mir als erster die *heils-geschichtliche Perspektive* der Mission erschloß: Sie ist das entscheidende und sinngebende Geschehen in der Spanne zwischen der Himmelfahrt und Wiederkunft Jesu Christi. Das fügte sich lückenlos ein sowohl in jene Zentralschau biblischer Theologie, die mir

schon in Berlin der baptistische Neutestamentler und Cullmann-Verehrer *Johannes Schneider* (1895-1977) vermittelt hatte. Verstärkt wurde diese Schau durch meinen anderen missiologischen Lehrer, *Walter Freytag*<sup>5</sup>, der zusammen mit seinem Weggefährten *Karl Hartenstein*<sup>6</sup> das geistlich-theologische Erbe der deutschen evangelischen Missionsbewegung zu klassischer missionstheologischer Gestalt gebracht hat<sup>7</sup>. Später war es mir eine Freude, mich in diesem Verständnis auch mit den Mitbegründern der Freien Hochschule für Mission in Komtal einig zu wissen.

Walter Freytag, der mich wohl gerne als Promovenden angenommen hätte, schlug mir für meine Dissertation als Thema vor: "Das Verständnis des Reiches Gottes in der Geschichte der deutschen evangelischen Missionsbewegung". Nach ersten Vorstudien erkannte ich die Aufgabe als wesentlich zu weit gesteckt, obwohl sie mich seither nicht wieder losgelassen hat, so daß ich diese Schau langfristig als Zentralmotiv meiner eigenen Missionstheologie zugrunde legte.

Konkreter dagegen empfand ich ein anderes Thema, das mir der damals ebenfalls in Hamburg mitarbeitende nordelbische Missiologe *Heinrich Meyer* (1904-1978)<sup>8</sup> (der spätere Bischof von Lübeck) zu formulieren half: "*Die Selbständigkeit der jungen Kirchen als missionarisches Problem*"<sup>9</sup>. Auf dieses Problem war ich bei einem literarischen Auftrag gestoßen, den ich für den DEMR auszuführen hatte: Ich sollte aus den Zeitschriften der evangelischen Missionsgesellschaften die Reaktionen auf das abrupte Ende eruieren, das ihre Arbeit in China durch die Machtübernahme Mao-Tse Tungs in den Jahren 1951-53 erfahren hatte. Was mich

---

<sup>5</sup>Zu Freytags Missionstheologie siehe v. a. seine "Reden und Aufsätze", hg. von J. Hermelink u. H. J. Margull, 2 Bde., München 1961.

<sup>6</sup>Gerold Schwarz: *Mission, Gemeinde und Ökumene in der Theologie Karl Hartensteins*. Stuttgart 1980.

<sup>7</sup>Klaus Bockmühl: *Was heißt heute Mission?* Gießen/Basel 1974, S. 9-24.

<sup>8</sup>Heinrich Meyer: *Bekenntnisbindung und Bekenntnisbildung in jungen Kirchen*, Gütersloh 1953.

<sup>9</sup>Erschienen im Verlag der Rheinischen Missionsgesellschaft, Wuppertal 1956<sup>1</sup>; 1967<sup>3</sup>.

dabei konsternierte, war die Beobachtung, daß - im Unterschied zur römisch-katholischen Kirche in China - die einheimischen protestantischen Kirchenführer die Ausweisung der ausländischen Missionare - jedenfalls offiziell - durchaus zu akzeptieren schienen und sich darum willig in die "Patriotische Drei-Selbst-Bewegung" einreihen. Jan Hermelink (1924-1961), Freytags theologischer Mitarbeiter, wies mich darauf hin, daß sie damit ja nur das strategische Ziel als erreicht betrachteten, daß die westliche protestantische Missionsbewegung schon seit Mitte des 19. Jahrhunderts programmatisch verfolgt hatte: die Gründung einer einheimischen, von der ausländischen Missionsorganisation unabhängigen Kirche, die sich in der Tat *selbst* verwalten, *selbst* unterhalten und *selbst* ausbreiten solle. Müßten sich die westlichen Missionsgesellschaften, statt das 'Debakel der Chinamission' zu beklagen, nicht eher über diesen missionsgeschichtlichen Umbruch freuen?

---

## Müßten sich die westlichen Missionen, statt das 'Debakel der Chinamission' zu beklagen, nicht eher über diesen Umbruch freuen?

---

Diese Provokation, zu der ich schon aus eklesiologischen Gründen nur ein halbes Ja sagen konnte, schlug unmittelbar bei mir ein. Zu meiner Genugtuung stimmte auch mein schwedischer Promotor diesem nun endgültig gefundenen Thema voll zu. Denn auch ihm selbst war es als vormaligem Missionar in Süd- und Ostafrika stets darum gegangen, mit allen Kräften für die Mündigkeit der einheimischen Amtsträger und Gemeinden zu arbeiten — eine Aufgabe, die er später bei seinem dritten praktischen Missionseinsatz nun als erster Bischof der lutherischen Diözese Bukoba am Viktoriassee vorbildlich verwirklichte. Insofern bedeutete für mich die knapp dreijährige Forschung über mein Promotionsthema eine intensive

Vorbereitung für meinen bevorstehenden Einsatz zur Verselbständigung der aus lutherischer Missionsarbeit hervorgegangenen Regionalkirchen in Transvaal und Natal bzw. im ganzen südlichen Afrika<sup>10</sup>.

## 2. Eigene missionarische Erfahrungen in Südafrika

Die Ausreise dorthin unternahmen meine Frau, unser 1956 erstgeborenes Töchterchen Karolina und ich auf damals noch übliche Weise per Schiff, auf dem mich der englische Kapitän kurzerhand zum Bordkaplan ernannte. In Südafrika folgten wir der traditionellen "Vetternstraße"<sup>11</sup> von Station zu Station der Berliner Mission, so daß wir schon gleich nach der Landung eine anschauliche Einführung in die vielseitige - heute sagt man "holistische" - Aufgabe und in die ebenso vielschichtige Problematik des missionarischen Engagements im damaligen Südafrika bekamen. Obwohl wir uns bemühten, in unserem Urteil selbständig zu bleiben, wurde uns schon eingangs deutlich, daß man als Neuankömmling gut daran tat, dieses nicht zu vorgefaßt und doktrinär zu vertreten, sondern sich für eine die Realitäten berücksichtigende Differenzierung offenzuhalten.

Nach gängiger Auffassung war das Problem Nr. 1 damals die *Apartheid*. Deren ideologischem Vordenker Hendrik Verwoerd (1901-1966) lernten wir anlässlich eines Festvortrages bei einer Promotionsfeier an der Universität Potchefstroom schon bald kennen. Gewiß erschien uns seine Vision einer "*eiesortige ontwikkeling*" (die kulturellen Eigenarten der verschiedenen Rassen berücksichtigende Entwicklung) im vom nationalistischen Buren regierten Südafrika weder realistisch noch gerecht; aber daß sein Motiv nicht Rassenhaß und -verachtung, sondern ein fair-sein-wollendes "jedem das Seine" war, mußten wir ihm im

---

<sup>10</sup>Peter Beyerhaus: "Unsere missionarische Aufgabe und die Konstituierung der Regionalkirche in Transvaal", in: EMZ (20) (1/1964), S. 8-21. — Ders.: "Der Auftrag der Kirchen in der südafrikanischen Situation", in: EMZ 23 (2/1966), S. 69-87.

<sup>11</sup>Scherzhaft so genannt, wohl auch weil viele Berliner Missionare durch Heiraten miteinander verwandt waren.

Einklang mit dem Urteil der großen Mehrheit aller damaligen deutschen Südafrika-Missionare noch zugestehen. In seine brutale Phase trat das Apartheid-System mit der blutigen Niederschlagung der gewaltlosen Volkserhebung in den Eingeborenen-Siedlungen in Sharpsville und Langa im April 1961. Von da an radikalisierte sich die Rassenspannung<sup>12</sup> zunehmend, so daß wir alle innerlich bebten vor dem gefürchteten "Tag X", an welchem sich die massenmörderische Revolution entzünden würde. Daß dies dann doch dank des späten Einlenkens des burischen Premiers *Piet Botha* im Jahre 1989 und der friedfertigen Haltung seines Nachfolgers *Nelson Mandela*<sup>13</sup> vermieden werden konnte, erscheint uns nach wie vor als ein echtes Geschichtswunder Gottes in unserer Generation!

