

**ISSN 0177-8706**

22. Jahrgang 2006  
4. Quartal

**4/06**

## **Herausforderungen und Veränderungen**

**Vergleich der drei deutschen evangelischen  
Missionsbewegungen EMW, AEM und APCM** 110

Detlef Blöcher

**Asiatische Theologie – Was hat sich verändert?** 121  
Arbeitsgruppe bei der AEM-Jahrestagung in Rehe 1. 3. 2006

Klaus Wetzel

**Ein folgenschweres Missverständnis** 131  
Was wir von der Mission in Lystra lernen können (Apg 14,8-20)

Jürgen Kuberski

**Missiologischer Referent für den Dienst des AfeM** 141

Klaus W. Müller

**Rezensionen** 136

# Vergleich der drei deutschen evangelischen Missionsbewegungen EMW, AEM und APCM

Detlef Blöcher

*Dr. Detlef Blöcher war als Zeltmacher im Mittleren Osten. Seit 1991 ist er Personaldirektor, seit 2000 Direktor der Deutschen Missionsgemeinschaft, Sinsheim.  
E-mail: DBloecher@DMGint.de*

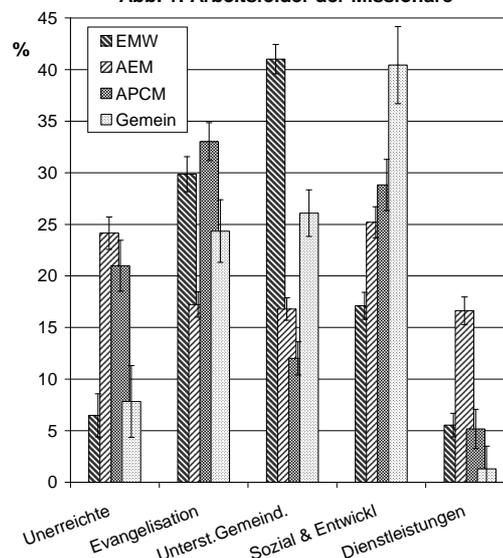
Die deutsche evangelische Missionsbewegung hat eine reiche Geschichte und Tradition: Von der Dänisch-Hallischen Mission (1706), Herrnhuter Brüdergemeinde (1732), den klassischen, denominationalen Missionswerken (ab 1800), sog. „Glaubensmissionen“ (ab 1865) und Pfingstmissionen (ab 1906) sind immer wieder neue Missionsbewegungen entstanden.<sup>1</sup> So auch in der Nachkriegszeit und wieder in den 80-er Jahren. Viele dieser Werke haben sich in den drei Dachverbänden deutscher evangelischer Missionswerke gesammelt: dem Evangelischen Missionswerk (EMW), der Arbeitsgemeinschaft evangelikaler Missionen (AEM) und der Arbeitsgemeinschaft pfingstlich-charismatischer Missionen (APCM). Im EMW sind vor allem die kirchlichen Missionswerke vereint. In den 60-er Jahren gab es im Evangelischen Missionsrat harte theologische Auseinandersetzungen über die Bibel und das Verhältnis zu den Religionen und es wurde ein Moratorium für die Entsendung weiterer Missionare<sup>2</sup> gefordert. Als Reaktion darauf formierte sich 1969 die AEM. In ihr haben sich vor allem konservativ-evangelikale Missionswerke gesammelt. Da sich die AEM gegenüber den neu entstehenden charismatischen Werken verschloss, fanden sich letztere im APCM zusammen. Diese drei Dachverbände weisen – bei aller Individualität der einzelnen Werke – eine beachtliche innere Kohärenz der Mitgliedswerke auf mit ähnlicher

<sup>1</sup> Klaus Fiedler. *Ganz auf Vertrauen: Geschichte und Kirchenverständnis der Glaubensmissionen*. Gießen: Brunnen, 1992.

<sup>2</sup> Der Begriff ist hier als generelle Berufsbezeichnung gemeint und umfasst Frauen und Männer in gleicher Weise.

Entstehungsgeschichte, Arbeitsweise und Missionsverständnis. Wie wirkt sich dies in der praktischen Missionsarbeit aus? Die Daten der ReMAP II-Studie der Missionskommission der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA-MC) wurden in dieser Hinsicht analysiert. In dieser globalen Studie über Missionsstrukturen im Jahr 2003 haben sich 600 Missionswerke mit 40000 Langzeitmissionaren in 22 Ländern beteiligt. Missionsleiter wurden gebeten, ihre Arbeitsweise zu beschreiben, die eigene Effektivität zu bewerten und statistische Daten über den Einsatz ihrer Missionare zur Verfügung zu stellen.

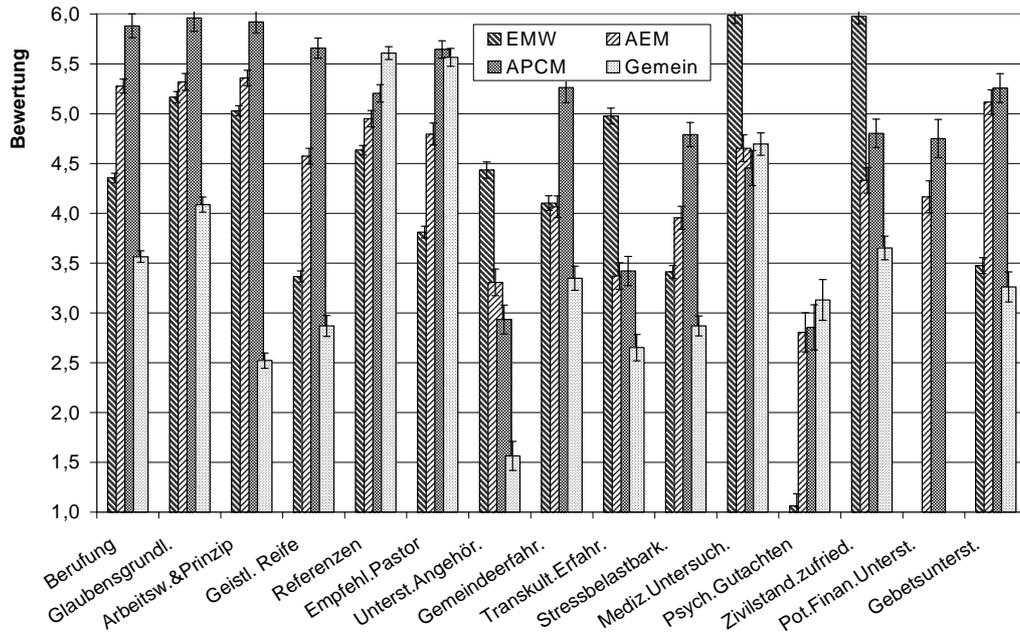
Abb. 1: Arbeitsfelder der Missionare



In Deutschland wurde ReMAP II als Blindstudie durchgeführt, um zu einer ehrlichen Selbstbewertung zu ermutigen und Vertraulichkeit zu gewährleisten. An der Umfrage beteiligten sich 56 ev. Missionswerke mit 2509 Langzeitmissionaren im kulturüberschreitenden Dienst.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Ausgesandt (1) von Deutschland, (2) in der Erwartung eines mindestens 3-jährigen Einsatzes, (3) in einen kulturüberschreitenden Dienst und (4) nach Abschluss einer „Ausbildung zum Missionar“.

Abb 2: Auswahl von Missionskandidaten



4 Werke (mit 175 Missionaren) gehören zum EMW, 42 Missionswerke (2159 Missionare) zur AEM und 7 Werke (152 Missionare) zur APCM. Zudem haben sich 3 Gemeinden beteiligt (23 Missionare), die ihre Missionare direkt und unabhängig von Missionswerken entsenden, wie es einem modernen Trend besonders in den USA und Großbritannien entspricht.<sup>4</sup> Bei der engen Definition der Zielgruppe erfasste die Studie mehr als 85 % der von Deutschland entsandten ev. Missionare; sie ist damit nicht nur eine repräsentative, sondern eine nahezu komplette Untersuchung. Die Selbstbewertung der Missionsleiter wurde mit der Zahl der entsandten Missionare multipliziert, da so viele Mitarbeitende unter den gegebenen Bedingungen und unter einer Leitung mit diesen Werten und Prioritäten arbeiten. Hier werden die Ergebnisse der vier Gruppen sender Strukturen miteinander verglichen.

<sup>4</sup> George Miley. *Loving the Church, Blessing the Nations*. Portland, OR: Gabriel Publishing, 2003. James F. Engel & William A. Dyrness. *Changing the Mind of missions, where have we gone wrong?*. Downers Grove: IVP, 2000. Mission Frontiers May 2005, 4-10.

## Missionswerke

In den drei Missionsverbänden haben sich Missionswerke ähnlicher Entstehungsgeschichte und Prägung gesammelt. So beträgt das Durchschnittsalter der EMW-Werke 146 Jahre; bei AEM sind es 51 J., APCM 21 J. und die Gruppe an Gemeinden hat 29 Jahre Erfahrung in der Entsendung ihrer Missionare. EMW, AEM und Gemeinden bringen einen hohen Anteil des Missionarsgehalts (20-23%) für deren Ruhestand auf (höchster Wert in allen 22 Ländern – daran zeigen sich die extremen Kosten der deutschen Sozialversicherung wie auch das deutsche Sicherheitsdenken), während die jungen APCM-Missionen dafür nur 9 % investieren, typisch für junge Bewegungen. Dem jungen Alter der Werke entspricht auch eine junge Mitarbeiterschaft und ein hoher Anteil von Missionaren mit Kindern: APCM: 62%; AEM: 53%, Gemeinden: 52% gegenüber EMW: 34%. Kirchliche Missionen haben dreimal so viele Mitarbeiter in ihrer Heimatzentrale beschäftigt (49 Mitarbeiter pro 100 entsandten Missionaren) als AEM- und APCM-Werke (je 14 Mitarbeiter pro 100 Missionaren). Dies reflektiert das jeweilige Missionsverständnis: EMW-Werke engagieren sich sehr in Partnerschaftsarbeit, Projektfinanzierung und Öffentlichkeitsarbeit in Deutschland, während

bei AEM- und APCM-Werken die Personalentsendung im Vordergrund steht.

## Arbeitsfelder

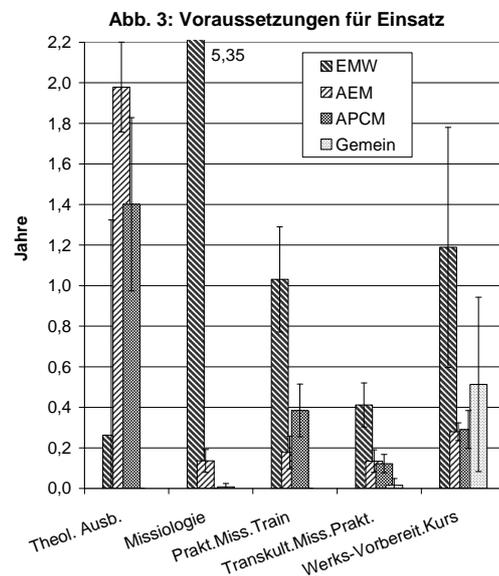
Dieser Unterschied im Selbstverständnis wird auch in den Arbeitsschwerpunkten<sup>5</sup> der entsandten Missionare deutlich (Abb. 1).<sup>6</sup> Nur ein kleiner Anteil der EMW-Missionare ist vorrangig in *Evangelisation und Gemeindebau unter mit dem Evangelium unerreichten Völkern* tätig (d.h. weniger als 1% ev. Christen;<sup>7</sup> in Abb. 1 als ‚Unerreichte‘ bezeichnet), während dies auf jeden vierten AEM- und APCM-Missionar zutrifft.<sup>8</sup> Dieser Wert liegt deutlich höher als noch vor einigen Jahren, nicht zuletzt das Ergebnis von missiologischen Initiativen wie „10/40-Fenster“, „Gateway Peoples“ und „Joshua Project“, die einen besonderen Schwerpunkt auf die Völker ohne jegliche christliche Gemeinden gelegt haben.

In *Evangelisation und Gemeindebau in Völkern mit mehr als 1% ev. Christen* (‚Evangelisation‘) ist ein Drittel der EMW- und APCM-Missionare tätig, doch nur jeder sechste AEM-Missionar. *Unterstützende Dienste in bestehenden Kirchen wie theologische Lehre, Seelsorge* (‚Unterst.Gemeind‘) ist das Spezialgebiet vieler EMW-Werke, die in enger Partnerschaft mit einheimischen Kirchen und oft unter diesen arbeiten, während dies bei AEM und APCM noch weniger entwickelt zu sein scheint, doch mag sich deren Engagement in diesem Bereich auch in den anderen Gruppen verbergen. Hier zählt sich auch der hohe Ausbildungsgrad (Abb. 4) der EMW-Missionare aus, die viele akademische Theologen in den (übergemeindlichen) Dienst von Partnerkirchen entsenden. AEM- und

APCM-Missionen entsenden ein Viertel ihrer Mitarbeitenden vorrangig in *Soziale, medizinische und Entwicklungsprojekte sowie Flüchtlingshilfe* (‚Sozial&Entwickl‘) – und die Gemeinden sogar noch mehr. Dieser Anteil ist höher als in EMW-Werken und widerspricht der landläufigen Vorstellung, dass evangelikale Werke vor allem in Evangelisation arbeiten. Ein relativ hoher Anteil der AEM-Missionare arbeitet zudem in *Unterstützenden Aufgaben wie Administration, Transport, Ausbildung von Missionarskindern, Linguistik, Übersetzung* etc. Zusammenfassend ist zu beobachten, dass sich EMW-Werke etwas stärker in Partnerschaften mit einheimischen Kirchen engagieren, AEM-Werke in Pioniermission und APCM-Werke in Evangelisation und Gründung von lokalen Gemeinden.

## Auswahl neuer Missionare

Alle drei Dachverbände messen dem Bewer-



bungsverfahren für neue Missionare große Bedeutung bei (Abb. 2): Insbesondere APCM-Werke haben die ersten sechs Themen *Berufung in den Missionsdienst, Zustimmung zur Glaubensgrundlage des Werkes, Arbeitsweise und -prinzipien des Werkes* (‚Arbeitsw.& Prinzip.‘), *Geistliches Leben des Bewerbers*, d.h. persönliches Gebet & Bibellesen (‚Geistl. Leben‘), *Entscheidung Empfehlung des Pastors /der Heimat-*

<sup>5</sup> Die genannten Gruppen überlappen sich selbstverständlich, doch wurden die Missionsgesellschaften gebeten, jeden ihrer Missionare einer der genannten Gruppen zuzuordnen.

<sup>6</sup> Die Fehlerbalken in den Abbildungen sowie Zahlenwerte nach dem ‚±‘-Zeichen geben den Standardfehler ( $\sigma / \sqrt{n}$ ), d.h. das Vertrauensintervall für 68% Wahrscheinlichkeit; für 95% Wahrscheinlichkeit hätte der Fehlerbalken die doppelte Größe.

<sup>7</sup> David Barrett and Todd Johnson. *Our Globe and how to reach it*. Birmingham: New Hope, 1990.

<sup>8</sup> Die tatsächliche Zahl von Missionaren wird in allen Dachverbänden höher liegen, da sich die Gruppen überlappen, so dass weitere Mitarbeitende unter ‚Sozial & Entwicklung‘ oder Linguistik (‚Dienstleistungen‘) eingeordnet wurden.

*gemeinde für Missionsdienst* („Empfchl.Pastor“) sowie *Vorherige Mitarbeit in einer lokaler Gemeinde* („Gemeindeerfahr.“) außerordentlich hoch bewertet, deutlich höher als die anderen Verbände. (Stellt dies eine Idealisierung ihrer Arbeitspraxis dar, da in Abb. 6-8, 10, 12 strukturelle Schwächen deutlich erkennbar werden?). *Medizinische Untersuchungen* und *Zufriedenheit mit gegenwärtigem Zivilstand* (als Ledige oder Verheiratete), *Unterstützung des Einsatzes durch Familienangehörige* („Unterst. Angehör.“) sowie *Transkulturelle Erfahrungen* fanden in EMW-Werken höhere Wertung als in den anderen Dachverbänden, während *Geistliches Leben*, *Gebetsunterstützung* („Gebetsunterst.“), sowie das *Potential für finanzielle Unterstützung* („Pot.Finan.Unterst.“ – kirchliche Missionen haben ein anderes Finanzierungsprinzip) im allgemeinen niedriger bewertet wurden. *Psychologische Gutachten* finden bei allen deutschen Dachverbänden noch sehr wenig Beachtung, obwohl sie in der Studie mit hoher Einsatzlänge der Missionare klar korreliert waren<sup>9</sup>.

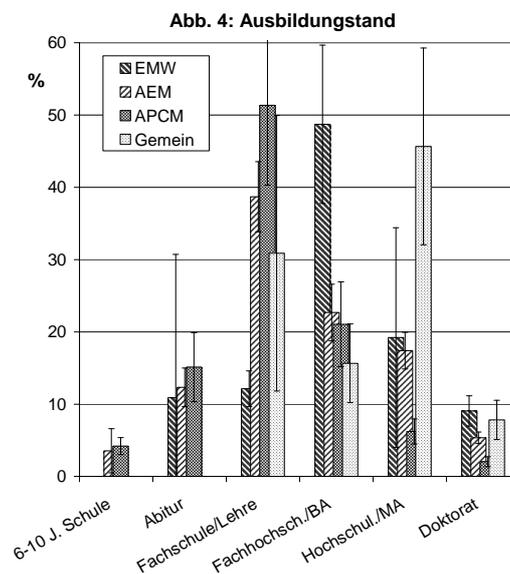
Demgegenüber haben Gemeinden sehr viel niedrigere Auswahlstandards. Verlassen sie sich vor allem auf die persönliche Kenntnis der Person oder spiegelt dies ihre begrenzten Ressourcen und Erfahrung wider?

Im Gegensatz zu den sendenden Gemeinden haben die drei Dachverbände hohe Mindestvoraussetzungen für die Mitarbeit. Bei EMW-Werken beträgt die Summe der minimalen Vorbereitungszeiten durchschnittlich 8.25 J. (Abb. 3) und ist wesentlich höher als bei AEM (2.7 J.) und APCM (2.2 J.). Bei den beiden letzteren liegt der Schwerpunkt auf der *Theologischen Ausbildung*, während wenig *Missiologie* erwartet wird<sup>10</sup> – wobei sich gerade missiologische Ausbildung in der Studie als sehr vorteilhaft erwiesen hat<sup>11</sup>. Die *werkseigenen Vorberei-*

*tungskurse* stellen sicher, dass die Mitarbeiter-schaft zusammenfindet und persönliche Beziehungen wachsen (Integration); auch dies erwies sich als sehr vorteilhaft für die Retention von Mitarbeitern. Neue Ausbildungskonzepte wie z.B. *Informelle, praktische Missionarsausbildung* („Prakt.Miss.Train“) werden bisher leider noch wenig genutzt. Hier besteht noch deutlicher Entwicklungsbedarf.

## Ausbildung

Die hohen Voraussetzungen von EMW-Werken spiegeln sich auch in dem hohen Ausbildungsstand wider (Abb. 4): wesentlich mehr Missionare verfügen über einen *Fachhochschulabschluss* (BA), *Hochschulabschluss* (MA) und *Doktorgrad*<sup>12</sup> als in den anderen Dachverbänden, wobei APCM-Missionare nochmals deut-



lich weniger akademische Abschlüsse als AEM-Missionare haben<sup>13</sup>. Der Aus- und Weiterbildung von Missionaren kommt darum in AEM und APCM ganz besondere Bedeutung zu.<sup>14</sup>

<sup>9</sup> Detlef Blöcher. „Good Agency Practices: Lessons from ReMAP II“. Connections 3 (2004) 2: 12-25.

<sup>10</sup> Die Mindestvoraussetzungen von EMW-Werken in Missiologie sind unerwartet hoch; ob da jeweils die gleichen Definitionen zugrunde gelegt wurden?

<sup>11</sup> Detlef Blöcher. „Ausbildung macht Missionare ausdauernd. Ergebnisse der ReMAP II-Studie“. Evangelikale Missiologie 20 (2004): 46-53; Detlef Blöcher „Good Agency Practices: Lessons from ReMAP II“, Connections 3 (2004)2: 12-25.

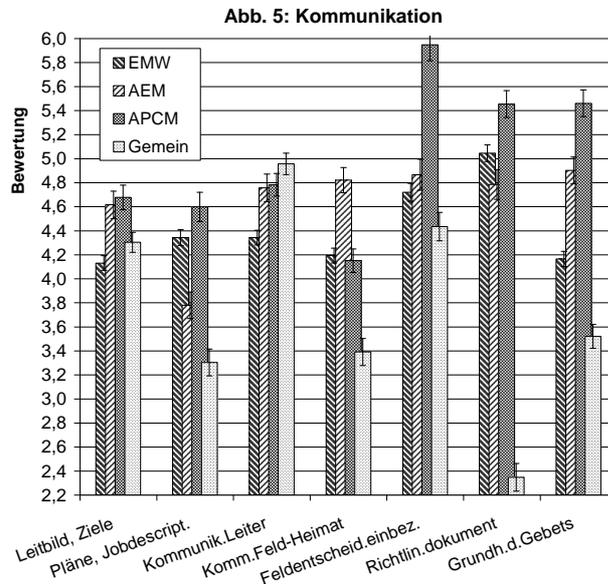
<sup>12</sup> Jeglicher Art, nicht nur in Theologie oder Missiologie.

<sup>13</sup> Diese sendenden Gemeinden scheinen besonders viele Akademiker als berufliche Fachkräfte in (eigene?) Sozial- und Entwicklungsprojekte zu entsenden.

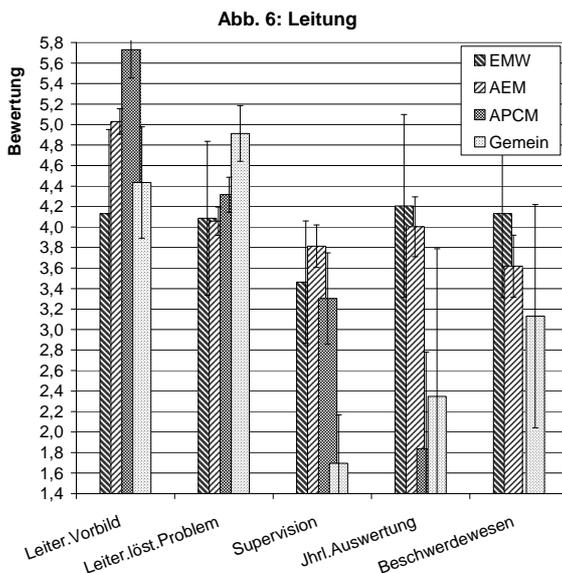
<sup>14</sup> Detlef Blöcher. „Ausbildung macht Missionare ausdauernd. Ergebnisse der ReMAP II-Studie“. Evangelikale Missiologie 20 (2004): 46-53.

## Leitbild & Kommunikation

Leitbild und strategische Planung fanden in allen vier Gruppen eine recht niedrige Bewertung (Abb. 5). Dies scheint auf Defizite in einer modernen Organisationsstruktur hinzuweisen. Dies ist ein typisch deutsches Problem, da gute Organisation und klare Planung oft im Gegensatz zu geistlicher Grundhaltung und Leitung durch den Heiligen Geist gesehen wird. Die besonders niedrige Bewertung durch EMW-Werke mag aber auch deren Selbstverständnis widerspiegeln, dass das entsendende Werk ganz hinter die Partnerkirche im Einsatzland zurücktritt und die „ökumenischen Mitarbeitenden“ in die Gastkirche vollständig integriert sind. Bei AEM-Missionen fällt die geringe Bewertung auf von: *Pläne und Arbeitsplatzbeschreibungen werden allen Missionaren klar kommuniziert*, während *Kommunikation zwischen Feld und Heimatzentrale* betont wird. Bei APCM-Werken ist die sehr hohe Bewertung von *Missionare werden in die Entscheidungen auf dem Feld einbezogen* (Feldent-



linien sind schriftlich formuliert und werden von allen verstanden (‚Richtlin.dokument‘) und *Hal-tung des Gebets wird im ganzen Werk aktiv ge-fördert* (‚Grundhalt.d.Gebet‘). Entspricht dies der Dynamik der jungen APCM-Werke oder ihrer optimistischen Selbsteinschätzung? Die schlechte Selbstbewertung des Bereichs Kommunikation durch die sendenden Gemein-den kommt unerwartet, verstehen sie doch die unmittelbare Verbindung und Identifikation mit ihrem Projekt als ihr Markenzeichen. Dies mag Folge ihrer geringen Organisationsstruktur und Professionalität sein – dann würden Anspruch und Wirklichkeit (noch) auseinanderklaffen.

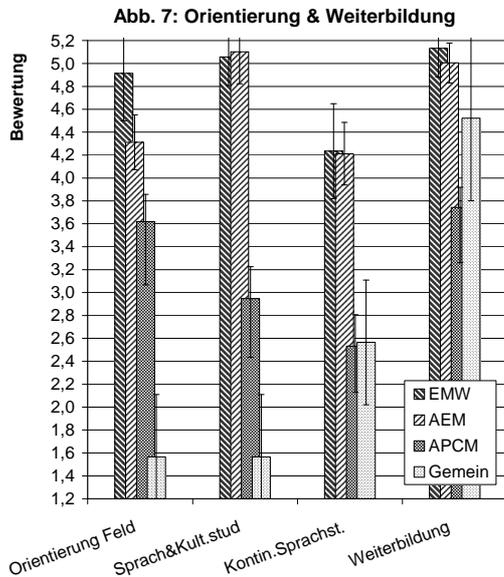


scheid.einbez.‘ – jedoch sind APCM-Missionen mit durchschnittlich 22 Missionaren nicht mal halb so groß wie die AEM- und EMW-Werke mit etwa 50 Missionaren) bemerkenswert, *Richt-*

## Leitung

Im Bereich der Leitung (Abb. 6) fällt die gleichmäßige Bewertung der EMW-Missionen auf. Demgegenüber wird bei den evangelikalen Werken die Person des Leiters stärker betont.

Bei APCM-Werken sind *Regelmäßige Auswertungsgespräche* (‚Jhrl.Auswertung‘) und ein effektives Beschwerdewesen (*Klar dokumentiertes und angemessene Verfahren, wie Missionare Klagen äußern können*) noch sehr unterentwickelt (besonders bei APCM) – ein Kennzeichen von jungen Werken, deren Strukturen sich noch in der Entwicklung



befinden. Bei den sendenden Gemeinden steht die Person des Leiters im Mittelpunkt, während die strukturellen Bereiche sehr niedrig bewertet wurden.