Für unsere Missionsarbeit, die wir nicht in einer der Großstädte wie Johannesburg, Bloemfontein oder Kapstadt zu tun hatten, sondern in den Bantu-Reservaten von Nord-Transvaal und Zululand, traten die Nöte der Rassenspannungen allerdings zurück<sup>14</sup> hinter

anderen Problemen, die sich unmittelbar aus unserem Auftrag ergaben. Wir erfuhren sie in vierfacher Beziehung:

Als erstes bereitete uns eine gewisse *geistliche Erstarrung* im Leben unserer einheimischen Gemeinde, unserer schwarzen Mitarbeiter (Ältesten, Evangelisten, Pastoren, Gebetsfrauen) Not<sup>15</sup>. Gewiß gab es immer wieder Anlaß, sich an der urwüchsigen Vitalität unserer afrikanischen Mitchristen zu freuen, die besonders bei Festen zum Durchbruch kam. Aber es war nicht die sich im Zeugnis manifestierende Lebendigkeit, die aus der Tiefe eigener Heilserfahrung sprudelte, von der wir aus den Berichten über die Erweckungsbewegungen in einigen ostafrikanischen Ländern wußten. Geistliche Erweckung zuallererst in unserem eigenen Leben als Missionare, im Leben unserer Mitarbeiter, Gemeinden und Studenten wurde darum das zentrale Anliegen unserer Gebete und Rüstzeiten. Als ein Werkzeug dazu verstanden wir auch unsere *Transvaaler Missionsbruderschaft*<sup>16</sup>, die in ihrem geistlichen Anliegen Impulse von frühen evangelischen Kommunitäten empfing und dieses an die 1963 konstituierte Evangelisch-Lutherische Kirche im südlichen Afrika als ganze weiterzugeben suchte. Dem diente auch das von mir am Lutherischen Theologischen Seminar in *Umphumulo* eingeführte Lehrfach "*Devotional Theology*" (Theologie des geistlichen Lebens), auf dessen Bedeutung mich einige Schüler noch nach Jahrzehnten angesprochen haben. - (In meiner Tübinger Zeit habe ich das spirituelle Anliegen - auch im Sinne Bonhoeffers - dann besonders in unseren Seminar-Freizeiten im Monbachtal weiterzugeben versucht.)

<sup>12</sup>P. Beyerhaus: "Gibt es eine reale Alternative zur Apartheid?" In: K.-M. Beckmann (Hg.): *Rasse, Kirche, Humanum*, Gütersloh 1969, S. 188-200.

<sup>13</sup>Nelson Mandela: *Der lange Weg zur Freiheit*. Autobiographie, Frankfurt/M. 1994, S. 685-746: "Reden mit dem Feind".

<sup>14</sup>Das Verhältnis zwischen der einheimischen schwarzen Bevölkerung — Christen und Heiden — und uns weißen Missionaren war zumindest in den ländlichen Gebieten, den sog. Bantu-Reservaten, ein durchaus freundliches, von gegenseitiger Hilfsbereitschaft und Gastlichkeit gekennzeichnet. Die sog. *kleine Apartheid*, die den gesellschaftlichen Umgang zwischen Angehörigen verschiedener Rassen, z.B. Tischgemeinschaft und Logieren, ächtete oder direkt verbot, ignorierten wir konsequent. Unsere eigenen in Südafrika geborenen Kinder ließen wir als bewußtes Zeichen für die rassenübergreifende *koinonia* im Leib Christi im Rahmen unserer afrikanischen Gottesdienste taufen. Im Falle unseres Sohnes Johannes führte das dazu, daß die im Reigentanz freudig mitfeindenden afrikanischen Christinnen in geradezu gebieterischer Gewißheit aufriefen: "Dieser Knabe soll einmal unser Missionar werden!" Dieser Vocation schon im Säuglingsstadium eingedenk stimmte unser Sohn 36 Jahre später bereitwillig zu, als im Jahre 1994 die bischöfliche Kirche Kenias anläßlich ihres 150jährigen Jubiläums die Evangelische Kirche Württembergs ersuchte, ihr einen ihrer Pfarrer als Nachfolger des 1844 ausgereisten

Pioniermissonars *Ludwig Krapf* (aus Derendingen bei Tübingen) als Missionar zur Verfügung zu stellen. — Zur angesprochenen Problematik vgl. mein 1971 auf der Jahreskonferenz der *Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen* in Velbert gehaltenes Referat: "Rassismus — seine evangeliumsgemäße Überwindung". Neu abgedruckt in P. Beyerhaus (Hg.): *Krise und Neuaufbruch der Weltmission*, 1987, S. 123-145.

<sup>15</sup>P. Beyerhaus: "The Pastor and His Spiritual Life", in: *Ministry* (5) 2/1965, S. 52-57.

<sup>16</sup>P. Beyerhaus u. Peter Sandner: "Eine neue Bruderschaft in Südafrika", in: *Quatember* 14, (1967/1968), S. 177-180.

Unser zweites Problem war eine vielen Missionaren zuvor fast verborgen gebliebene Ursache für die geistliche Lähmung, die sich wie ein Mehltau über das Leben unserer einheimischen Gemeinden verbreitete, aber auch hinter jenen Konflikten und Spaltungen stand, die jäh aufbrechen konnten: Es war die tiefe Verstrickung ihrer Glieder in das *unüberwundene Heidentum* der traditionellen Stammesreligion<sup>17</sup>. Auf deren Spuren stießen wir jüngeren Berliner Missionare - ich nenne besonders meine mir in enger Zusammenarbeit und persönlicher Bruderschaft verbundenen Kollegen *Peter Sandner* und *Gotthilf Wahl* - als wir uns die Zeit nahmen, unsere routinemäßigen Visitationsreisen zur Erledigung anfallender kirchlicher Amtshandlungen zu ergänzen durch mehrtägige Aufenthalte bei den Gemeinden im Buschland. Wir schliefen (verbotenerweise) in den Hofstätten und palaverten bis in die Nacht hinein mit unseren schwarzen Mitchristen über die existentiellen Problem ihres eigenen Glaubens und ihrer Gemeinden. Wie Schuppen fiel es uns von den Augen, als wir entdeckten, daß für die afrikanischen Christen das alte magisch-spiritistische Weltbild noch in ungebrochener Gültigkeit stand und sie deswegen in einem unverbundenen Nebeneinander zwei einander doch prinzipiell ausschließende Religionen praktizierten. Das bedeutete, daß die schwarzen Zauberdoktoren jedenfalls in den Fragen des täglichen Lebens: der sozialen Beziehungen, des Broterwerbs und v.a. der Gesundheit eine Autorität ausübten, mit der weder europäische Missionare noch afrikanische Pastoren konkurrieren konnten.

Als wir das in den Gremien unserer Kirche zur Sprache brachten, wurden Missionar Sandner (der nachmalige Direktor der VEM in Wuppertal) und ich beauftragt, zwei synodale *Fact Finding Commissions* zu bilden, um mit ihnen den beiden Fragenbereichen von *Zauberdoktorei* und *Ahnenkult* auf den Grund

zu gehen<sup>18</sup>. Die hier entflammenden Auseinandersetzungen haben - wie uns später afrikanische Pastoren anvertrauten - die junge Kirche an den Rand des Auseinanderbrechens getrieben. Sie haben uns letztlich - auch in unserer Beschäftigung mit dem afropaganen *Synkretismus* der sogenannten *Afrikanischen Unabhängigen Kirchen*<sup>19</sup> - bis zum Ende unserer Wirksamkeit in Südafrika beschäftigt. Kein Bereich der Missionsarbeit wie Heidenpredigten, Gemeindeaufbau, Mitarbeiterschulung, Kirchenzucht blieb von dieser letztlich metaphysischen Konfrontation unberührt.

Ob der hier durchaus hoffnungsvoll entflammte Kampf für die Gültigkeit des Ersten Gebotes und für die alleinige Erlösungskraft des Heilswerkes Jesu Christi in jenen Jahren in unserer Transvaaler Kirche zu einer grundlegend erneuten Entscheidung geführt werden konnte, blieb mir allerdings zweifelhaft. Es war nicht zuletzt das Bewußtsein um einen noch nicht bis zum Ende durchgestandenen Glaubenskampf um die Seele der afrikanischen Kirche, das mir meinen Abschied von Südafrika Ende 1965 so schwer fallen ließ. Als ich die Kisten mit unserer Habe für den Schiffstransport verschloß, bemerkte ich makaber zu meiner Frau: "Mir ist so, als ob ich meinen eigenen Sarg zunähe!"

Meine Berufung auf den Lehrstuhl für Missionswissenschaft und ökumenische Theologie in Tübingen, die ich immerhin wie durch ein Wunder um ein Jahr (bis 1966) hatte aufschieben können, erschien mir zunächst wie ein schuldhaft vorzeitiges Ende unserer Pilgerreise in die Mission. Aber in Wirklichkeit sollte die Heimkehr nach Deutschland nur ein neues Stadium derselben Reise einleiten und der Mission auf einer anderen Ebene und in einer nunmehr weltweiten Dimension dienen.

Der Vorbereitung darauf diente während meiner Südafrika-Zeit auch die Beschäftigung

<sup>17</sup>P. Beyerhaus: "Unüberwundenes Heidentum als Bedrohung der afrikanischen Kirche", in: EMZ 21 (1964), S. 114-131.

<sup>18</sup>Die Berichte sind veröffentlicht bei J. Althausen: *Christen Afrikas auf dem Weg zur Freiheit*, Erlangen 1971, S. 103-112.

<sup>19</sup>H. J. Becken: *Wo der Glaube noch jung ist. Afrikanische Unabhängige Kirchen im Südlichen Afrika*, 1985 (Lit.!).



mit einem *dritten* und *vierten* Problembereich der dortigen Missionskirchen: Zum einen der Unselbständigkeit der einheimischen Pastoren und Mitarbeiter, zum anderen der denominationalen Zersplitterung.

Die Übergabe kirchlicher Verantwortung an einheimische Kräfte hat zwar theoretisch zu den strategischen Zielen auch der dortigen lutherischen Missionen gehört. Aber - wahrscheinlich unter dem Einfluß des polaren süd-afrikanischen Gesellschaftssystems — hatte sich der klassische Paternalismus der westlichen Missionen in diesem Lande besonders hartnäckig behauptet. Wir wissen Missionare trugen praktisch für alle Wirkungsbereiche der - nicht mehr ganz jungen! - Kirchen und Gemeinden die Hauptverantwortung. Das schlug sich schon in unserer afrikaansen Anrede: "*Meneer*" (mein Herr) sogar seitens unserer schwarzen Kollegen nieder. Der Thematik meiner Dissertation entsprechend setzte ich mich deswegen bald nach unserem Eintritt in den missionskirchlichen Dienst für die systematische Schulung der einheimischen Mitarbeiter auf allen Ebenen ein - von der neu initiierten Jugendbewegung bis zu Förderkursen für im Amt ergraute Älteste, Evangelisten und Pfarrer.

---

## In Südafrika hatte sich der klassische Paternalismus der westlichen Missionen besonders hartnäckig behauptet.

---

Besonders wichtig war uns dabei die Wiedererweckung des *evangelistischen Bewußtseins*: Nicht am Schreibtisch im "Office" (Amtszimmer) über den Kirchenbüchern, sondern an der Spitze eines von Elan beflügelten Missionsfeldzuges in ein noch kaum erreichtes heidnisches Stammesgebiet bewährt sich verantwortliche Führerschaft in der selbständig werdenden Kirche, das war unsere Devise. Für den Durchbruch dieser existentiellen Einsicht aber war die Überwindung der beiden erstgenannten Nöte, der geistlichen Erschlaffung und

der Rückbindung an heidnische Traditionen, die unentbehrliche Voraussetzung

Darüber hinaus setzte ich mich als Dozent am Lutherischen Theologischen Seminar für die Abschaffung des traditionellen Einpauksystems zugunsten der religionstheologischen Auseinandersetzung mit den animistischen Grundlagen der einheimischen Kultur ein. Dazu gehörte die Einführung von Forschungsaufträgen im Zusammenhang mit dem Abschlußexamen und die Einrichtung eines Missiologischen Instituts am Seminar in Umphumulo. Mein letzter Einsatz als Rektor galt der Einberufung einer ersten landesweiten Konsultation über die synkretistische Herausforderung durch die Afrikanischen Unabhängigen Kirchen im September 1965.<sup>20</sup>

Diese Studienkonferenz fand - das berührt den *vierten* Problembereich - in einem *ökumenischen* Rahmen statt. Wir Lutheraner waren zwar die Sponsoren, aber zur Mitarbeit eingeladen waren auch Theologen aus anglikanischen, reformierten und freikirchlichen Seminaren. Die Möglichkeit zu einer solchen Zusammenarbeit hatte sich daraus ergeben, daß schon zuvor - seit 1963 - mit Hilfe des internationalen *Theological Education Fund* (TEF) an verschiedenen Orten sogenannte *Staff Institutes* stattgefunden hatten, durch welche Dozenten an einheimischen Ausbildungsstätten eine theologische Auffrischung durch die Einladung renommierter Gastprofessoren vermittelt wurde<sup>21</sup>. Schon beim ersten Staff Institute nahmen daran auch römisch-katholische Kollegen teil. Was noch fünf Jahre zuvor undenkbar erschienen wäre, war nunmehr durch ein kirchengeschichtlich epochales Ereignis möglich geworden, welches der damalige Erzbi-

---

<sup>20</sup>Our Approach to the Independent Church Movement in South Africa. Lectures of the First Missiological Course of the Missiological Institute at Lutheran Theological College, Mapumulo, 30<sup>th</sup> Sept. - 6<sup>th</sup> Oct. 1965, herausgegeben vom Christian Institute of Southern Africa, Johannesburg, 1966.

— Zum Teil ins Deutsche übersetzt in: P. Beyerhaus (Hg.): Begegnung mit messianischen Bewegungen in Afrika (Weltmission heute, Heft 33/34), Stuttgart 1967.

<sup>21</sup>P. Beyerhaus: Theological Training in Southern Africa, Johannesburg 1964.



schof von Durban, *Dennis Hurley*, als ein "neues Pfingsten" bezeichnete: das Zweite Vatikanische Konzil. Die von diesem ausgehenden Einflüsse bewirkten eine weltweite Veränderung des interkonfessionellen Klimas, die wir handgreiflich auch in den Beziehungen zwischen Missionaren und Pastoren unterschiedlicher Kirchen zu spüren bekamen: die einstige Rivalität wich einem freundschaftlich toleranten Umgang, der nicht in einem Verlust der eigenen theologischen Identität begründet war, sondern in der Erkenntnis, daß wir in einer überwältigend nichtchristlichen oder gar antichristlichen Umwelt, bzw. in Südafrika angesichts des Unrechtes des Apartheidsystems, nur durch das Herausstellen der gemeinsamen christlichen Grundpositionen bestehen können. Und so habe ich seit jenen Jahren immer wieder erfahren dürfen, daß ich auf meiner missionarischen Pilgerreise unversehens Wegbegleiter aus anderen, mir bisher fernen Richtungen bekam. Später mußte ich aber auch die andere, schmerzliche Erfahrung machen, daß im Umbruch der Ökumenischen Bewegung Ende der sechziger Jahre bisherige Begleiter ihren Weg nicht mehr an unserer Seite fortsetzten, sondern die Weggemeinschaft mit uns abbrachen.

### 3. Rückkehr in eine veränderte Heimat

Der Beginn meiner universitären Lehrtätigkeit in Tübingen (im Sommersemester 1966) fiel in ein Jahr, dessen unvorhersehbar außerordentliche Bedeutung für die Neuorientierung des Missionsdenkens und -handelns durch vier Ereignisse markiert wurde: den Weltkongreß für Evangelisation mit Billy Graham in Berlin<sup>22</sup>, den Kongreß der amerikanischen evangelikalen Missionsorganisationen in Wheaton<sup>23</sup>, die erste Großkundgebung der soeben gebildeten Bekenntnisbewegung in Dort-

mund<sup>24</sup> und die ökumenische Expertenkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf<sup>25</sup>. Zu keiner dieser Zusammenkünfte war ich eingeladen, war ich doch damals, unmittelbar nach unserer Heimkehr, noch ein "unbeschriebenes Blatt". Aber die theologischen und missiologischen Konsequenzen dieser Ereignisse griffen doch sehr bald auch in meine Existenz ein und veranlaßten mich, meine eigene Position in dem neu aufgerissenen Problemhorizont zu durchdenken und zu markieren.