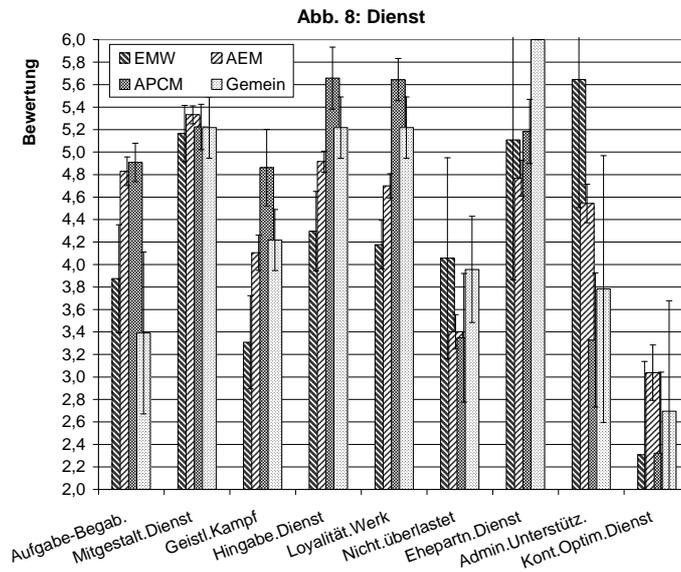
### Orientierung und Weiterbildung

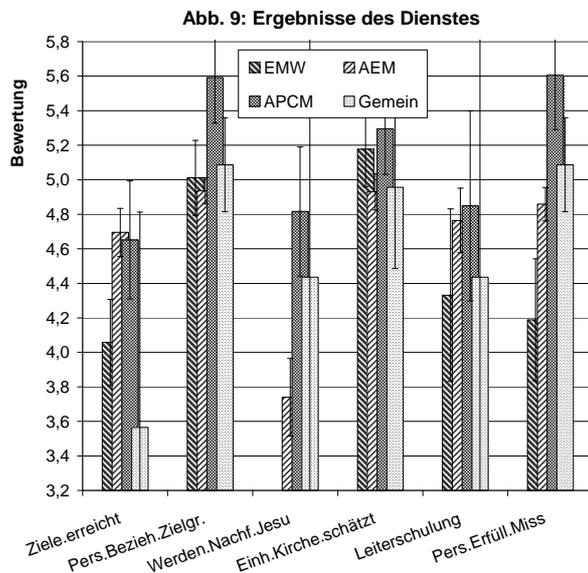
EMW und AEM-Missionen legen hohen Wert auf *Effektive Orientierung im Einsatzland*, *Sprachstudium für neue Missionare* sowie *Kontinuierliche Weiterbildung* und die Entwicklung von Gaben und Fähigkeiten (Abb. 7). Demgegenüber treten *Kontinuierliches Sprach- und Kulturstudium* leider etwas zurück – diese dürfen jedoch nicht auf die ersten Einsatzjahre beschränkt bleiben, wie die hohe Korrelation mit Einsatzlänge und Effektivität von Missionaren zeigt. Bei APCM-Missionen und sendenden Gemeinden fand der gesamte Bereich der Orientierung und Weiterbildung noch sehr geringe Bewertung. Die jungen Werke haben hier noch deutlichen Entwicklungsbedarf.

### Missionsdienst

Hinsichtlich Aufgaben und Missionsdienst (Abb. 8) fällt die sehr hohe Bewertung von *Missionare*

*erhalten Raum, ihren Dienst selbst auszugestalten und zu entwickeln* (*Mitgestalt.Dienst*) und *Ehepartnern wird ebenfalls die Möglichkeit zum Dienst/Aufgabe gegeben* (*Ehepartn.Dienst*) in allen drei Dachverbänden auf. *Missionare sind hingegen an ihren Dienst* (*Hingabe.Dienst*) und *Loyalität der Missionare zum Missionswerk* wurden von APCM-Werken und den Gemeinden sehr hoch bewertet, jedoch nicht in den anderen Dachverbänden. Spiegelt dies die Begeisterung und Dynamik von jungen Werken sowie deren kleine Werksgröße wider, die organisatorischen Fragen (z.B. *Missionare erhalten auf dem Feld angemessene administrative Hilfe und praktische Unterstützung* *Admin.Unterstütz.*) weniger Bedeutung beimessen? Diese strukturellen Aspekte werden andererseits in EMW-Werken sehr betont. Andererseits bewerteten EMW-Missionen relativ gering: *Missionaren werden Aufgaben entsprechend ihrer Begabung und Erfahrung gegeben* (*Aufgabe-Begab.*) (wegen Integration in Partnerkirche?) und *Missionare wissen mit geistlichem Kampf umzugehen* (*Geistl.Kampf* – sind sie noch sehr vom abendländischen Weltbild der Moderne geprägt?). Jedoch achten EMW-Werke mehr auf ein angemessenes Arbeitspensum (*Missionare sind im allgemeinen nicht überlastet*, *Nicht.überlastet*) als die anderen Missionen. Das große Arbeitspensum stellt jedoch für alle Missionare eine massive Herausforderung dar.





Eine kontinuierliche Verbesserung der Arbeitsweise ist bei allen Missionen noch wenig ausgeprägt (Missionare werten regelmäßig die Arbeitsweise des Missionswerks aus und arbeiten auf die ständige Verbesserung hin, ‚Kont.Optim.Dienst‘). Hier wird der vorhandene Erfahrungsschatz der Missionare noch nicht hinreichend genutzt. Dies würde gleichzeitig die Motivation und Identifikation der Mitarbeitenden mit ihrem Dienst weiter stärken.

### Ergebnisse des Missionsdienstes

Die Resultate des Missionsdienstes werden alleamt hoch bis sehr hoch bewertet (Abb. 9), insbesondere *Missionare entwickeln gute persönliche Beziehungen mit den Menschen, denen sie dienen* (‚Pers.Bezieh.Zielgr.‘) und *Die Kirche auf dem Feld schätzt den Dienst unserer Missionare* (‚Einh.Kirche.schätzt‘). Eine Ausnahme stellt die Frage dar: *Menschen der Volksgruppe, der unsere Missionare dienen, werden tatsächlich Nachfolger Jesu* (‚Werden.Nachf.Jesu‘) bei EMW-Werken. Weist dies auf Unterschiede in Missionsverständnis und/oder Arbeitsweise (vor allem Fachservice für einheimische Kirchen) hin? Dabei haben APCM-Werke diese Frage nochmals höher bewertet als die der AEM. Deutliche Unterschiede werden ebenso sichtbar bei der Frage: *Missionare erleben Erfüllung in ihrem Dienst* (‚Pers.Erfüllung.Miss‘). Wird hier der Institutionalierungsgrad (Alter) der Missi-

onswerke sichtbar? Auffällig ist auch die sehr niedrige Bewertung von *Die Ziele werden tatsächlich erreicht* (Ziele.erreicht) bei den sendenden Gemeinden. Möglicherweise begrenzt ihre geringe Größe (Kapazität) ihre Effektivität?

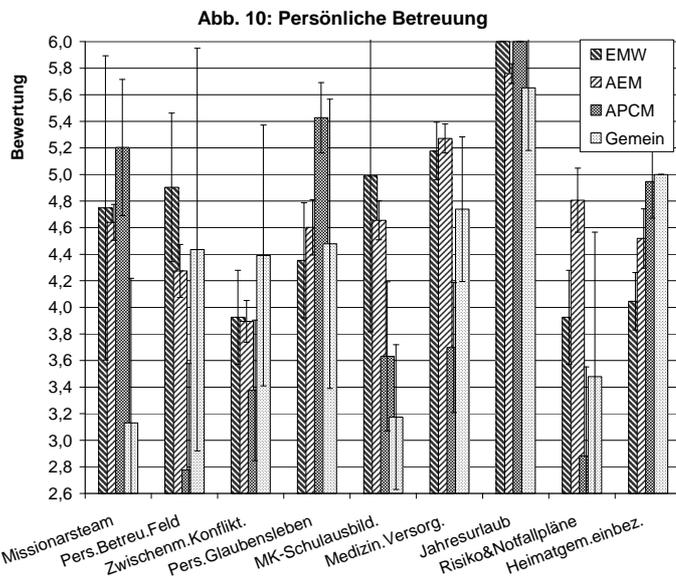
### Persönliche Betreuung

Bei der persönlichen Betreuung (Abb. 10) messen alle Werke *Jahresurlaub* und *Medizinischer Versorgung*<sup>15</sup> im Einsatzland sehr hohe Bedeutung bei. In APCM-Werken wurden *Missionare im Team bieten sich tatsächlich gegenseitige persönliche Unterstützung* (‚Missionarsteam‘), *Pflege des persönlichen Glaubenslebens und geistlichen Wachstums* (‚Pers.Glaubensleben‘) sowie *Heimatgemeinden werden ermutigt, im Leben und Dienst ihrer Missionare mitzuwirken* (‚Heimatgem.einbez.‘) etwas höher bewertet als in EMW und AEM. Andere Themen wurden von APCM sehr viel niedriger bewertet, wie z.B. *Auf der Feldebene gibt es effektive persönliche Unterstützung in Prävention und Krisenbewältigung* (‚Pers. Betreu. Feld‘), *Zwischenmenschliche Konflikte werden frühzeitig und angemessen gelöst* (‚Zwischenm.Konflikt‘), *Schul Ausbildung der Missionarskinder*, *Medizinische Versorgung* sowie *Risiko- & Notfallpläne*. In diesen Bereichen scheint es bei den meist jungen APCM-Werken noch erheblichen Nachholbedarf zu geben, während die Betonung des persönlichen Glaubenslebens des Missionars und die echte Beteiligung der sendenden Gemeinde zu ihren Stärken zählen. Letzteres zählt ebenfalls zu den Vorteilen der sendenden Gemeinden, bei denen wiederum einige strukturelle Defizite auffallen.

Die drei Dachverbände investieren 8 - 9% ihrer gesamten Arbeitszeit (im Einsatzland und im Heimatbüro) sowie 4 % ihrer gesamten Finanzen in die persönliche Betreuung ihrer Missionare.<sup>16</sup> Sie unterscheiden sich jedoch in dem Anteil für präventive Member Care (im Gegensatz

<sup>15</sup> außer APCM.

<sup>16</sup> Sendende Gemeinden investieren sogar 13 % ihrer Arbeitszeit und 6 % ihres Budgets – aufgrund ihrer geringen Teamgröße können diese jedoch nicht so effizient angeboten werden.



zu reaktiver Krisenbewältigung): 38% (APCM), 21% (AEM) und 6% (EMW) der gesamten Member Care werden eingesetzt, um den Missionar als Person persönlich und geistlich zu stärken, so dass er/sie frisch, leistungsfähig und belastbar bleibt. Im Bereich der Prävention gibt es somit noch einen erheblichen Nachholbedarf in vielen Werken.<sup>17</sup>

### Geistliches Leben

Die Bedeutung des geistlichen Lebens im Missionswerk als Dienstgemeinschaft, Missionarsteam und persönlichen Leben des einzelnen Missionars wird aus einigen Fragen in Abb. 2, 5, 8, 9, 10, 12 und 13 deutlich. Diese werden von APCM-Missionen i. Allg. sehr hoch bewertet und von EMW-Werken deutlich niedriger; die AEM-Werke lagen meist dazwischen<sup>18</sup>. APCM-Werke betonen sehr die geistliche Komponente und Glaubenserwartung, während strukturelle Aspekte demgegenüber zurücktraten. Ist dies Ausdruck der noch jungen Bewegung oder spiegelt es einen missiologischen Paradigmenwechsel wider, indem bewusst auf organisatorische

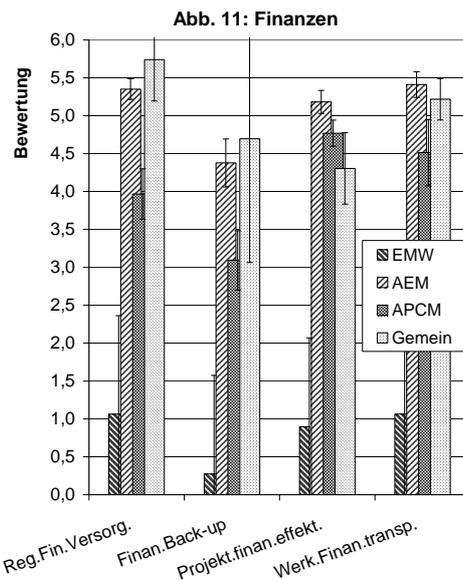
<sup>17</sup> Detlef Blöcher . „Member Care baut Missionare auf“. Evangelikale Missiologie 21 (2005): 4-7.

<sup>18</sup> In diesem Bereich ist die erstaunlich schlechte Selbstbewertung der meisten Fragen durch die sendenden Gemeinden auffällig.

Strukturen verzichtet wird, die als überflüssig oder „weltlich“ angesehen werden?

### Finanzen

Alle finanziellen Aspekte (Abb. 11) wurden von AEM-Missionen und sendenden Gemeinden sehr hoch bewertet: *Missionare erhalten regelmäßig finanzielle Unterstützung, die für ihre Bedürfnisse angemessen ist* (,Reg. Fin. Versorg.‘); *Es gibt ein finanzielles Back-up-System für Missionare mit niedriger oder unregelmäßiger finanzieller Unterstützung* (,Finan.Back-up‘)<sup>19</sup>, *Projektfinanzen werden effektiv eingesetzt* (,Projekt.finan.effekt.‘) und *Die Finanzen des Missionswerks sind für Missionare und Spender transparent* (Werk. Finan.transp.). Die hohe Bewertung entspricht der deutschen Gründlichkeit und dem Sicherheitsdenken. APCM-Missionen haben diese Themen deutlich geringer bewertet (Gottvertrauen und Glaubensmut dieser jungen Werke?) und EMW-

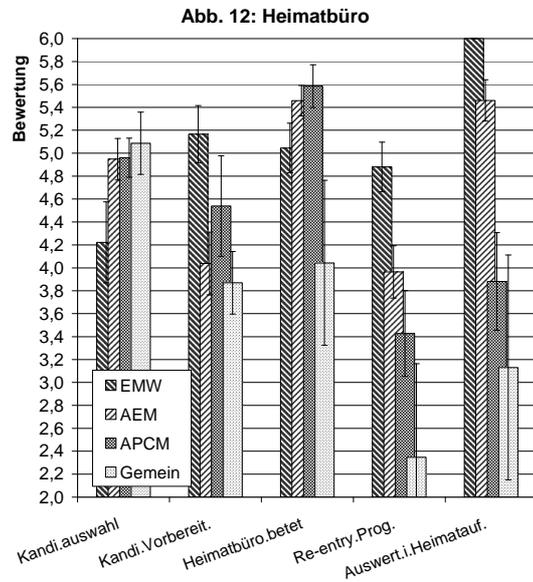


<sup>19</sup> Hier ist aber zu beachten, dass EMW-Werke und manche denominationellen AEM-Missionen ein anderes Finanzierungsprinzip haben.

Werke noch viel niedriger (wobei jedoch deren anderes Finanzierungsprinzip zu berücksichtigen ist). Im EMW scheint insgesamt ein anderes Verhältnis zu Finanzen vorzuliegen.

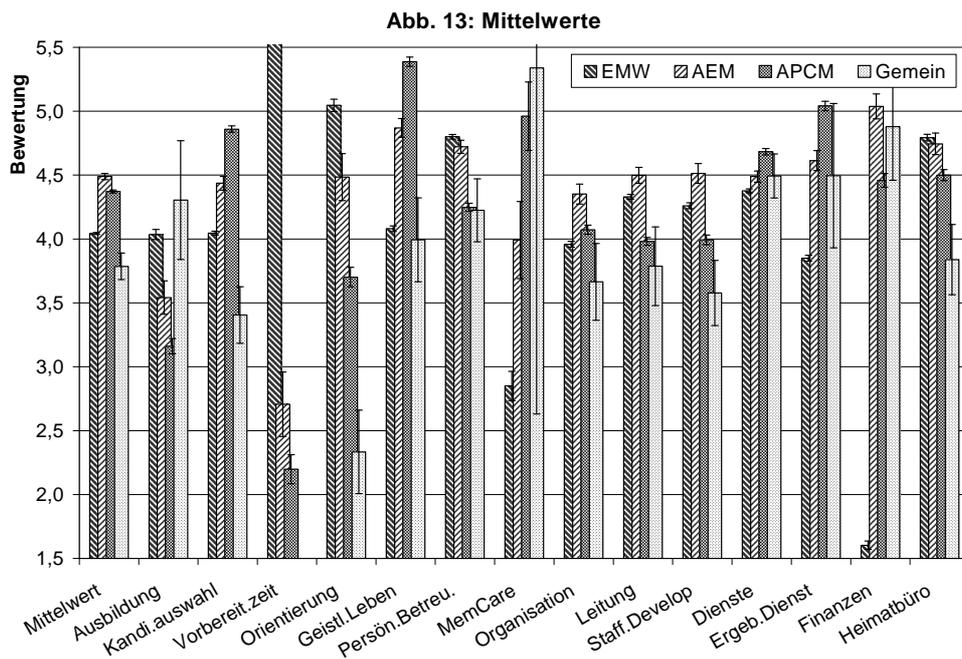
## Heimatbüro

Hinsichtlich des Heimatbüros (Abb. 12) fallen die sehr hohen Bewertungen von *Die Mitarbeiter des Heimatbüros beten regelmäßig für die Missionare* (bei den 3 Dachverbänden) und *Formales Auswertungsgespräch im Heimataufenthalt* (EMW und AEM) auf. AEM und APCM messen der *Kandidatenauswahl* stärkeres Gewicht bei, während EMW die *Kandidatenvorbereitung* (*Orientierung im Heimatland bereitet Missionare für die Anpassung an das kulturüberschreitende Leben und Arbeiten vor*) und das *Re-entry-Programm* (*Re-entry-Programme helfen Missionaren, die in den Heimataufenthalt kommen*) stärker betont. APCM-Werke bewerteten das *Re-entry-Programm* und die *Auswertungsgespräche* überaus niedrig – ein Hinweis auf die noch geringere Erfahrung. Bei den vertretenen sendenden Gemeinden werden weitere systematische Schwächen sichtbar.



## Durchschnittliche Bewertungen

Abb. 13 zeigt die durchschnittliche Bewertung aller Fragen der jeweiligen Themengruppe. Der Mittelwert über alle 64 qualitativen Fragen lag bei den EMW-Werken mit  $4.04 \pm 0.01$  nur geringfügig unter dem der AEM-Werke ( $4.49 \pm 0.01$ ) und APCM ( $4.37 \pm 0.01$ ). EMW-Werke



haben einen höheren *Bildungsstand* und erwarten eine längere *Vorbereitungszeit*. Sie legen mehr Wert auf die *Orientierung und Einarbeitung neuer Missionare im Einsatzland* als Missionswerke der anderen Dachverbände, jedoch weniger auf *Geistliches Leben, Member Care, Ergebnisse im Dienst* und *Finanzen*. APCM-Werke dagegen betonen das *Geistliche Leben* der Missionare und die *Ergebnisse im Dienst*, bei strukturellen Schwächen in *Orientierung neuer Mitarbeiter, Organisation, Leitung, Persönlicher Betreuung* und *Weiterbildung der Missionare*. Die AEM-Werke haben ihre Stärken im Bereich *Finanzen, Organisation, Leitung, Weiterbildung* sowie *Persönliche Betreuung der Missionare* und Schwächen in *Präventive Member Care, Leitbild* und *Orientierung neuer Missionare*. Die Gruppe der sendenden Gemeinden hatte sich in vielen Bereichen deutlich niedriger bewertet als die Missionswerke. Dabei scheinen alle drei Gruppen von Missionswerken durch ihre Entstehungsgeschichte und ihr jeweiliges missiologisches Grundverständnis geprägt zu sein.

## Retention

Die totale Retentionsrate RRT ist der Prozentsatz der Missionare, die am Ende eines Einsatzjahres noch im Dienst verblieben ist. Dies ist vergleichbar z.B. dem Wertverlust/Abschreibung eines Autos. Der Idealwert beträgt somit 100% und liegt in der Praxis darunter. RRT (gemittelt über die Erstausreisenden der Jahre 1981-2002) beträgt für EMW-Werke  $89.5 \pm 0.9$  %. Dieser Wert ist deutlich niedriger als der von AEM ( $94.4 \pm 0.3$  %), APCM ( $93.2 \pm 0.6$  %) und sendenden Gemeinden ( $97.1 \pm 5.3$  %)<sup>20</sup>. Es bedeutet, dass jedes Jahr 5.6 % (AEM) – 10.5 % (EMW) der Mitarbeitenden ihre Arbeit abschließen (100% - RRT). Wird aber der höhere Anteil von unvermeidlicher Rückkehr RRU (z.B. Rückkehr wegen Pensionierung, Tod während Einsatz, Verlust des Visums, Krankheit, Projektabschluss, Ende einer zeitlich befristeten Einsatzperiode) berücksichtigt, so ist die verbleibende Retentionsrate für potentiell vermeidbare Rückkehr RRP (d.h. Rückkehr aus persönlichen, familiären, arbeits-, team-, werksbezogenen Gründen sowie Kündigung durch Werk) erstaunlich ähnlich:  $98.7 \pm 0.6$  % (EMW),  $97.5 \pm 0.4$  % (AEM),  $97.8 \pm 1.0$  % (APCM). Es bedeutet, dass jedes Jahr 1.3 % (EMW) – 2.5% (AEM) ihren Dienst aus potentiell vermeidbaren Gründen abschließen. Die gute Vorbereitung und kürzeren Entsendungsperioden der EMW-Werke wirken sich hier wahrscheinlich günstig aus, so dass eine vorzeitige Rückkehr nur selten vorkommt. Das absehbare geplante Ende eines Einsatzes mag dabei helfen, eine momentane Krise erfolgreich zu bewältigen. Andererseits haben Missionare von sog. „Glaubensmissionen“ oft auch unrealistisch hohe und geistlich begründete Erwartungen, die unweigerlich zur Enttäuschung führen. Viele „evangelikale“ Missionare identifizieren sich außerordentlich stark mit dem eigenen Projekt, so dass zuweilen auch praktische Entscheidungen den Rang von „Bekenntnisfragen“ erhalten. Da würde etwas mehr Gelassenheit (Gottvertrauen) und Kompromissfähigkeit gut tun. Die Retentionsrate für potentiell vermeidbare Rückkehr (RRP) zeigt zwischen 1981 und 2001 eine zeitlich abnehmende Tendenz in allen drei Dachverbänden. Dieser Trend zu kürzeren Einsatzlängen und mehr Einsatzabbrüchen korrespondiert mit dem allgemeinen gesellschaftlichen Trend in Europa: Missionare sind ebenfalls Kinder ihrer Zeit. Die höhere Personalfluktuation bietet aber auch die Gelegenheit, Missionsprojekte schneller anpassen und in einheimische Leitung übergeben zu können. Die jungen Missionare (Erstausreise 1996-2000) in allen drei Dachverbänden hatten eine erstaunlich ähnliche Rückkehrrate aus potentiell vermeidbaren Gründen von 2.5 % pro Einsatzjahr. Es bedeutet, dass innerhalb von 4 Einsatzjahren jeder zehnte Mitarbeitende den Einsatz ungeplant abgebrochen hat; nach 11 Einsatzjahren ist es jeder vierte. Dies gilt für EMW, AEM und APCM in gleicher Weise. In den Jahren vor 1990 gab es bei APCM-Werken deutlich mehr ungeplante Einsatzabbrüche (RRP = 96.1 %); dies waren jedoch die Anfangsjahre vieler dieser Werke (Durchschnittsalter heute 22 J.), in denen die Werksstrukturen noch wenig ausgereift waren. Es ist typisch,

<sup>20</sup> Die geringe Zahl der zurückgekehrten Missionare dieser Probe erlaubt aus statistischen Gründen keine zuverlässige Bestimmung der Retentionsraten.

dass junge Werke zunächst eine hohe Verlustrate haben.

## Rückkehrrate

In den Jahren 2001-02 betrug die jährliche Rückkehrrate (aus allen Gründen)  $4.7 \pm 0.3$  % (AEM),  $4.9 \pm 1.2$  % (EMW) bzw.  $6.9 \pm 1.5$  % (APCM). Diese Werte stimmen für AEM und APCM recht gut mit dem Komplement der Retention ( $100\% - RRT$ ) überein, obwohl die Rückkehrrate (Rückkehr 2001/02 unabhängig vom Zeitpunkt der Erstausreise) konzeptionell völlig verschieden ist von der Retention (Verbleib der 1981-2001 erstmals ausgereisten Missionare unabhängig davon, in welchem Jahr sie zurückgekehrt sind). Bei EMW-Werken stimmen beide Werte nicht überein. Diese scheinbare Diskrepanz könnte mit dem erheblichen Personalabbau in den zurückliegenden Jahren erklärt werden.

Rückkehrer der Jahre 2001/02 hatten eine durchschnittliche Einsatzlänge von  $9.6 \pm 1.5$  Jahre (EMW),  $11.4 \pm 1.2$  J. (AEM) bzw.  $8.9 \pm 1.5$  J (APCM). Auch diese Zahlenwerte sind relativ ähnlich. Sie zeigen, dass etliche Missionare ihren Einsatz abschließen, wenn sie in ihren besten Jahren sind, d.h. die Sprache gut erlernt, an die Kultur angepasst sowie gute persönliche Beziehungen aufgebaut haben, so dass sie effektiv arbeiten können. Dies gilt für alle drei Dachverbände von evangelischen Missionswerken in gleicher Weise.

## Vergleich der Missionsbewegungen

Die drei Gruppen von Missionswerken, EMW, AEM und APCM, weisen somit markante Unterschiede auf, die sich aus ihrer Entstehungsgeschichte, ihrem Alter und Selbstverständnis sowie ihrer denominationellen Verankerung ergeben. EMW-Werke haben eine viel längere Erfahrung in der Entsendung von Missionaren und legen einen Schwerpunkt auf die Unterstützung von Partnerkirchen, in die die ökumenischen Mitarbeiter eingebettet sind. Ihre Mitarbeiter haben einen sehr hohen Ausbildungsstand und werden sorgfältig für die Aufgabe vorbereitet. Es bestehen bewährte, sorgfältig entwickelte Strukturen und Hilfen bei der Rückkehr. Mitar-

beitende werden oft für eine begrenzte Zeit entsandt; dabei wird etwas weniger auf „persönliche Berufung“ zum Auslandseinsatz und persönliches Glaubensleben der Bewerber Wert gelegt. Entsprechend unserer westlichen Gesellschaft ist die Entscheidung für den Auslandseinsatz eine persönliche Entscheidung, während die Heimatgemeinde bzw. deren Pfarrer weniger in den Entscheidungsprozess einbezogen sind. Durch ihre Arbeitsweise (Tätigkeit unter der Leitung der Partnerkirche) werden Leitbild und Visionen des Missionswerks, Leitung, Werkzeuge und Leidenschaft der Missionare weniger betont.

AEM-Missionen achten auf diese Werte mehr; sie haben jedoch Nachholbedarf hinsichtlich der akademischen Ausbildung von Missionaren, insbesondere in Missiologie. Leitbild, konkrete Ziele, Pläne und Erwartungen spezifischer Ergebnisse fanden relativ niedrige Bewertung. Professionelle Leitung, Verwaltung und klare Ziele werden in manchen evangelikalen Kreisen wohl noch immer vorschnell als menschliches Management abgetan und in den Gegensatz zu einer geistlichen Grundhaltung gestellt. Die landläufige Meinung, dass sich evangelikale Missionen hauptsächlich auf Evangelisation beschränkten, während kirchliche Missionen vor allem sozial-diakonisch arbeiteten, kann in dieser Studie nicht bestätigt werden. Seit Lausanne 1974 ist in der evangelikalen Mission ein Paradigmenwechsel vollzogen worden. Die APCM umfaßt vor allem junge Missionswerke, die mit großer Leidenschaft und Hingabe Missionare aussenden, insbesondere in evangelistische und sozial-diakonische Aufgaben. In der Kandidatenauswahl werden persönliche und geistliche Merkmale betont; es gibt jedoch noch deutliche Defizite in der missiologischen Vorbereitung. Der Bildungsstand der Missionare ist deutlich niedriger als in den anderen Verbänden. Es war ein Markenzeichen der klassischen Glaubensmissionen, vor allem Laien (ohne akademisches Theologiestudium) auszusenden, und es scheint, dass diese Funktion heute vor allem die APCM übernommen hat. Zudem wurden einige weitere strukturelle Defizite von Missionswerken identifiziert, insbesondere in der Vorbereitung, Orientierung im Einsatzland, persönlichen Betreuung und Weiterbildung von Missionaren.