Zunächst allerdings galt es, mich im Klima der deutschen akademischen Theologie selbst zurechtzufinden. Denn in den Jahren meiner Auslandsaufenthalte in Schweden, England und Südafrika seit 1952 hatte sich in Deutschland nicht nur auf den neutestamentlichen Lehrstühlen die radikale historisch-kritische Theologie im Gefolge von Bultmanns Entmythologisierungsprogramm weithin durchgesetzt. Deswegen erschien den davon beeinflussten Studenten eine die Vollinspiration der Heiligen Schrift voraussetzende Begründung der Mission geradezu naiv. Damit aber gerieten - wie nicht nur ich es alsbald sah - die theologischen Grundlagen der Mission selbst ins Wanken.

Doch schon bald war bei der jungen Generation die in der Bibelkritik gestellte Frage nach dem historischen Kern der Evangelien ebenso unwesentlich wie das Bemühen, den entmythologisierten Texten durch existenziale Interpretation einen neuen, "relevanten" Sinn zu geben. Die damit gegebene Geschichtslosigkeit des Weltbildes erschien ebenso unbefriedigend wie der Individualismus des ständig um die eigene Person kreisenden Mühens um das wahre 'Selbstverständnis'. Die späteren sechziger Jahre waren gekennzeichnet durch den Durchbruch eines dynamischen, wesentlich marxistisch verdankten Geschichtsdenkens und durch eine Zuwendung zu den sozial-wirt-

<sup>22</sup>Carl Henry/Stamley Mooneyham (Hg.): *One Race, One Gospel, One Task*, 2 Bde. Minneapolis 1967. (Berlin-Bericht).

<sup>23</sup>Harold Lindsell (Hg.): *The Church's Worldwide Mission* (Wheaton Report), Waco, TX 1966.

<sup>24</sup>Rudolf Bäumert (Hg.): *Kein anderes Evangelium*, Wuppertal 1966.

<sup>25</sup>Hanfred Krüger (Hg.): *Appell an die Kirchen der Welt. Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft*, Stuttgart/Berlin 1968<sup>3</sup>.

schaftlichen und politischen Problemen im Welthorizont. Entsprechende theologische Entwürfe: die Theologien der Säkularisation, der Hoffnung, der Revolution und der Befreiung, lösten einander in rascher Folge ab. Sie gewannen durchgreifenden Einfluß auf das Missionsverständnis des *Ökumenischen Rates der Kirchen* (ÖRK) und - mehr oder weniger - auch der seit der Integration des Internationalen Missionsrates in Neu-Delhi 1961 auf ihn geistig ausgerichteten kirchlichen Missionswerke. Die Entwicklung kulminierte in den leidenschaftlichen Debatten auf der Vierten Vollversammlung des ÖRK in *Uppsala* 1968 zwischen den nunmehr so genannten "Ökumenikern" und den "Evangelikalen"<sup>26</sup>.

Die *Ökumeniker* waren diejenigen, die sich bereitwillig öffneten für die von Genf ausgehenden neuen Leitmotive: die *Humanisierung* der sozialen Strukturen, die *Solidarisierung* mit den Armen und Unterdrückten. Das dabei auch gegebenenfalls auch revolutionäre Gewalt einzusetzen sei, wurde in dem bald darauf verabschiedeten "Programm zur Bekämpfung des Rassismus" gerechtfertigt. Hand in Hand damit ging die Forderung nach dem *Dialog mit den Anhängern anderer Religionen und Ideologien* im Blick auf die Schaffung einer neuen Weltgemeinschaft.

Die *Evangelikalen* waren diejenigen, die zwar zunehmend bereit waren, über frühere soziale Versäumnisse nachzudenken, trotzdem aber den Primat nachdrücklich den klassischen Missionszielen zuerkannten: der in der evangelistischen Verkündigung angestrebten Bekehrung und der Pflanzung einheimischer, rasch wachsender Kirchen. Diese ihre Überzeugung hatten sie in ihrem wieder erstarkten Selbstbewußtsein auf ihren Kongressen in Berlin und Wheaton 1966<sup>27</sup> neu artikuliert. Die in dieser Zeit herausragenden evangelikalen Missiologen waren der Amerikaner *Donald McGavran* (1897-1990), Vater der *Church Growth*

*School*, und der Anglikaner *John R.W. Stott* (\*1921), der dann langjährige Cheftheologe der *Lausanner Bewegung für Weltevangalisation*. Beide hatten ihre fundamentale Kritik an dem gewandelten ökumenischen Missionsverständnis im Zusammenhang mit der Uppsalakonferenz des ÖRK artikuliert: McGavran mit seiner provokativen Anfrage: "Wird Uppsala die zwei Milliarden verraten?"<sup>28</sup>, Stott in seinem Plädoyer in der abschließenden Plenardebatte<sup>29</sup>, in welchem er das Vergessen der *geistlichen* Not der ohne Christus Verlorenen hinter der *sozialen* Not der Armen beklagte.

---

## Die Frankfurter Erklärung hat wesentlich dazu beigetragen, die Polarisierung zwischen den beiden Richtungen der Missionsbewegung zu intensivieren.

---

Ich selbst wurde für diese neue Problemstellung zunächst durch die Vorbereitungsdokumente für Uppsala<sup>30</sup> und dann durch die Berichte kritischer Teilnehmer nach der Konferenz sensibilisiert, besonders durch meinen Berliner Kollegen *Jürgen Winterhager*<sup>31</sup> und den schottischen Missionsbischof und Theologen *Lesslie Newbigin*<sup>32</sup>. Nun war für mich die Stunde gekommen, mich in die missiologische Debatte einzuschalten. Ich tat es zunächst literarisch durch zwei *kontrovers-theologische* Veröffentlichungen, von denen die ausführlichere Schrift: "Humanisierung – einzige Hoffnung der Welt?"<sup>33</sup> (englisch:

<sup>28</sup>D. McGavran: "Will Uppsala Betray The Two Billion?" in: Ders. siehe Anmerkung 26, S. 233-241.

<sup>29</sup>John R.W. Stott in: Bericht aus Uppsala 1968, hg. v. Norman Goodall, Genf 1968, S. 24f.

<sup>30</sup>Sektionsentwürfe. Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Uppsala 1968. Genf 1968, S. 29-53.

<sup>31</sup>J.W. Winterhager: "Uppsala, Die 'letzte' der vier ökumenischen Vollversammlungen". In: Berliner Kirchenbriefe. Dezember 1968 Nr. 35/36, S. 1-8.

<sup>32</sup>Lesslie Newbigin: "Call to Mission — Call to Unity?" in: FS für Bengt Sundkler (siehe Anm. 3) S. 254-265.

<sup>33</sup>MBK-Verlag, Bad Salzungen 1970<sup>2</sup>.

<sup>26</sup>Donald McGavran (Hg.): The Conciliar-Evangelical Debate. The Crucial Documents 1964-1976. Pasadena, CA 1977, S. 233-282.

<sup>27</sup>Die Wheaton-Erklärung. Grundfragen der Mission, hg. v. P. Beyerhaas (Reihe Christusbekenntnis heute Nr. 13), Bad Liebenzell 1970.

"*Missions - Which Way?*"<sup>34</sup>) über die Grenzen Deutschlands hinaus große Aufmerksamkeit erregte.

Noch durchschlagendere Wirkung zeitigte die - auf Anregung McGavrans - von mir entworfene und vom neugebildeten Theologischen Konvent der Bekenntnisbewegung am 4. März 1970 verabschiedete *Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission*<sup>35</sup>. Sie hat ganz wesentlich dazu beigetragen, die sich schon zuvor anbahnende geistige Polarisierung zwischen den beiden nun einander konkurrierend gegenüberstehenden Richtungen der internationalen Missionsbewegung zu intensivieren.

---

## **Vielmehr stand hier das ewige Heil der Verlorenen auf dem Spiel, ja mehr noch: die Verherrlichung Gottes als oberstes Ziel der Mission.**

---

Dabei ging es uns keineswegs darum, einen Parteienstreit künstlich anzuzünden, wie mir von Genf-orientierter Seite sehr bald vorgeworfen wurde. Die unausbleiblichen Konfrontationen auf den Jahresversammlungen des *Deutschen Evangelischen Missionstages* in Berlin Spandau 1969 und 1970<sup>36</sup> waren für mich aufregende und schmerzliche Erlebnisse. Ich verlor einige meiner besten Freunde und verfiel weithinniger Ächtung seitens des großkirchlichen und akademischen Establishments. Aber ich nahm das in Kauf, erkannte ich doch wie meine pietistischen und reformatorischen Mitstreiter, daß es hier nicht um eine bloße Methodenfrage und auch nicht nur um eine Akzentverlagerung ging. Vielmehr stand hier aufgrund der Verdrängung des soteriologischen

Amliens durch das soziale sowie durch das Umkippen der vertikalen, theozentrischen in die horizontale, anthropozentrische Dimension das ewige Heil der Verlorenen auf dem Spiel, ja mehr noch: die Verherrlichung Gottes als oberstes Ziel der Mission.