Außerdem wurde eine kleine<sup>21</sup> Gruppe von Gemeinden betrachtet, die ihre Missionare direkt, d.h. unabhängig von Missionswerken aussenden. Obwohl diese bereits durchschnittlich 29 Jahre Erfahrung in der Entsendung und Betreuung ihrer Missionare haben, sind ihre Strukturen sowie die Kommunikation mit den Missionaren in etlichen Bereichen noch (oder bewusst?) schwach ausgeprägt und die Ergebnisse sind (in der Selbstbewertung!) relativ schlecht. Dennoch muss das Grundanliegen, nämlich sendende Gemeinden im Dienst und Leben ihrer Missionare echt zu beteiligen, unbedingt unterstützt werden. In dieser Hinsicht müssen Missionswerke ihre Arbeitsweise ändern und die Mitarbeit von Gemeinden unterstützen. Vorteilhaft ist m.E. eine echte Arbeitsteilung und effektive Zusammenarbeit von sendenden Gemeinden und Missionswerk. Neben den genannten Unterschieden zwischen den drei Dachverbänden fallen aber auch zahlreiche Ähnlichkeiten auf, z.B. in Leitbild & Strategie (Abb. 5), Leitung (Abb. 6), Gestaltung des Dienstes (Abb. 8) und angestrebten Ergebnissen (Abb. 9), Betonung von Jahresurlaub (Abb. 10), Member Care etc. – dies wird auch in den erstaunlich ähnlichen durchschnittlichen Bewertungen (Abb. 13) deutlich. Diese Gemeinsamkeiten weisen auf typische Werte der deutschen Kultur hin, wie: Gründlichkeit, offene Kommunikation, interaktiver Führungsstil, Sicherheitsdenken, geringe Risi-

<sup>21</sup> Mit 3 Gemeinden ist die Gruppe zu klein, um als repräsentativ zu gelten.

kobereitschaft, geringe Zielstrebigkeit, Misstrauen gegenüber Psychologie, strategischer Planung und professioneller Administration.<sup>22</sup> Diese Eigenheiten sind unser besonderer Beitrag zur weltweiten Missionsbewegung, die wir bewusst in die weltweite Mission und internationale Arbeiterteams in konstruktiver Weise einbringen sollen. Mit unseren einzigartigen Pfunden gilt es zu wuchern und andere zu beschenken. Gleichzeitig werden daran aber auch unsere Begrenzungen und Schwächen deutlich, die uns zur Demut und Bescheidenheit anleiten sollen. Sie weisen uns hin auf die Notwendigkeit der Ergänzung, die Partnerschaft mit einheimischen Kirchen in den Einsatzländern wie auch die Ergänzung durch die Missionsbewegungen aus anderen Ländern, heute insbesondere aus Afrika, Asien und Lateinamerika.

Diese gegenseitige Ergänzung und Bereicherung sehe ich auch hinsichtlich der verschiedenen Typen von ev. Missionswerken in Deutschland und den drei genannten Dachverbänden. Ich bin überzeugt, dass sie sich in ihrer Unterschiedlichkeit und Besonderheit gegenseitig ergänzen können. Mit ihren Stärken sollen sie den anderen dienen, sich gegenseitig befruchten und zur Hingabe an unseren Herrn herausfordern. So werden wir Gottes Berufung gerecht, unserem gemeinsamen Zeugnis und Leben sowie unserer Sendung in die Welt.

<sup>22</sup> Detlef Blöcher. „Besonderheiten der deutschen evangelischen Missionsbewegung“. *Evangelikale Missiologie* 20 (2004) 4: 132-140. Detlef Bloecher. „ReMAP II Report Germany“. *Connections* 3 (2004) 2: 55-57.

## **Asiatische Theologie – Was hat sich verändert? Arbeitsgruppe bei der AEM-Jahrestagung in Rehe 1. 3. 2006**

**Klaus Wetzel**

*Klaus Wetzel ist landeskirchlicher Pfarrer und Dozent an der Akademie für Weltmission. Vorher war er viele Jahre Dozent an der theologischen Ausbildungsstätte in Batu/Indonesien mit WEC. E-mail: Kwetzel@aem.de*

### **Der Aufbruch asiatischer Theologie im Kontext der ökumenischen und der evangelikalen Bewegung**

Asiatische Theologen haben in den ersten acht Jahrhunderten der Kirchen- und Theologiegeschichte den theologischen Diskurs der Christenheit ganz wesentlich mitbestimmt.

Spätestens mit dem weitgehenden Zusammenbruch der Christenheit Asiens zwischen 1350 und 1500 ist dann die theologische Stimme Asiens in der weltweiten Christenheit verstummt.

Die neuzeitliche römisch-katholische Missionsbewegung blieb bis ins 19. Jahrhundert, auch gerade wegen des Ausgangs des Ritenstreites im 18. Jahrhundert,<sup>1</sup> westlich bestimmt. Auch die protestantische Weltmissionsbewegung des 19. Jahrhunderts war theologisch westlich geprägt. Noch bei der Weltmissionskonferenz in Edinburgh im Jahr 1910 waren die Kirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas praktisch nicht repräsentiert.<sup>2</sup>

Dies änderte sich mit dem Wachstum der Kirchen Asiens im Verlauf des 20. Jahrhunderts grundlegend. Dabei ergab sich ein bemerkenswerter Gegensatz. Auf der einen Seite war und ist die Mehrheit der Protestanten Asiens evangelikalen oder charismatischen Prägungen zuzurechnen.<sup>3</sup> Die theologische Landschaft Asiens aber wurde im 20. Jahrhundert ganz überwiegend von solchen Theologen und Theologinnen geprägt, die im Grundsätzlichen der ökumenischen Bewegung zuzurechnen sind, wie sie diese auch zunehmend selbst mitgeprägt haben. Dabei spiegelt sich der Paradigmenwechsel in der ökumenischen Missionstheologie in der Entwicklung der Theologien Asiens wider. Schon Tambaram, dann Neu Delhi und schließlich Bangkok bedeuteten Meilensteine dieser Veränderung.<sup>4</sup>

Wichtige Stoßrichtungen des ökumenischen Paradigmenwechsels waren zum einen die Neudefinition der Mission als politisches und sozia-

les Engagement. Gottes Handeln wurde außerhalb der Kirchen in den Befreiungsbewegungen wahrgenommen. Zum anderen wurde Mission neu verstanden als Dialog mit den Religionen, in denen – ebenfalls außerhalb der Kirchen und der Christenheit – das Wirken des Heiligen Geistes und die Gegenwart Gottes erkannt wurden.

Viele der im Verlauf des 20. Jahrhunderts aufkommenden Ansätze asiatischer Theologien fügen sich ein in ein solches verändertes Verständnis der Mission oder korrespondieren zumindest mit ihm.<sup>5</sup>

Die ökumenische Bewegung hat die Herausbildung entsprechender theologischer Ansätze in Asien, Afrika und Lateinamerika durch das Programm EATWOT tatkräftig gefördert.<sup>6</sup> Die akademischen theologischen Ansätze in Asien, aber auch solche, die sich gerade den akademischen Maßstäben des Westens verweigern, aber öffentlichkeitswirksam vorgetragen wurden und werden, siedeln sich theologisch ganz überwiegend im Kontext der ökumenischen Bewegung an. Als wohl bekanntestes Beispiel gilt die „Waterbuffalo Theology“ von Kosuke Koyama.<sup>7</sup>

Die evangelikale Bewegung in Asien hat, herkommend vom Pietismus mit seiner Orientierung an der Praxis und von der Erweckungsbewegung mit ihrem Argwohn gegen die akademische Theologie,<sup>8</sup> lange Zeit wenig Interesse an akademischer theologischer Arbeit gezeigt.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Vgl. Karl H. Federschmidt, *Theologie aus asiatischen Quellen: Der theologische Weg CHOAN-SENG SONGs vor dem Hintergrund der asiatischen ökumenischen Diskussion*, mit einem Vorwort von Konrad Raiser, Beiträge zur Missionswissenschaft und interkulturellen Theologie Bd. 7 (Münster und Hamburg: Lit, 1994), 30-32.

<sup>6</sup> Virginia Fabella, „EATWOT,“ in: Fabella, Virginia und R. S. Sugirtharajah (Hg.), *Dictionary of Third World Theologies* (New York: Maryknoll, 2000), 70-72.

<sup>7</sup> Kosuke Koyama, *Waterbuffalo Theology*, 2. Aufl. (Maryknoll: Orbis, 1976).

<sup>8</sup> Vgl. Heinrich Coerper, „Einige erläuternde Erklärungen zu den Grundsätzen (der China Inland Mission, Bad Liebenzell) aus, ders., *Das Werk der China-Inland-Mission in Liebenzell*, Bad Liebenzell 1903,“ in: Werner Raupp (Hg.), *Mission in Quellentexten: Von der Reformation bis zur Weltmissionskonferenz 1910* (Erlangen: Verlag der Evang.-Luth. Mission; Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 1990), 304-306.

<sup>9</sup> Gnanakan, Ken. „Asian Theologies.“ In: Moreau, A. Scott (Hg.), *Evangelical Dictionary of World Missions*. (Grand Rapids: Baker Books, 2000), 88-90, 89.

<sup>1</sup> Von Colani, Claudia, „Ritenstreit I Historisch,“ *RGG* 4. Aufl. Bd. 7, 530-532; Klaus Hock, „Ritenstreit II Missionswissenschaftlich,“ *RGG* 4. Aufl. Bd. 7, 532-534.

<sup>2</sup> Gensichen, Hans-Werner, „Missionskonferenzen,“ *Ökumene Lexikon*, 831-836, 831.

<sup>3</sup> Vgl. Patrick Johnstone und Jason Mandryk. *Operation World 21<sup>st</sup> Century Edition*. 6. Aufl. (Carlisle: Paternoster, 2001), 41.

<sup>4</sup> Vgl. Wolfgang Günther, *Von Edinburgh nach Mexico City: Die ekklesiologischen Bemühungen der Weltmissionskonferenzen* (Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag, 1970); Klaus Bockmühl, *Was heißt heute Mission? Entscheidungsfragen der neueren Missionstheologie*. Bockmühl-Werkausgabe I.3. Hg. Helmuth Egelkraut (Gießen: Brunnen, 2000); Peter Beyerhaus, *Bangkok '73 – Anfang oder Ende der Weltmission? Ein gruppenspezifisches Experiment* (Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 1973).

Dass es im zweiten Drittel des 20. Jahrhunderts aber durchaus ernstzunehmende theologische Arbeit auch unter evangelikalen Theologen Asiens gab, wurde 1974 beim Kongress für Weltevangelisation in Lausanne deutlich. Die entsprechenden Beiträge asiatischer Theologen und Kirchenführer können durchaus als ein Kompendium asiatischer evangelikaler Theologie am Ende des dritten Viertels des 20. Jahrhunderts gelesen werden.<sup>10</sup>

Asien ist nach der Bevölkerungszahl der größte Kontinent. Während die Christenheit Asiens viele Jahrhunderte lang in der Weltchristenheit zahlenmäßig nur eine marginale Rolle gespielt hatte, hat sich dies im Verlauf des 20. Jahrhunderts geändert. Während im Jahr 1900 die Zahl der Christen in Asien 21 Millionen betrug, waren es im Jahr 2000 303 Millionen und 2006 351 Millionen.<sup>11</sup>

Dennoch gilt auch weiterhin, dass Asien der Kontinent mit dem geringsten christlichen Bevölkerungsanteil ist. Die Größe der Bevölkerung Asiens, die geographische und kulturelle Vieltätigkeit, sowie ihr mit wenigen Ausnahmen vorherrschender Status als Minderheit, stellen für die Christenheit Asiens die Rahmenbedingungen dar.

### **Exkurs: Zur Methode theologischen Arbeitens**

Nun eine methodische Bemerkung. Wir, d. h. wir im europäischen Kontext, sind es gewohnt, Theologie systematisch zu betreiben. Betrachten wir exegetische Fragen, so kommen zur systematischen Betrachtungsweise philologische und historische Methoden hinzu. Im Blick auf die Kirchengeschichte kommen zur systematischen Vorgehensweise ebenfalls historischen Methoden hinzu, den Stoff werden wir hier oft chronologisch anordnen.

In Asien denken Theologen aber vielfach anders. Von großer Bedeutung für sie ist die für

<sup>10</sup> *Alle Welt soll sein Wort hören: Lausanner Kongress für Weltevangelisation*. Band 1 und 2 (Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1974); die „Lausanner Verpflichtung“ ist abgedruckt in Band 1, 9-18.

<sup>11</sup> Vgl. David B. Barrett, „Missiometrics 2006: Goals, Resources, doctrines of the 350 Christian World Communions,” *International Bulletin of Missionary Research*. Vol 30, No. 1 (Januar 2006): 27-30, 28.

uns oft befremdliche, weil scheinbar ungeordnete, assoziative Denkweise. Wenn diese dann auch noch viele narrative Elemente enthält, also Beispielgeschichten erzählt werden,<sup>12</sup> dann mag uns dies wenig an akademische Arbeit erinnern. Und hier sind wir plötzlich schon mitten drin in dem Versuch einer Teil-Antwort: Was hat sich geändert: Wir sind dabei, zu bemerken, dass wir von Theologen aus Asien, Afrika und Lateinamerika etwas lernen können.

Ist nicht gerade eine solche komplexe Frage wie die hier behandelte ein Beispiel dafür? Natürlich können wir den Versuch einer Antwort sehr systematisch angehen: Die verschiedenen theologischen Richtungen, die verschiedenen Sachthemen, die verschiedenen Regionen und Länder systematisch durchgehen. Mit dieser Vorgehensweise übersehen wir nichts, vor allem ist alles wohlgeordnet. Aber entspricht das der Wirklichkeit? Werden wir mit dieser so übersichtlichen Anordnung denn der Wirklichkeit gerecht? Und erreichen wir beim Adressaten die Aufmerksamkeit und das Interesse, die wir erwarten? Kann man nicht vielmehr auch so vorgehen: Auf der einen Seite ist da die Recherche, die Kenntnis des Gegenstandes, sind viele Punkte und Stichworte. Dann aber wird der Stoff assoziativ entfaltet, es werden Beispielgeschichten erzählt, und am Schluss wird mit Hilfe der Stichwortliste überprüft, ob auch alles vorgekommen ist, was wir erwähnen wollten. Wir lernen von asiatischen Theologen – und wir staunen vielleicht, wenn wir bemerken, dass diese Denkweise vielen biblischen Texten viel näher ist als die westliche systematische Denkweise. Und wir halten einen Moment inne und machen uns bewusst: Ja, die Bibel stammt aus Asien.

Wenn man in Asien theologisch gearbeitet hat, verändert dies den Umgang mit Theologie.

### **Über die Grundlagen theologischen Arbeitens in Asien**

Nun zurück zum Versuch einer Antwort.

<sup>12</sup> M. Thomas Thangaraj, „Narrative Theologies,” in: Fabella, Virginia und R. S. Sugirtharajah (Hg.), *Dictionary of Third World Theologies* (New York: Maryknoll, 2000), 153; Edmond Tang, „East Asia,” in: Parratt, John (Hg.), *An Introduction to Third World Theologies* (Cambridge: Cambridge University Press), 2004, 74-104, 97-99.

Zunächst eine These: Nach vielen Jahrhunderten eher marginaler Bedeutung ist Asien wieder zu einem Hauptschauplatz des Lebens der Kirche geworden, asiatische Kirchengeschichte und theologisches Arbeiten in Asien stehen damit nicht mehr am Rand, sie rücken ins Zentrum der weltweiten Christenheit. Dem entspricht durchaus ein neues Selbstbewusstsein, wie es etwa die südkoreanische, die indische, die chinesische Christenheit zeigen.

Zunächst einige grundsätzliche Überlegungen im Blick auf die Systematische Theologie.

Eine der methodischen Grundfragen, die asiatische Theologen stellen, ist diejenigen nach der Stellung der griechischen Philosophie für die Entfaltung der christlichen Theologie. Ist die griechische Philosophie das eine notwendige, unverzichtbare Instrument für die Entfaltung christlicher Theologie (gewesen), oder ist die Verbindung, die christliche Theologie mit der griechischen Philosophie eingegangen ist, *eine* von vielen möglichen, und zwar eine kontextualisierungsbedingte Inkulturation biblischer Theologie in den westlichen Kontext?<sup>13</sup> Dann könnte christliche Theologie sich in einem Inkulturationsprozess in Asien ja durchaus auch z.B. durch eine Verbindung mit indischer oder chinesischer Philosophie eine neue, asiatische Gestalt geben – und die Bindung an die griechische Philosophie hinter sich lassen.<sup>14</sup>

Wie groß die Herausforderung dieses Ansatzes ist, zeigt sich darin, dass viele Theologen bei dieser Option nicht stehen bleiben. Sie sehen nicht nur die Möglichkeit, im Blick auf die theologischen Grundlagen die griechische Philosophie durch indische oder chinesische Philosophie zu ersetzen. Sie stellen z. B. auch die Frage, ob nicht in asiatischen theologischen Ansätzen die Schriften indischer oder chinesischer Religionen an die Stelle des Alten Testaments

treten könnten.<sup>15</sup> Hier spätestens wird aus einem kontextuellen Ansatz ein synkretistischer.

Mit Blick auf indische, aber auch chinesische Theologien bleibt zu fragen, ob John Parratt recht hat mit der Feststellung: „Whereas the Western tradition has generally proceeded ... by marrying theology to philosophy, Third World theologians have preferred a marriage with the social sciences.“<sup>16</sup>

## Themen asiatischer ökumenischer Theologien

Asiatische Theologie – was hat sich geändert? Asien ist wieder zu einem Hauptschauplatz theologischer Arbeit geworden. Das schlägt sich auch darin nieder, dass wir im Blick auf Asien inzwischen längst von länderspezifischen Theologien reden können. So gibt es chinesische Theologien oder indische Theologien, aber auch japanische, koreanische, indonesische Theologien.<sup>17</sup> Diese Diversifizierung korrespondiert mit der Forderung nach lokalen Theologien.<sup>18</sup> Es bilden sich in Asien lokale Schulen und theologische Traditionen heraus, so ist z. B. von „indischen Christologien“<sup>19</sup> oder „chinesischer Christologie“<sup>20</sup> die Rede. Auch das zeigt die

<sup>15</sup> Vgl. z. B. Gnana Robinson, „Christus, der offene Weg und der Mitkämpfer: Ein Überblick über die indischen Christologien,“ in: Hermann Dembowski und Wolfgang Greive (Hg.), *Der andere Christus: Christologie in Zeugnissen aus aller Welt* (Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission, 1991), 100-115; M. M. Thomas, „Indische Theologie,“ *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*, 152-164.

<sup>16</sup> John Parratt, „Introduction,“ in: Parratt, John (Hg.), *An Introduction to Third World Theologies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 1-15, 8.

<sup>17</sup> Vgl. die entsprechenden Länder-Artikel in Virginia Fabella und R. S. Sugirtharajah (Hg.), *Dictionary of Third World Theologies* (New York: Maryknoll, 2000).

<sup>18</sup> Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies* (New York: Maryknoll, 1985).

<sup>19</sup> Georg Evers, „Jesus Christus in chinesischer Spiritualität und Theologie im Vergleich mit asiatischen christologischen Entwürfen,“ *Verbum SVD* 44:4 (2003): 381-406, 390-392; Robinson, Gnana, „Christus, der offene Weg und der Mitkämpfer – Indische Christologien,“ in: Hermann Dembowski und Wolfgang Greive (Hg.), *Der andere Christus: Christologie in Zeugnissen aus aller Welt* (Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission, 1991), 100-115.

<sup>20</sup> Winfried Glüer, „Ansätze chinesischer Christologie aus evangelischer Sicht,“ in: Hermann Dembowski und Wolfgang Greive (Hg.), *Der andere Christus: Christologie in Zeugnissen aus aller Welt* (Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission, 1991), 149-162.

<sup>13</sup> Vgl. Rolf Hille, Editorial, *Evangelikale Theologie Mitteilungen* 10/2 (November 2004): 3; vgl. auch Hwa Yung, „Strategic Issues in Missions – an Asian Perspective,“ *EMQ* Vol. 40, No. 1 (Januar 2004): 26-34, 31.

<sup>14</sup> Vgl. Monica J. Melancthon, „Christologies, Asian,“ in: Fabella, Virginia und R. S. Sugirtharajah (Hg.), *Dictionary of Third World Theologies* (New York: Maryknoll, 2000), 47-50; John Parratt, „Introduction,“ in ders. (Hg.), *An Introduction to Third World Theologies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 1-15, 10; vgl. auch Georg Evers, „Aloysius Pieris SJ: Theologie aus Sri Lanka,“ *KM* (5/2000): 28-30.

neue Bedeutung und Größe der asiatischen Christenheit an und auch die Fachkompetenz asiatischer Theologinnen und Theologen.

Was können wir von der Entwicklung asiatischer Theologien in den vergangenen zehn, fünfzehn Jahren wahrnehmen?

Die im Kontext des Ökumenischen Rates der Kirchen angesiedelte Theologie ist in gewissem Sinn „an ihrem Ziel angekommen“ – nicht dass sie sich nicht weiterentwickeln könnte oder würde. Aber das, worauf etwa M. M. Thomas abzielte,<sup>21</sup> ist weitgehend zum Allgemeingut ökumenischer Theologie in Asien geworden. Gerade im Bereich der Missionstheologie wird dies deutlich.

– Zwischenbemerkung zum westlichen Einfluss auf die asiatische Theologie: Hier kann man natürlich die Frage stellen, ob diese einheimischen theologischen Ansätze Asiens nicht doch in Wirklichkeit nach wie vor Applikationen westlicher theologischer Ansätze sind, um hier nur die Namen Rahner, Küng und Moltmann zu nennen. –

Zum einen wird im ökumenischen Kontext Mission ganz im Sinne des interreligiösen Dialogs verstanden. Entsprechend des ökumenischen Ansatzes von der latenten Gegenwart Jesu Christi in anderen Religionen und vom Wirken des Heiligen Geistes in den anderen Religionen ist das Ziel von Mission nicht mehr, Nichtchristen für den Glauben an Jesus Christus und zum Übertritt in eine christliche Kirche zu bewe-

<sup>21</sup> Madathilparampil Mammen Thomas, „The Struggle for Human Dignity as a Preparation for the Gospel,“ in: Douglas J. Elwood (Hg.), *What Asian Christians Are Thinking*, 2. Aufl. (Quezon City: New Day Publishers, 1978); deutsche Übersetzung: „Der Kampf um die Menschenwürde als Vorbereitung auf das Evangelium,“ in: *Wie Christen in Asien denken* (Frankfurt a. M.: Lembeck, 1979), 171-179; vgl. auch W. Müller-Römhild, „Thomas, M. M.,“ *Ökumene-Lexikon*, 1169-1170; Volker Küster, *Die vielen Gesichter Jesu Christi: Christologie interkulturell* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999), 92-97; Gnana Robinson, „Christus, der offene Weg und der Mitkämpfer – Indische Christologien,“ in: Hermann Dembowski und Wolfgang Greive (Hg.), *Der andere Christus: Christologie in Zeugnissen aus aller Welt* (Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission, 1991), 100-115, 113; Winfried Glüer, „Ansätze chinesischer Christologie aus evangelischer Sicht,“ in: Hermann Dembowski und Wolfgang Greive (Hg.), *Der andere Christus: Christologie in Zeugnissen aus aller Welt* (Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission, 1991), 149-162.

gen.<sup>22</sup> Die Vertreter von Kirche und Theologie wollen vielmehr im Dialog von der Spiritualität der Nichtchristen lernen, wie natürlich umgekehrt die Erwartung ist, dass nichtchristliche Dialogpartner von den christlichen Teilnehmern lernen. Ziel der Theologie des interreligiösen Dialogs ist aber ausdrücklich nicht mehr, einzelne Menschen für den christlichen Glauben zu gewinnen oder die Kirche auszubreiten. Das Ziel ist vielmehr, einen wesentlichen Beitrag zur Kultur der Religionen im Kontext Asiens zu geben. Der Dialog stellt sich damit als *die* gültige Interpretation von Kontextualisierung im Rahmen ökumenischer Theologie dar.

An Grenzen stößt selbst die Theologie des Dialoges – trotz ihres Missionskonzeptes, das andere nicht mehr überzeugen will – im Blick auf die wachsende Konfrontation mit fundamentalistischen religiösen Strömungen auf dem indischen Subkontinent, in Südost- und Westasien.<sup>23</sup> In diesem Zusammenhang wird den Christen in verschiedenen Ländern ihr Status als Minderheit mit eingeschränktem politischen Einfluss schmerzlich bewusst.

Auch die Bemühungen um asiatische Christologien können in den Zusammenhang der Theologie des Dialogs eingeordnet werden. Ebenso finden auch Ansätze zu „asiatischer Exegese“ hier ihren Platz.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Hyondok Choe und Annette Meuthrath, „Mit den Anderen leben: Plädoyer asiatischer TheologInnen für ein neues Miteinander,“ *KM* (2/2002): 21-24, 21; vgl. auch Jonathan Yun-Ka Tan, „A New Way of Being Church in Asia: The Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC) at the Service of Life in Pluralistic Asia,“ *Missiology: An International Review* Vol. XXXIII No. 1 (Januar 2005): 72-94.

<sup>23</sup> Vgl. z. B. Andreas Nehring, „Reinheit und Bekehrung: Hindu-Nationalismus, Säkularer Staat und die Anti-Bekehrungsgesetze in Indien,“ *ZMR* 88. Jg. Heft 3/4 (2004): 232-249; vgl. z. B. John Prior, „Gibt es keine Hoffnung mehr? Hintergründe zur anwachsenden Gewalt in Indonesien,“ *KM* (2/2001), 13-17; s. auch Hwa Yung, „Strategic Issues in Missions – an Asian Perspective,“ *EMQ* Vol. 40, No. 1 (Januar 2004): 26-34, 28-29.

<sup>24</sup> Vgl. R. S. Sugirtharajah, *Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism: Contesting the Interpretations* (New York: Maryknoll, 1998); vgl. auch Kwok Pui-lan, „Bible: Third World Women,“ in: Fabella, Virginia und R. S. Sugirtharajah (Hg.), *Dictionary of Third World Theologies* (New York: Maryknoll, 2000), 27-29; vgl. auch Maria Ko Ha fong, „Das Wort Gottes gibt Leben und nährt sich vom Leben: Über Zugangswege zur Bibel im chinesischen Kontext,“ *KM* (2/2003): 24-27.

Das zweite wesentliche Kennzeichen asiatischer Theologie im Kontext der ökumenischen Bewegung ist die Weiterführung des Paradigmenwechsels hin zum Verständnis von Mission als sozialem und politischen Engagement.

Längst haben sich spezifisch asiatische Ausformungen der Theologie der Befreiung etabliert, so z.B. die Dalit-Theologie in Indien,<sup>25</sup> die Minjung-Theologie in Süd-Korea<sup>26</sup> und die philippinische Ausformung der Theologie der Befreiung.<sup>27</sup> Neben die weit verbreitete Aufarbeitung des Kolonialismus<sup>28</sup> als vergangenheitsbezogene theologische Arbeit – hier hätten wir z. B. einen Themenbereich aus dem Fachgebiet Kirchen- und Theologiegeschichte – treten zukunftsorientierte Themen. In diesem Zusammenhang ist wohl auch die Jianshe Theologie (Theologische Rekonstruktion) in China einzuordnen.<sup>29</sup> Auch

<sup>25</sup> Z. B. Dhyanchand Carr, „Die indische Dalit-Theologie als Beispiel kontextueller Theologien in Asien,“ *Jahrbuch Mission 1998*, 47-63; Sathianathan Clarke, „Dalit Theology,“ in: Fabella, Virginia und R. S. Sugirtharajah (Hg.), *Dictionary of Third World Theologies* (New York: Maryknoll, 2000), 64-65.

<sup>26</sup> Z. B. Yong-Bock Kim u. a., „Minjung Theology,“ in: Sunquist, Scott W. (Hg.), *A Dictionary of Asian Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 552-555; David Kwang-sun Suh, „Minjung Theology,“ in: Fabella, Virginia und R. S. Sugirtharajah (Hg.), *Dictionary of Third World Theologies* (New York: Maryknoll, 2000), 143; Jürgen Moltmann (Hg.) *Minjung: Theologie des Volkes Gottes in Südkorea* (Neukirchen-Vluyn: 1984); Andreas Hoffmann-Richter, *Ahn Byung-Mu als Minjung-Theologe* (Gütersloh: 1990); Wolfgang Kröger, *Die Befreiung des Minjung: Das Profil einer protestantischen Befreiungstheologie für Asien in ökumenischer Perspektive*, Ökumenische Existenz heute Bd. 10 (München: Kaiser, 1992); Chung-Jin Park, *Minjung und Mission: Eine Untersuchung über die Minjungtheologie in Korea aus der Perspektive der Mission*, Perspektiven der Weltmission: Wissenschaftliche Beiträge Bd. 16 (Amersbek bei Hamburg: Verlag an der Lottbek, 1992).