## **4. Der Horizont weitet sich**

Anfänglich hatten meine Gesinnungsgenossen, wie z.B. der Neuendettelsauer Kollege *Georg F. Vicedom* (1903-1974) und der Breklumer (später Hanseatische) Missionsdirektor *Martin Pörksen* (\*1903), gehofft, daß wir durch unsere Verlautbarungen eine Kurskorrektur der ökumenischen Missionsbewegung veranlassen könnten<sup>37</sup>. Darum richteten sich diese nicht nur an die Adresse der im DEMENT zusammengeschlossenen deutschen Missionswerke, sondern auch an die Adresse der Abteilung für Weltmission und Evangelisation des ÖRK direkt. Letztere suchte allerdings die Frankfurter Erklärung als Ausdruck eines innerdeutschen Professorenstreites herunterzuspielen. Diese Theorie erwies sich schon dadurch als unhaltbar, daß sowohl die Frankfurter Erklärung als auch mein provokatives Büchlein "*Humanisierung - einzige Hoffnung der Welt?*" auf amerikanisch evangelikale Initiative hin alsbald ins Englischs übersetzt wurden und in dieser Form oder auch als Basis für weitere Übersetzungen weltweite Verbreitung fanden. Auch infolgedessen erhielt ich seit 1971 fast in jedem Jahre Einladungen zu Vorträgen, Gastvorlesungen und Predigten in andere europäische und überseeische Länder. In einigen Fällen handelte es sich auch um die Bitte, bei Einkerfreizeiten (*retreats*) für Missionare mitzuwirken, ein Anliegen, das mir selbst ja schon in unserer Südafrikazeit wichtig geworden war. Auf diese Weise weitete sich mein eigener ökumenisch-missionarischer Horizont durch

---

<sup>34</sup>Zondervan, Grand Rapids 1977<sup>4</sup>.

<sup>35</sup>Zuletzt abgedruckt in P. Beyerhaus: *Krise und Neuaufbruch der Weltmission. Vorträge, Aufsätze, Dokumente*, Bad Liebenzell 1987, S. 3-9.

<sup>36</sup>Gerhard Hoffmann: "Die Krise der Weltmission. Eine Krise zum Tode oder eine Krise zum Leben?" In: *Evangelische Mission Jahrbuch* 1971, S. 19-45.

---

<sup>37</sup>P. Beyerhaus: "Die Frankfurter Erklärung: Intention - Echo - Konsequenzen", in: Ders.; *Krise und Neuaufbruch der Weltmission*. Bad Liebenzell 1987, S. 11-18.

persönliche Anschauung vor Ort bedeutend aus.<sup>38</sup>

Auf Veranlassung des Generalsekretärs des Indonesischen Kirchenrats, Dr. S. Nababan, mit dem ich in seinem Hauptquartier in Jakarta während meiner ersten Fernostreise über das theologische Anliegen der Frankfurter Erklärung gesprochen hatte, lud mich schließlich die Genfer Abteilung für Weltmission und Evangelisation ein, als "theologischer Ratgeber" an der 8. Weltmissionskonferenz 1972/73 in Bangkok teilzunehmen.<sup>39</sup> Aber die Verantwortlichen zeigten sich dort dann alles andere als dazu bereit, auf die in der Frankfurter Erklärung gestellten kritischen Anfragen an das gewandelte Genfer Heils- und Missionsverständnis einzugehen.<sup>40</sup> So wurde es mir gerade in Bangkok 1973 endgültig klar - ich habe später diesen Eindruck nie wieder modifizieren müssen -, daß es sich bei dem veränderten Genfer Missionsverständnis nicht nur um ein gestörtes Gleichgewicht zwischen zwei Grundanliegen handelte, die doch beide wichtig sind. Vielmehr erkannte ich die ökumenische Missionsschau als Ergebnis einer Faszination durch eine ideologische bzw. synkretistische *Utopie*, die Utopie der *Einen Welt*<sup>41</sup>, welche sich an die Stelle der biblischen Reich-Gottes-Erwartung (Thema von *Melbourne 1980*)<sup>42</sup> gesetzt hatte, und welche die Sinne der von ihr Überzeugten völlig in Beschlag nahm.

Dieses immer wieder erneut und aktualisiert herauszustellen, war das Anliegen einer ganzen

Reihe ökumenekritischer missiologischer Veröffentlichungen, mehrerer von mir geleiteter Tagungen des Theologischen Konvents Bekennender Gemeinschaften (dessen Präsident ich 1972 in Nachfolge von Walter Künneth geworden war), sowie meiner Mitarbeit in der Lausanner Bewegung. So hielt ich schon auf dem ersten Internationalen Kongreß für Welt-evangelisation im Juli 1974 ein Plenarreferat zum Thema: "Reich Gottes und Welt-evangelisation".<sup>43</sup> In den darauf folgenden Jahren war ich Mitglied der "Lausanner Arbeitsgruppe für Theologie und Ausbildung" und nahm an fast allen ihrer Konsultationen teil, zum letzten Male in Hongkong 1988, wo ich den *Hongkong-Ruf zur Bekehrung*<sup>44</sup> vorformulierte. Im Jahre darauf wirkte ich - diesmal in einem bescheideneren Rahmen als in Lausanne 1974 - auch auf dem 2. Internationalen Kongreß für Weltevangeli-sation (*Lausanne II in Manila*) 1989 mit<sup>45</sup>, nachdem ich zwei Monate zuvor als theologischer Journalist auch an der 10. ökumenischen Weltmissionskonferenz in *San Antonio* teilgenommen hatte<sup>46</sup>.

So sehr ich mich in *Manila* mit den evangelikalischen Veranstaltern in ihren Grundanliegen einig wußte, wurde mir dort allerdings deutlich, daß die Lausanner Bewegung nicht mehr jene innere Geschlossenheit besaß wie bei ihrer Formierung 15 Jahre zuvor - wenngleich die "neuen Evangelikalen" auch dort keinen monolithischen Block dargestellt hatten.<sup>47</sup> Trotz

<sup>38</sup>P. Beyerhaus: In Ostasien erlebt., Stuttgart 1972 und Ders.: In der Inselwelt Südostasiens erlebt. Stuttgart 1973.

<sup>39</sup>Philip Potter (Hg.): Das Heil der Welt heute ... Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973, Stuttgart 1973, S. 219-222: "Kirchliches Wachstum und Erneuerung" (Peter Beyerhaus).

<sup>40</sup>P. Beyerhaus: Bangkok '73 — Anfang oder Ende der Weltmission? Stuttgart 1973, S. 118-128: "Wie wurde die Grundlagenkrise der Mission in Bangkok behandelt?"

<sup>41</sup>W. Künneth/P. Beyerhaus (Hg.): Reich Gottes oder Weltgemeinschaft? Die Berliner Ökumene-Erklärung zur utopischen Vision des Weltkirchenrats. Bad Liebenzell 1975.

<sup>42</sup>Martin Lehmann-Habeck (Hg.): Dein Reich komme. Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980, Frankfurt/Main 1980. — P. Beyerhaus: Aufbruch der Armen. Die neue Missionsbewegung nach Melbourne. Bad Liebenzell 1981.

<sup>43</sup>Abgedruckt in: Alle Welt soll sein Wort hören. Lausanner Dokumente, Neuhausen-Stuttgart o.J., Bd. I, S. 351-384.

<sup>44</sup>Der Hongkong-Ruf zur Bekehrung. Idea-Dokumentation 1988, Nr. 5.

<sup>45</sup>P. Beyerhaus: "Eschatology: does it make a Difference in Missions? (Referat unter dem Originaltitel: "Eschatology and Evangelism" auf dem Internationalen Kongreß für Weltevangeli-sation Lausanne II in Manila) in: Evangelical Missions Quarterly 26 (1990), S. 366-376.

<sup>46</sup>P. Beyerhaus: "Ökumeniker und Evangelikale: Kann es noch ein Miteinander geben? Zur Weltmissionskonferenz des Weltkirchenrats in San Antonio". In: Idea Presseausgabe 1989, Nr. 49, S. 1-3.

<sup>47</sup>Über fünf in Lausanne vertretene evangelikale Spielarten habe ich reflektiert in meinem Aufsatz: "Lausanne zwischen Berlin und Genf", in: W. Künneth/P. Beyerhaus



der Einmütigkeit im christologisch-soteriologischen Zentralbekenntnis konkurrierten hier in schärferer Eigenprofilierung unterschiedliche Missionsvorstellungen: die evangelistische *AD 2000 Vision*<sup>48</sup>, das *charismatische Power Encounter-Programm*<sup>49</sup> sowie das holistische Konzept der *Social Concern Evangelicals*.<sup>50</sup>

Unser Theologischer Konvent Bekennender Gemeinschaften in Deutschland hat sich im Jahre darauf mit den Ergebnissen beider internationaler Missionskonferenzen des Jahres 1989 befaßt. In unserer dort erarbeiteten "Zweiten Frankfurter Erklärung": *Weltmission nach San Antonio und Manila*<sup>51</sup> erkannten wir zwar die größere biblische Treue der Evangelikalen hinsichtlich der in San Antonio infrage gestellten Einzigkeit des Heiles in Jesus Christus angesichts der Heilsangebote anderer Religionen an. Aber wir legten zugleich den Finger auf ein missionstheologisches Manko auch in Manila: die fehlende Verankerung des dortigen Leitwortes: "Verkündigt Christus bis Er kommt" in einer exegetisch klar begründeten *Eschatologie*.

Diese bemerkenswerte Erfahrung ließ mich erneut erkennen, daß die deutsche evangelische Missionswissenschaft weiterhin darum besorgt sein muß, das ihr anvertraute theologische Proprium, die biblische-heilsgeschichtliche Schau, zu hüten, sie immer erneut im Lichte jüngerer exegetischer Forschung zu begründen und sie

kritisch in das Denken und Handeln der internationalen Missionsbewegung einzubringen.

## 5. Der heilsgeschichtliche Kompaß

Dieses Anliegen wurde das konstruktive Zentralanliegen meiner eigenen missionstheologischen Arbeit. Das nahm Gestalt an in meinen Lehrveranstaltungen in Tübingen und an der Freien Hochschule für Mission, der ich schon von ihren Anfängen im Monbachtal (seit 1972) verbunden war, und mit deren Rektorat in Korntal ich in den Jahren 1989-1995 betraut war. So kam es nicht von ungefähr, daß wir hier im Jahre 1995 ein Symposium<sup>52</sup> zum Gedächtnis des klassischen Repräsentanten der heilsgeschichtlichen Missionsschau *Karl Hartensteins* veranstalteten.<sup>53</sup>

---

## Der heilsgeschichtliche Kompaß wurde das konstruktive Zentralanliegen meiner eigenen missionstheologischen Arbeit.

---

Der Fruchtbarmachung des heilsgeschichtlichen Erbes galten auch einige Forschungsvorhaben, mit denen ich mehrere meiner Doktoranden bei der Wahl ihrer Dissertationsthemen betraute.<sup>54</sup> In den Doktoranden-Kompakt-

---

(Hg.): Reich Gottes oder Weltgemeinschaft?" Bad Liebenzell 1975, S. 307-309.

<sup>48</sup>J. D. Douglas (Hg.): *Proclaim Christ Until He Comes* (offizieller Manila-Bericht). Minneapolis 1990, S. 346-362 u. S. 385.

<sup>49</sup>Jack W. Hayford: "The Power and Work of the Holy Spirit II" in: ebd. S. 108-117, sowie Track 230 "The Holy Spirit in Evangelism" (ebd., S. 406f.) u. Track 530 "Spiritual Warfare" (ebd. S. 435).

<sup>50</sup>H. Marquardt/U. Parzany (Hg.): *Evangelisation mit Leidenschaft* (dt. Manila-Bericht). Neukirchen-Vluyn 1990, S. 100-153: "C. Gute Nachricht für die Armen". — vgl. auch Erhard Berneburg: *Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheologie* — unter besonderer Berücksichtigung der Lausanner Bewegung für Weltevangelsing (1974-1989). Wuppertal 1997.

<sup>51</sup>Abgedruckt in: *DIAKRISIS* 11 (2/1990), S. 2-10. — engl. Übers. (von Dennis Lindsay) in P. Beyerhaus: *God's Kingdom and the Utopian Error*. Grand Rapids 1992, S. 181-194.

<sup>52</sup>Fritz Lamparter (Hg.): *Karl Hartenstein — Leben in weltweitem Horizont*. Beiträge zu seinem 100. Geburtstag. Bonn 1995.

<sup>53</sup>Ich bedauerte es sehr, im Januar 1999 entdecken zu müssen, daß in dem nummehrigen *Columbia Biblical Seminary — Korntal Branch* im Zuge einer Verwaltungsmaßnahme die Namen aller klassischen Missionstheologen von den nach ihnen benannten Räumen bloßen Numerierungen bzw. Funktionsbezeichnungen gewichen waren. Sollte man nicht pfleglicher mit der eigenen missionswissenschaftlichen Tradition umgehen?

<sup>54</sup>Heilsgeschichtliche Themen werden (direkt oder indirekt) behandelt in den Dissertationen von Gerold Schwarz: *Karl Hartensteins Theologie für Mission und Gemeinde*. 1980. — Sunand Sumithra: *Revolution as Revelation*. Tübingen/New Delhi 1984. — Gerhard Sautter: *Heilsgeschichte und Mission*. Gießen 1985. — Dong-Joo Lee: *Koreanischer Synkretismus und Vereinigungskirche*. Lahr 1991. — Erich Scheurer: *Altes Testament und Mission*.

seminaren, die wir jährlich an idyllisch gelegenen Tagungsstätten im Schwarzwald veranstalteten, bildete sich im geistlich-theologischen Austausch eine gemeinsame Schau heraus, welche uns - im bescheidenen Rahmen - zu einer neu entstehenden Tübinger missionstheologischen Schule verband. Zu ihren geistigen Vätern könnte sie heilsgeschichtliche Dogmatiker, Exegeten und Missionswissenschaftler wie *Johann Tobias Beck, Karl Heim, Karl Hartenstein, Martin Schlunk* und *Otto Michel* zählen. In der Gegenwart findet sie exegetische Stützen auch bei den Entwürfen zu einer neuen biblischen Theologie, wie sie *Hartmut Gese, Martin Hengel* und *Peter Stuhlmacher* vorgetragen haben.

Heilsgeschichtliches Denken zeigt seine normierende Kraft in verschiedenen Aufgabefeldern der Missiologie: In ihrer biblisch-systematischen Begründung, in der Missionshomiletik, in der Analyse kontextueller Theologen der Dritten Welt und insbesondere auch in der *theologischen Interpretation nichtchristlicher Religionen*. Hier ist in den letzten drei Jahrzehnten geradezu eine neue Disziplin entstanden, die zusehends eine dominante Rolle sowohl in der Missionswissenschaft als auch in der Systematischen Theologie übernommen hat, und dies sowohl international als auch transkonfessionell. An manchen Stellen schickt sich das Fach "Theologie der Religionen" bzw. "Interreligiöser Dialog" sogar an, die bisherige Missionswissenschaft zu ersetzen<sup>55</sup>, - wie das z.B. in München versucht wurde. Signalisiert das nicht auf seine Weise das vielerorts behauptete Ende sowohl des Missionszeitalters als auch des Absolutheitsanspruches des Evangeliums als universal gültigen Heilsweges?