<sup>27</sup> So die „Filipino theology of struggle“, s. R. S. Sugirtharajah, „Liberation Theologies, Asian,“ in: Fabella, Virginia und R. S. Sugirtharajah (Hg.), *Dictionary of Third World Theologies* (New York: Maryknoll, 2000), 129-131, 130; Eleazar S. Fernandez, „Theology of Struggle,“ in: Fabella, Virginia und R. S. Sugirtharajah (Hg.), *Dictionary of Third World Theologies* (New York: Maryknoll, 2000), 201-202.

<sup>28</sup> Z. B. R. S. Sugirtharajah, *Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism: Contesting the Interpretations* (New York: Maryknoll, 1998); Mrinalini Sebastian, „Mission without History? Some Ideas for Decolonizing Mission,“ *International Review of Mission* Vol. 93 No. 368 (Januar 2004): 75-96.

<sup>29</sup> Tobias Brandner, „Jianshe Theology: Reflections about the Process of Theological Reconstruction in China,“ *International Review of Mission* Vol. 93 No. 369 (April 2004):

die Ekklesiologie ist in das Blickfeld asiatischer Theologen gerückt.<sup>30</sup>

Im Blick auf den bedeutenden wirtschaftlichen Aufschwung vieler Länder Asiens ist die zunehmende Beschäftigung mit den schon zu spürenden und mit den zu erwartenden Folgen der Globalisierung zu sehen,<sup>31</sup> nicht nur im Blick auf die Verantwortung der reichen Industriestaaten etwa für einen Schuldenerlass,<sup>32</sup> sondern auch hinsichtlich des Gegensatzes von Arm und Reich in den einzelnen Ländern – theologisches Stichwort ist hier „die Option für die Armen,“<sup>33</sup> hinsichtlich der ökologischen Folgen<sup>34</sup> und auch im Blick auf die Folgen von Migrationsbewegungen und demographischer Entwicklung, wie etwa einerseits die Beschäftigung mit den einschneidenden Folgen der Arbeitsmigration aus den Philippinen zeigt,<sup>35</sup> und andererseits die Beschäftigung mit den Folgen der zu erwartenden Überalterung der Bevölkerung ostasiatischer Länder, Japans, Südkoreas und Chinas.<sup>36</sup>

199-209; ders., „Jianshe Theologie: Überlegungen zum Prozess der Theologischen Rekonstruktion in China,“ *ZMiss* (4/2005): 303-313.

<sup>30</sup> Prakash, Surya, „Kirche, das Wesensmerkmal der Mission: Eine indische Perspektive.“ *ZMiss* (3/2002): 276-287.

<sup>31</sup> E. G. Singgih, „Globalization and Contextualization: Towards a New Awareness of one's own Reality,“ *Exchange* Vol 29:4 (Oktober 2000): 361-372.

<sup>32</sup> Vgl. Virginia Fabella, „Third World Debt,“ in: Fabella, Virginia und R. S. Sugirtharajah (Hg.), *Dictionary of Third World Theologies* (New York: Maryknoll, 2000), 203-204.

<sup>33</sup> Ronaldo Munoz, „Option for the Poor,“ in: Fabella, Virginia und R. S. Sugirtharajah (Hg.), *Dictionary of World Theologies* (New York: Maryknoll, 2000), 154-156; vgl. auch den Ansatz von Aloysius Pieris „God's Reign for God's Poor“ (1999), in dem er zwischen der aufgezwungenen und der freiwilligen Armut in der Nachfolge Christi unterscheidet. R. S. Sugirtharajah, „Poverty,“ in: Fabella, Virginia und R. S. Sugirtharajah (Hg.), *Dictionary of Third World Theologies* (New York: Maryknoll, 2000), 170-171.

<sup>34</sup> Vgl. Leonardo Boff, „Ecology,“ in: in: Fabella, Virginia und R. S. Sugirtharajah (Hg.), *Dictionary of Third World Theologies* (New York: Maryknoll, 2000), 80-82; Geroy Breshears, „Ecology, Ecological Movement,“ in: in: Moreau, A. Scott (Hg.), *Evangelical Dictionary of World Missions* (Grand Rapids: Baker Books, 2000), 296-297.

<sup>35</sup> Pailo Prigol, „Migration ist das Recht eines jeden Menschen: Der Kampf der philippinischen Kirche für Migranten,“ *KM* (2/2004): 20-24; vgl. auch Jehu J. Henciles, „Migration and Mission: Some Implications for the Twenty-first-Century Church,“ *International Bulletin of Missionary Research*. Vol 27, No. 4 (Oktober 2003): 146-153.

<sup>36</sup> Vgl. Bernhard Gückel, *Geburtenentwicklung in Asien. Zusammenfassung von Makoto Atoh u. a. The Second Demographic Transition in Asia? A Comparative Analysis of*

Ein weiteres wichtiges Thema asiatischer Theologie ist die feministische Theologie geworden, ist die Stellung der Frau in verschiedenen asiatischen Kulturkreisen doch weiterhin deutlich benachteiligt,<sup>37</sup> z. B. steigt in Indien und China der Anteil der männlichen Bevölkerung weit über das zu erwartende natürliche Maß an.

Einen ganz ähnlichen Weg wie die ökumenische Theologie im Protestantismus scheint auch die römisch-katholische Theologie in Asien zu gehen. Die Beschlüsse und Dokumente der asiatischen Bischofskonferenz zeigen ein entsprechendes Verständnis des interreligiösen Dialogs und der sozialen und politischen Verantwortung.<sup>38</sup>

Einen deutlich anderen Akzent setzte demgegenüber Papst Johannes Paul II. bei seinem Indienbesuch im Jahr 1999, bei dem er die asiatischen Ortskirchen zum missionarischen Zeugnis aufforderte. Diesen Aufruf an die katholische Kirche Asiens zur Mission hat Papst Johannes Paul II. in dem apostolischen Schreiben „*Ecclesia in Asia*“ deutlich formuliert.<sup>39</sup>

---

the Low Fertility Situation in East and South-East Asian Countries. *The Japanese Journal of Population* Vol. 2, No. 1 (März 2004). *BiB-Mitteilungen* (01/2005): 7-9.

<sup>37</sup> Aquino, María Pilar. „Feminist Theologies in the Third World.“ In: Fabella, Virginia und R. S. Sugirtharajah (Hg.), *Dictionary of Third World Theologies* (New York: Maryknoll, 2000), 88-89. Kwok Pui-lan, „Bible: Third World Women,“ in: Fabella, Virginia und R. S. Sugirtharajah (Hg.), *Dictionary of Third World Theologies* (New York: Maryknoll, 2000), 27-29; dies., „Third World Women’s Theologies, Asian,“ in: Fabella, Virginia und R. S. Sugirtharajah (Hg.), *Dictionary of Third World Theologies* (New York: Maryknoll, 2000), 223-224; dies., „Feminism, Christian,“ in: Sunquist, Scott W. (Hg.), *A Dictionary of Asian Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans), 2001, 285-287.

<sup>38</sup> Tan, Yonathan Yun-Ka. „A New Way of Being Church in Asia: The Federation of Asian Bishops’ Conferences (FABC) at the Service of Life in Pluralistic Asia,“ *Missiology: An International Review* Vol. XXXIII No. 1 (Januar 2005): 72-94.

<sup>39</sup> Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *ECCLESIA IN ASIA* von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, Priester, Diakone, Ordensleute und alle gläubigen Laien über Jesus Christus, den Erlöser, und seine Sendung der Liebe und des Dienstes in Asien: „damit sie das Leben haben und es in Fülle haben“ (Joh 10,10) vom 9. November 1999, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 146 (Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), 1999; Johannes Paul II., Ansprache von Johannes Paul II. bei der Unterzeichnung und Veröffentlichung des nachsynodalen Schreibens ‚*Ecclesia in Asia*‘ am 6. November 1999. [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/travels/documents...](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/travels/documents...), Eingewählt am 31. 1. 2006; Johannes Paul II.,

## Asiatische evangelikale Theologie im Aufbruch

Im protestantischen Kontext fällt die deutliche Zweiteilung der theologischen Landschaft Asiens auf. Die Zeugnisse theologischen Arbeitens von ökumenischer und evangelikaler Seite zeigen zwar Berührungspunkte, hinsichtlich der wesentlichen Akzente scheinen sie aber aus zwei verschiedenen Welten zu kommen.

Die theologische Arbeit und das praktische Engagement der evangelikalen Bewegung lassen dabei ihrerseits seit dem epochemachenden Kongress für Evangelisation in Lausanne im Jahr 1974 zwei Hauptausrichtungen erkennen.

Unter Berufung auf Artikel 5 der Lausanner Verpflichtung hat ein Zweig der Lausanner Bewegung die Verantwortung nicht nur der Kirchen, sondern auch der Mission für das soziale und politische Engagement herausgearbeitet. Ein Meilenstein hierbei waren die Erklärungen von Iguassu aus dem Jahr 1999,<sup>40</sup> auch die mehr vermittelnde Initiative „Micah-Challenge“ kann man in diesem Zusammenhang nennen.<sup>41</sup>

Diese Ausrichtung schlägt sich nieder in dem Interesse vieler evangelikaler asiatischer Theologen an sozialen und politischen Fragen, an den Folgen der Globalisierung, an Fragen des Umweltschutzes und der Bekämpfung der Armut.<sup>42</sup>

Bei aller Wesensverwandtschaft mit dem ökumenischen Ansatz bleibt bei diesen Theologen aber in Übereinstimmung mit der Lausanner Verpflichtung das Bekenntnis zur Einzigartigkeit Jesu Christi und auch zum Vorrang, oder zumindest zur wesentlichen Bedeutung von Mission und Evangelisation im klassischen Sinne, auch für ihr soziales und politisches Engagement bestimmend.

---

Predigt von Johannes Paul II. beim Pastoralbesuch in Indien Neu Delhi, Sonntag, 7. November 1999.

[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/homilies/1999](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1999), Eingewählt am 31. 1. 2006.

<sup>40</sup> Iguassu Erklärungen 1999,

[http://www.worlevangelicalalliance.com/commissions/iguassu\\_aff\\_germ.htm](http://www.worlevangelicalalliance.com/commissions/iguassu_aff_germ.htm), eingewählt am 22. 11. 2005.

<sup>41</sup> Vgl. Micah Challenge,

<http://www.micahchallenge.org/Switzerland/292.asp>, eingewählt am 22. 11. 2005.

<sup>42</sup> Vgl. Hwa Yung, „Dem Wirken des Heiligen Geistes auf der Spur,“ *Jahrbuch Mission* 1998, 34-46, 44-45; Edward Rommen, „Political Theologies,“ in: Moreau, A. Scott (Hg.), *Evangelical Dictionary of World Missions* (Grand Rapids: Baker Books, 2000), 763-764.

Die andere Ausrichtung der evangelikalen Bewegung, die unter Berufung auf Artikel 4 der Lausanner Verpflichtung den Auftrag zur Mission im Sinne von Verkündigung des Evangeliums herausstellt, diesem den Vorrang gibt, und hierbei wiederum die vom Evangelium Unerreichten besonders in den Blick nimmt, findet ihre deutliche Entsprechung in der Ausgestaltung asiatischer Theologie, die wir im evangelikalen Zusammenhang einordnen können.

– Hier kann man, ganz entsprechend wie im Blick auf die asiatischen Theologien im ökumenischen Kontext, fragen, ob nicht diese Ansätze ebenfalls noch sehr stark von westlicher Theologie bestimmt sind. –

Im evangelikalen Kontext ist z. B. ein wachsendes Interesse an der eigenen Kirchengeschichte zu erkennen, mit dem besonderen Blick auf die Entstehung der eigenen Kirche durch Mission und Evangelisation. Dies betrifft das Fachgebiet Kirchengeschichte.<sup>43</sup>

Rainer Scheunemann hat in seiner Dissertation über *Mission und Evangelisation aus der Sicht indonesischer protestantischer Theologen* herausgearbeitet, wie vielfältig und differenziert Theologie der Mission und Evangelisation z. B. von indonesischen Theologen inzwischen bearbeitet wurden.<sup>44</sup> Dabei wird außerhalb Indonesiens indonesische Theologie bisher kaum wahrgenommen.

Längst ist im Blick auf das missionarische Zeugnis Kontextualisierung ein „Dauerthema“ asiatischer evangelikaler Theologen, übrigens ein Thema, das nach kulturellem und religiösem Umfeld auf jeweils sehr spezifische Weise behandelt werden muss.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Beobachtung des Vf.s bei der Betreuung von kirchengeschichtlichen Abschlussarbeiten an der Theologischen Hochschule „Indonesisches Bibelinstitut“ in Batu/Ostjava in den Jahren 1988-1993.

<sup>44</sup> Rainer Scheunemann, *Mission und Evangelisation aus der Sicht indonesischer protestantischer Theologen*, Edition AfeM/Mission Academics 8 (Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 1999).

<sup>45</sup> Vgl. Dean Gilliland, „Contextualization,“ in: Moreau, A. Scott (Hg.), *Evangelical Dictionary of World Missions* (Grand Rapids: Baker Books, 2000), 225-227; Beiträge von Michael Nazir, Wayan Mastra und David Lim in: Vinay Samuel und Chris Sugden (Hg.), *Der ganze Christus für eine geteilte Welt: Evangelikale Christologie in der Zwei-Drittel-Welt* (Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission, 1987), 161-245.

Dort wo Mission, Evangelisation und Gemeindegewachstum eine große Dynamik entfaltet haben, regt dies auch zu theologischem Arbeiten an. Hier ist der Erfolg des DAWN-Programmes auf den Philippinen zu nennen.<sup>46</sup> Natürlich ist das Gemeindegewachstum in Süd-Korea ein wichtiges und vielfältiges Thema theologischer Arbeit, im Blick auf Voraussetzungen, Prinzipien, Ursachen für Erfolg, aber auch im Blick auf Gefahren. Dabei richtet sich die ökumenische Wahrnehmung eher auf die seit den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts zu verzeichnende Stagnation,<sup>47</sup> die evangelikale Wahrnehmung eher auf die geistliche Frucht des Aufbruchs des koreanischen Protestantismus.<sup>48</sup> Inzwischen ist auch die wachsende Missionsbewegung aus Süd-Korea ein Gegenstand theologischer Arbeit.<sup>49</sup> Im Blick auf diese mit über 10.000 Missionarinnen und Missionaren zweitgrößte evangelische Missionsbewegung werden ebenso missionskonzeptionelle Fragen behandelt, wie auch Fragen der Kontextualisierung – für Missionarinnen und Missionare, die aus einem der ethnisch und kulturell homogensten Länder der Welt stammen, eine entscheidende Fragestellung für einen fruchtbaren Dienst in anderen Ländern und Kulturen.