## 6. Wer kommt ans Ziel?

Die theologische Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Religionen nahm in meiner Lehre und Forschung stets einen integralen Platz ein. Das konnte in Tübingen schon deswegen gar nicht anders sein, weil ich hier ja in die Nachfolge von Gerhard Rosenkranz trat, für den die "*Evangelische Religionskunde*"<sup>56</sup>, wie er sie dem damaligen Sprachgebrauch entsprechend nannte, den umfangreichsten Teil seines eigenen Lebenswerkes dargestellt hatte. In dieser Schau, die Rosenkranz im Wesentlichen mit Paul Althaus, Emil Brunner, Hendrik Kraemer und auch den heilsgeschichtlichen Missionstheologen Karl Hartenstein und Walter Freytag teilte<sup>57</sup>, wird das Verhältnis der Religionen zum Evangelium dialektisch beschrieben: In seiner vorchristlichen bzw. außerbiblischen Religion befindet sich der Mensch als Sünder zugleich auf der Suche nach Gott und auf der Flucht vor Ihm, - in gewisser Beziehung aber auch im Aufruhr gegen Ihn, wie Karl Barth das in harter Einseitigkeit herausgestellt hatte.<sup>58</sup> Ich selbst übernahm den dialektischen bzw. komplementären Ansatz. Dabei war es mir zugleich schon seit meiner eigenen missionarischen Begegnung mit der lebendigen afrikanischen Stammesreligion wichtig geworden, der biblisch-prophetischen Sicht entsprechend schonungslos auch auf die dämonische Komponente hinzuweisen. Diesen *dämonologischen Realismus* im akademischen Raum zu vertreten, erforderte angesichts der hier wirksamen humanistischen Tradition Kühnheit.

Mein erstes Wagnis in dieser Hinsicht war ein Vortrag, den ich 1968 im konfessionskundlichen Institut in Bensheim über die "Theologie der Religionen im Protestantismus" zu halten

Gießen 1996, 1999<sup>2</sup> - Martin Hamel: Bibel - Mission - Ökumene. Gießen 1993. — Erhard Beineburg: Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie. Gießen 1997. — Josef Ton: Suffering, Martyrdom, and Rewards in Heaven. University Press of America 1998.

<sup>55</sup>Vgl. Christof Sauer und Volker Krüger: Das Lehrangebot in Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaft in Deutschland. Tübingen 1999.

<sup>56</sup>Gerhard Rosenkranz: Evangelische Religionskunde. Einführung in eine theologische Schau der Religionen. Tübingen 1951.

<sup>57</sup>Friso Melzer: Gott oder Götze? Grundfragen evangelischer Religionswissenschaft. Stuttgart 1983.

<sup>58</sup>Karl Barth: Kirchliche Dogmatik I,2,§17, S. 316ff "Die Offenbarung als Aufhebung der Religion".

hatte<sup>59</sup>. Hier trug ich erstmalig meine "tripolare Schau" vor. Nach dieser stehen die Anhänger einer nichtchristlichen Religion im Spannungsfeld dreier Impulse, die einander teils ergänzen, teils widersprechen: der göttliche, der menschliche und der satanische. Theologische Interpretation der Religionen muß deswegen nicht nur dialektisch, sondern auch *diakritisch*, d.h. die Geister unterscheidend, verfahren. Mit dieser Darstellung stieß ich bei meinen distinktierten Hörern auf lebhaft Zustimmung, zu meiner besonderen Genußnahme auch von seiten meiner einstigen Heidelberger Dogmatiklehrer Peter Brunner und Edmund Schlink.

Wesentlich unterschiedlich erging es mir zwei Jahrzehnte später, als ich die gleiche Schau am 25. Mai 1988 anlässlich einer akademischen Gedenkfeier für meinen 1983 verstorbenen Vorgänger Gerhard Rosenkranz in der Tübinger Neuen Aula vortrug<sup>60</sup>. Die Irritationen auf seiten einiger Kollegen wurden allerdings dadurch verstärkt, daß ich es gewagt hatte, den dämonologischen Aspekt der Interpretation andeutungsweise auch auf Lehre und Person des kurz zuvor von meiner Fakultät mit einem akademischen Preis ausgezeichneten *Dalai Lama* als göttlich verehrten Oberhauptes des tibetanischen Buddhismus zu beziehen. Mein emeritierter Kollege Otto Michel (1903-1993) und ich sahen darin sogar den *status confessionis* gegeben und veranstalteten zur Stunde der Übergabe des Leopold-Lucas-Preises in unserer Wohnung einen Buß- und Bekenntnisgottesdienst. Die heftigen Reaktionen darauf waren für mich eine der schmerzlichsten Erfahrungen auf meiner missionarischen bzw. missionstheologischen Pilgerreise; die damaligen Verwundungen sind wohl auf beiden Seiten trotz deutlicher Entspannung im kollegialen Klima nicht restlos verheilt. Aber ich habe mein Wagnis nicht bereut: Ein *Professor der Theologie* ist es seinem Beruf schuldig, in geistesgeschichtlich kritischen Situationen seine

in der biblischen Wahrheit begründete Überzeugung auch angesichts offenen Widerstandes in der Fachwelt zu bekennen. In diesem Fall ging es in der Tat nicht um ein Nebenthema der Mission, sondern vielmehr um eine Wahrheit, an deren Beachtung in der heute weltweiten Herausforderung des christlichen Glaubens durch die nichtchristlichen Religionen sich die Zukunft der Kirche überhaupt entscheiden wird.<sup>61</sup>

Die tripolare Schau der nichtchristlichen Religionen ist nicht ganz einfach nachzuvollziehen; denn sie entzieht sich jeder der heute gängige aber vereinfachenden Erklärungsmuster. Deswegen läuft ein Anwalt dieser Sicht Gefahr, zwischen alle Stühle zu geraten. Wenn er nämlich alle drei biblisch bezeugten Komponenten der Fremdreigionen gleichermaßen sorgfältig berücksichtigt und zum Tragen bringt, kann er einerseits keiner universalistischen Nivellierung des wesenhaften Abstandes zwischen Evangelium und Religionen entgegenkommen, wie dies nicht nur eindeutig bei den *pluralistischen*, sondern zu einem gewissen Grade auch den *inkluisiven* Modellen geschieht.<sup>62</sup> Er kann aber andererseits hinsichtlich einer anderen Religion auch keiner pauschalen Perhorreszierung (Verabscheuung) zustimmen, bei welcher die dämonische Komponente zu deren *einzig* konstitutivem Prinzip erklärt wird, — es sei denn im Falle eines eindeutig satanischen oder antichristlichen Kultes. Denn das ginge dann auf Kosten der in den meisten Religionen noch enthaltenen Spuren einer genuin menschlichen Gottessuche<sup>63</sup> und der dieser entgegenkommenden allgemeinen göttlichen Offenbarung.

Das mir geboten erscheinende Festhalten an allen drei zu unterscheidenden Gesichtspunkten in Vermeidung jeder Vereinfachung ist der

<sup>59</sup>P. Beyerhaus: "Zur Theologie der Religionen im Protestantismus", in: KuD 15 (2/1969), S. 87-104.

<sup>60</sup>P. Beyerhaus: "Theologisches Verstehen nichtchristlicher Religionen", in: KuD 35 (2/1989), S. 106-127.

<sup>61</sup>P. Beyerhaus: Das Heil in Christus und die Heilssuche in den Religionen", in: DIAKRISIS 18 (3/1997), S. 101-125.

<sup>62</sup>Paul Knitter: Ein Gott — viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums. München 1988, S. 62-66.

<sup>63</sup>Vgl. Horst Bürkle: Der Mensch auf der Suche nach Gott — Die Frage nach Gott in den Religionen, Paderborn 1996, sowie meinen Rezensionsartikel dazu in: ZMiss 14 (3/1998) S. 213-216.

Kern einer existentiellen Kontroverse in jüngster Zeit, die seit Herbst 1997 zwischen einigen meiner langjährigen Freunde in der Bekenntnisbewegung<sup>64</sup> und mir aufgebrochen ist: Ist der *Islam* eine schlechterdings antichristliche Religion, und ist der Gott des Korans *Allah* identisch mit dem biblischen Satan? Oder aber gibt es im Glauben der Muslime auch Wahrheitselemente, die teils aus der Uroffenbarung, teils aus der Mohammed wenigstens teilweise bekannten biblischen Tradition stammen und die deswegen als Anknüpfungspunkte für den missionarischen Dialog mit den Muslimen dienen können?<sup>65</sup> Letzteres dürfte, zumal in der Praxis, die Überzeugung der Mehrheit der in der Islamwelt tätigen Missionare sein.<sup>66</sup> Der Streit spitzt sich zu in der darüber hinaus führenden Frage: Wird die Zukunft der islamischen Völker (von der Ausnahme einzelner Konvertiten abgesehen) endgültig von der trotzigsten Leugnung der Gottessohnschaft Jesu Christi und seines Erlösungstodes am Kreuz bestimmt sein, oder aber gibt es auch für die Muslime korporativ — jedenfalls für einen beachtlichen Teil von ihnen — die gerade auch ihnen geltende Verheißung, die in Jesaja 25,7 über alle Heidenvölker ausgesprochen ist?<sup>67</sup> Im Klartext: Dürfen wir hoffen, daß Gott am Ende den besonderen Schleier von den Augen der Muslime entfernen wird, der ihr bisheriges

Gottes- und Christusbild entstellt und ihnen die Heilserkenntnis fast unmöglich macht?<sup>68</sup> Ich habe tatsächlich gewagt, diese Hoffnung auszusprechen, auch wenn ich es nicht mit dogmatischer Gewißheit tue.

---

## **Ich bin überzeugt, daß die heilsgeschichtliche Ausrichtung der klassischen evangelischen Missionswissenschaft gerade auch in der theologischen Interpretation der nichtchristlichen Religionen sich bewähren kann und wird.**

---

Ich bin jedenfalls davon überzeugt, daß die heilsgeschichtliche Ausrichtung der klassischen evangelischen Missionswissenschaft gerade auch in der theologischen Interpretation der nichtchristlichen Religionen sich bewähren kann und wird. Ich denke dabei sowohl an die sogenannten Hochreligionen als auch an die primalen Naturkulte, sowohl an die vorchristlichen als auch die nachchristlichen Glaubensformen, einschließlich der immer virulenter auftretenden synkretistischen Neureligionen. Dabei ist es mir durchaus bewußt, daß eine außerbiblische Religion dann antichristlichen Charakter annehmen kann, wenn ihre Geschichte aus dem vorchristlichen in ein nachchristliches Stadium getreten ist.<sup>69</sup> Entscheidend dabei wird es sein, wie deutlich die Anhänger oder auch Gründer einer Religion das missionarische Heilsangebot in Christus vernommen und wie bewußt sie es verworfen haben. Das sind äußerst wichtige und schwierige Fragen, die heute keinen Missionstheologen gleichgültig lassen können. Darum gedenke

<sup>64</sup>Martin Hamel: "Bericht aus der Arbeit des Bundesarbeitskreises" in: Informationsbrief der Bekenntnisbewegung Kein anderes Evangelium Nr. 188, Juni 1998, S. 30f.

<sup>65</sup>P. Beyerhaus: "Der Islam in christlich-theologischer Sicht", in: M. W. Pretorius (Hg.): *The Secret of Faith* (FS für Donald Moreland). Heverlee-Löwen, 1992, S. 18-35.

<sup>66</sup>Manche Christen stellen die falsche Frage, wenn sie wissen wollen, ob Allah wirklich Gott oder ein Götze ist. Die Antwort liegt zwischen diesen beiden Extremen. Allah ist Gott, aber das muslimische Verständnis seines Wesens bedarf sowohl der Ergänzung als auch der Korrektur — was auch für den Gebrauch des Namens 'Gott' durch Namenschristen in England gilt." Martin Goldsmith (Professor für Religionswissenschaften am All Nation College, einer zentralen Ausbildungsstätte evangelikaler Missionare in London): *Islam and Christian Witness*. London 1982, S. 134:

<sup>67</sup>Man denke daran, daß der in Jes 25,7 gemeinte Tempelberg auch für die Muslime Standort eines heilsgeschichtlich wichtigen Heiligtums ist, das sie an den Propheten Abraham erinnert.

<sup>68</sup>Lance Lambert: "Islamischer Fundamentalismus in endgeschichtlichem Licht", in: *DIAKRISIS* 19 (2/1998), S. 125-131.

<sup>69</sup>Walter Freytag: "Der Islam als Beispiel einer nachchristlichen Religion", in: *RuA Bd. II*, München 1960, S. 53-62.



ich, diese brisanten Herausforderung: Mission als Kampf der Geistermächte<sup>70</sup>, auch auf der restlichen Strecke meiner missionarischen Pilgerreise im Auge zu behalten.

## 7. Pilgerschaft in der trinitarischen Vätertradition

Allerdings soll das nicht mein einziges Thema darstellen. Die Heilsgeschichte hat gewiß auch diese dramatische Komponente. Darum habe ich in den letzten drei Jahrzehnten die evangelistische Bezeugung der Christuswahrheit und ihre apologetische Verteidigung stets als zwei Seiten derselben Münze verstanden und sie gleichzeitig betrieben. Aus Not heraus schenkte ich dabei der zweitgenannten Seite die stärkere Beachtung. Aber in den letzten Jahren, wo ich mir mehr Freiraum zum Ausarbeiten meines missionstheologischen Lebenswerkes nahm<sup>71</sup>, wurde es mir immer wichtiger, über das konstruktive Gesamtziel der *Missio Dei* nachzudenken. Ich habe dieses in meinen Vorlesungen als ein vierfaches bezeichnet: das *doxologische*, das *soteriologische*, das *antagonistische* und das *eschatologische* Ziel. Den höchsten Rang im missionarischen Mühen soll also die *Verherrlichung Gottes* einnehmen. Dies geschieht in der fortschreitenden Erfüllung seines biblisch geoffenbarten Heilsplanes, die von Ihm geliebte Schöpfung aus ihrem unheilsgeschichtlichen Verderben zu befreien und sie am Ende in sein ganz von der göttlichen *doxa* durchdrungenes Reich umzuwandeln.

Im Zentrum dieses Geschehens steht die Mitteilung des göttlichen Lebens an den Menschen als der Krone der Schöpfung und seine Annahme zum Kinde Gottes. So soll er aufgenommen werden in jene ewige Liebesgemeinschaft, welche Gott den Vater mit dem Sohn im Heiligen Geist verbindet. Mission als Teilhabe an der *Missio Dei* ist also wesensmäßig *Kommunikation*. Sie ist allerdings eine

Kommunikation nicht nur als kulturelle Grenzen überschreitendes Sprachgeschehen, um wichtiges Glaubenswissen durch Predigt, Dialog oder Katechese auszurichten. Missionarische Kommunikation im tieferen Sinne ist vielmehr Eröffnung einer grundlegend neuen personalen Beziehung zu Gott und zu den Mitmenschen, welche ihr Urbild und ihre Urquelle in der Liebesgemeinschaft des dreieinigen Gottes hat, die sich in den Bereich der Schöpfung hin ausweiten möchte.

Solche *trinitarische Schau der Missio Dei* ist ein Neuansatz in der zeitgenössischen Missionstheologie<sup>72</sup>, über den im Prinzip ein ökumenischer Konsensus besteht. Hier befindet sich die neue Missiologie in einem interkonfessionellen Lernprozeß, in welchem es gilt, die von den verschiedenen Konfessionen gepflegte Vätertradition gemeinsam fruchtbar zu machen.

Ich erkenne dankbar an, daß ich in diesem Punkte besonders von Schülern gelernt habe bzw. noch lerne, deren Heimat die *Orthodoxie*<sup>73</sup> ist. Es ist eine Freude zu sehen, wie organisch sich die uralte trinitarische Schau mit der im evangelikalischen Bereich gepflegten biblisch-heilsgeschichtlichen verbinden läßt, ja wie sie dieser erst den eigentlichen theozentrischen Rahmen gibt. Von dieser theologischen Sicht möchte ich mich auf meiner weiteren Pilgerreise leiten lassen, und daher habe ich für den geplanten zweiten Band meiner Missionstheologie den Titel vorgesehen: *Mission als trinitarische Heilsgeschichte*.

<sup>70</sup>Klaus W. Müller (Hg.): *Mission als Kampf mit den Mächten*. Bonn 1993.

<sup>71</sup>P. Beyerhaus: *Er sandte sein Wort. Theologie der christlichen Mission*. Bd. I. Wuppertal/Bad Liebenzell 1996.

<sup>72</sup>"Es besteht heute ein ökumenischer Konsensus, daß die Mission nur biblisch-theologisch, also trinitarisch zu begründen und zu begreifen ist", konstatiert der Münsteraner katholische Missionswissenschaftler Johannes Dörmann in seinem Aufsatz: "Die eine Kirche in allen Völkern und Kulturen" (7). In: *Pastoralblatt für die Diözese Aachen*, Februar 1985, S. 44. Vgl. hierzu auch Wilhelm Andersen: *Auf dem Wege zu einer Theologie der Mission*. Gütersloh 1957 und L. Newbigin: *The Relevance of Trinitarian Doctrine for Today's Mission* (CWME Study Pamphlets 2). London 1963.

<sup>73</sup>Aram Kesheshian: *Orthodox Perspectives on Mission*. Oxford 1992, S. 39-41: "The Holy Spirit and the Trinity".