Zunehmend Beachtung findet die große indische Missionsbewegung, die gerade in und von Nordost-Indien aus eine große Dynamik entfaltet.<sup>50</sup>

Die Missionstheologie selbst wird zu einem zentralen Thema evangelikalen theologischen

<sup>46</sup> Vgl. Patrick Johnstone, *Operation World*, 6. Aufl. (Carlisle: Paternoster, 2001), 521.

<sup>47</sup> Z. B. Young-gi Hong, „Revisiting Church Growth in Korean Protestantism: A Theological Reflection,“ *International Review of Mission* Vol. LXXXIX No. 353 (April 2000): 190-202.

<sup>48</sup> Z. B. Peter P. J. Beyerhaus, „Koreanische Impressionen eines deutschen Gastprofessors,“ *evangelikale missiologie* 21:2 (2005): 68-71.

<sup>49</sup> Timothy Kiho Park, „A Survey of the Korean Missionary Movement,“ *JAM* 4:1 (2002): 111-119.

<sup>50</sup> Lalsangkima Pachuau, „Church-Mission Dynamics in Northeast India,“ *International Bulletin of Missionary Research* Vol. 27, No. 4 (Oktober 2003): 54-161; Frederic S. Downs, „India, Churches of North East,“ in: Sunquist, Scott W. (Hg.), *A Dictionary of Asian Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 363-365.

Arbeitens in Asien mit Auswirkungen auf die weltweite Missionsbewegung.<sup>51</sup>

Die große Dynamik des Gemeindegewachstums in China ist Gegenstand theologischer Überlegungen, wie auch die mit diesem Wachstum verbundenen Gefahren.<sup>52</sup> Gerade in China besteht ja weiterhin ein großer Bedarf an theologischer Arbeit und theologischer Ausbildung.<sup>53</sup> Bemerkenswert ist die in China wachsende Schau für den weltmissionarischen Auftrag, die sich etwa in dem Programm „Back to Jerusalem“ niederschlägt.<sup>54</sup>

Nicht nur in China, auch in vielen anderen Ländern Asiens kann die theologische Arbeit, aber auch die theologische Ausbildung nicht oder nur unzureichend mit dem starken Wachstum schritthalten. Gerade die theologische Ausbildung betreffend, haben die Evangelikalen in Asien etwa im Vergleich zur ökumenischen Bewegung einen großen Nachholbedarf. Dies wird zunehmend wahrgenommen, etwa durch die Arbeit der Asia Theological Association (ATA).<sup>55</sup> Der Ausbau der theologischen Ausbildung dürfte ein Schlüssel für die weitere Entwicklung auch des theologischen Arbeitens im evangelikalen Kontext sein. Nach wie vor ist der Einfluss westlicher theologischer Entwürfe und

auch Kurrikula groß,<sup>56</sup> was allein schon durch den Mangel an einheimischer theologischer Literatur deutlich wird und durch das Übergewicht, das westliche, besonders angelsächsische theologische Literatur nach wie vor hat.

Allerdings hat die im Westen wahrgenommene Zahl theologischer Arbeiten aus Asien in den vergangenen zehn Jahren deutlich zugenommen.<sup>57</sup> Der Vorsprung der akademischen theologischen Arbeit im ökumenischen Kontext schlägt sich auch hier nieder. Aber es sind vermehrt auch evangelikale Stimmen wahrzunehmen.

Zu wünschen wäre, dass nicht nur über die grundlegenden, sondern auch über spezielle Themen vermehrt im asiatischen Kontext von asiatischen Theologen gearbeitet würde, z. B. über Bibelübersetzungsarbeit,<sup>58</sup> die Bedeutung christlicher Kunst für die Kontextualisierung<sup>59</sup> oder die Arbeit mit Massenmedien im allgemeinen oder über Radio- und Fernseharbeit<sup>60</sup> im Besonderen.

Ein Desiderat ist auch eine klare Verhältnisbestimmung zu charismatischen und pfingsttheologischen Ansätzen, wobei von asiatischem Blickwinkel die Zurückhaltung westlicher Theologen, ökumenischer wie evangelikaler, eher als eine Folge der Säkularisierung des Westens er-

<sup>51</sup> Vgl. Wilbert R. Shenk, „Recasting Theology of Mission: Impulses from the Non-Western World,“ *International Bulletin of Missionary Research* (Juli 2001): 98-107.

<sup>52</sup> Vgl. Samuel Chiang, „The China Challenge: New Lenses for a New Millennium,“ *EMQ* (April 2000): 160-166; Werner Bürklin, „Bridging the Gulf between Christians in China,“ *EMQ* (April 2000): 178-182.

<sup>53</sup> Vgl. Monika Gänßbauer (Hg.), *Christsein in China* (Hamburg: EMW, 2000); dies. (Hg.), *Christentum chinesisch in Theorie und Praxis* (Hamburg: EMW, 2003); Edmond Tang, „Chinese Theologies,“ in: Fabella, Virginia und R. S. Sugirtharajah (Hg.), *Dictionary of Third World Theologies* (New York: Maryknoll, 2000), 38-39; ders., „East Asia,“ in: Parratt, John (Hg.), *An Introduction to Third World Theologies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 74-104.

<sup>54</sup> David Aikman, *The Beijing Factor: How Christianity Is Transforming China and Changing the Global Balance of Power* (Mayfield House: Monarch Books, 2005), 193-205.

<sup>55</sup> Wie schon 1982 in der „Declaration of the sixth Asia Theological Association theological Consultation,“ in: Ro, Bong Rin und Ruth Eshenaur (Hg.), *The Bible and Theology in Asian Contexts: An Evangelical Perspective on Asian Theology* (Taichung: Asia Theological Association, 1984), 10. Die ATA besteht seit 1970. Asia Theological Association, About ATA, <http://www.ataasia.com/about/aboutus.html>, eingewählt am 20. 2. 2006.

<sup>56</sup> Vgl. Beth Grant, „Theological Education in the Twenty-first Century: Re-evaluating Some Basic Assumptions,“ *EMQ* (April 2004): 184-189.

<sup>57</sup> So hat in den vergangenen zehn Jahren die Zahl der zum Thema „Theologien der Dritten Welt“ in deutscher und englischer Sprache veröffentlichten Bücher deutlich zugenommen. Entsprechend ist die Zunahme der in der Rubrik „Theologien der Dritten Welt“ in der Bibliothek der Akademie für Weltmission in Korntal eingestellten Bände weit überproportional im Vergleich zur Zunahme des Umfangs anderer Rubriken.

<sup>58</sup> Vgl. Graham Ogden u. a., „Bible Translation,“ in: Sunquist, Scott W (Hg.), *A Dictionary of Asian Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 79-88.

<sup>59</sup> Vgl. Solomon P. Raj, „Christian Song Tradition in India with Special Reference to Telugu,“ *Exchange* Vol 29:4 (Oktober 2000): 353-360.

<sup>60</sup> Viggo Sogaard und Lee DeYoung, „Radio Mission Work,“ in: Moreau, A. Scott (Hg.), *Evangelical Dictionary of World Missions* (Grand Rapids: Baker Books, 2000), 807-808; David Suh u. a., „Christian Broadcasting System (CBS), Korea,“ in: Sunquist, Scott W. (Hg.), *A Dictionary of Asian Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 162.

scheint, denn als ein Ergebnis exegetischer und theologischer Arbeit.<sup>61</sup>

## **Theologisches Arbeiten in Asien – eine Chance für die weltweite Christenheit**

Die Rahmenbedingungen für theologisches Arbeiten stellen sich in einem so großen Kontinent wie Asien naturgemäß sehr unterschiedlich dar. Das starke Wachstum der asiatischen Christenheit besonders im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts bedeutet einerseits eine besondere Herausforderung, andererseits aber auch eine gewachsene Basis für theologisches Arbeiten.

Länder, in denen in den vergangenen Jahrzehnten die Freiheit für die Kirchen größer geworden ist, wie Süd-Korea, die Philippinen, China, die Mongolei, stehen solchen gegenüber, in denen die Situation schwieriger geworden ist, wie in Ländern West-, Süd- und Südostasiens.<sup>62</sup>

Vom Blickwinkel der Weltmission aus gesehen, stellt Asien weiterhin die größte Herausforderung dar.<sup>63</sup> Dass das Christentum – anders als viele Jahrhunderte lang – in vielen Teilen Asiens wieder durch zahlenmäßig bedeutsame und geistlich dynamische Kirchen präsent ist, ist ein hoffnungsvolles Zeichen. Die asiatische Christenheit besitzt derzeit nicht nur ein großes Potential für das Engagement in der weltweiten Missionsarbeit, sie hat seit kurzem in bedeutsamer Weise auch längst schon Anteil an der weltweiten Missionsarbeit. Dass dies so ist, ist nicht zuletzt den geistlichen Qualitäten und den theologischen Einsichten asiatischer Christinnen und Christen zu verdanken.

Ob es der asiatischen Christenheit gelingen wird, einen wesentlichen oder sogar *den wich-*

*tigsten* Beitrag zur Evangelisierung Asiens zu leisten, und ob der asiatischen Christenheit das gelingen wird, was sich derzeit abzeichnet, nämlich nicht nur das Gesicht der weltweiten Christenheit, sondern die ganze Welt zu verändern,<sup>64</sup> das wird entscheidend davon abhängen, ob asiatische Theologinnen und Theologen eine biblische Theologie im asiatischen Kontext entfalten und wirksam machen können.

Noch können wir aus dem Westen durchaus hierzu einen Beitrag geben. Allerdings müssen wir uns dazu auf diesen atemberaubenden Prozess der Rückkehr christlicher Theologie nach Asien mit all ihren Chancen und Gefahren und mit all ihren Gratwanderungen einlassen.

Es geht nicht um asiatische Theologie nach westlichem Muster. Aber es geht um asiatische Theologie nach biblischem Maßstab. Hier in Demut unsere Erfahrungen einzubringen, kann hilfreich sein. Auch manch geschwisterlicher Hinweis, manche Ermahnung mag nötig sein. Immer noch schmerzlich aber auch heilsam und entlastend mag für uns die Erkenntnis sein, dass die Entscheidungen über ihre Theologie von den asiatischen Theologinnen und Theologen selbst gefällt werden.

Das Zusammenwirken von westlicher und nichtwestlicher Christenheit kann eine große Chance für die Weltevangelsing bedeuten: „How can the vast resources of the Western church and the vitality and dynamism of non-Western Christianity be fused together into a powerful synergistic whole for world evangelization?“<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> Vgl. David Aikman, *The Beijing Factor: How Christianity Is Transforming China and Changing the Global Balance of Power* (Mayfield House: Monarch Books, 2005).

<sup>65</sup> Hwa Yung, „Strategic Issues in Missions – an Asian Perspective, *EMQ* Vol. 40, No. 1 (Januar 2004):26-34, 27.

---

<sup>61</sup> Hwa Yung, „Dem Wirken des Heiligen Geistes auf der Spur,“ *Jahrbuch Mission 1998*, 34-46.

<sup>62</sup> Klaus Koschorke, „Asien IV. Christentumsgeschichte,“ *RGG 4*. Aufl. Bd. 1, 818-830, 828.

<sup>63</sup> Bong Rin Ro, „Asia.“ In: Moreau, A. Scott (Hg.), *Evangelical Dictionary of World Missions* (Grand Rapids: Baker Books, 2000), 80-84, 82.

# Ein folgenschweres Missverständnis

## Was wir von der Mission in Lystra lernen können (Apg 14,8-20)

Jürgen Kuberski

*Dr. Jürgen Kuberski war Missionar der Allianz-Mission in Japan und ist seit 2001 Dozent an der Akademie für Weltmission, Korntal und Gemeindefereferent der Ev. Brüdergemeinde Korntal. E-mail: [JGKuberski@web.de](mailto:JGKuberski@web.de)*

### Was passierte in Lystra?

Barnabas und Paulus kamen auf der ersten Missionsreise nach Lystra, einer Kleinstadt in der Landschaft Lykaoniens im Süden der Provinz Galatien.<sup>1</sup> Lystra war eine römische Kolonie, was in der Erzählung jedoch keine Rolle spielt. Paulus predigte den heidnischen Einwohnern Lystras (V. 9), und heilte einen Gelähmten. Dies erregte die Aufmerksamkeit der Stadtbewohner, die daraufhin anfangen, Barnabas und Paulus als die Götter Zeus und Hermes zu verehren. Als Barnabas und Paulus schließlich verstanden, was um sie herum vorging, lehnten sie ihre Verehrung vehement ab, aber konnten die Menge nur mit Mühe davon abhalten, ihnen zu opfern. Die Schilderung trägt fast komödienhafte Züge: Durch ein Missverständnis kommt es zu einer folgenschweren Verwechslung, die nur mühsam geklärt werden kann. Das alles mit einem ironischen Unterton: Diejenigen, die gegen die Götter predigen, werden selbst für Götter gehalten; man hält den Boten Gottes (Paulus) nun für den Götterboten (Hermes).<sup>2</sup>

Dieses Ereignis in Lystra ist in vieler Hinsicht bedeutsam. Zum einen wird hier zum ersten Mal in der Apostelgeschichte berichtet, wie Apostel mit Heiden ohne Bezug zum Judentum zusammentreffen, zum anderen sehen wir hier ein Beispiel für ein kulturelles und religiöses Kommunikationsproblem. Der Bericht über die Ereignisse in Lystra wurde nicht verfasst, um zu zeigen, wie man Heiden missioniert – die Berichte

<sup>1</sup> Eckhard J Schnabel. *Urchristliche Mission*. Wuppertal: Brockhaus, 2002, S. 1065.

<sup>2</sup> Conrad Gempf. "Mission and Missunderstanding: Paul and Barnabas in Lystra (Acts 14:8-20)" *Mission and Meaning. Essays presented to Peter Coterell*. Edited by Antony Billington u.a. Carlisle: Paternoster, 1995, S. 58-59.

der Apostelgeschichte sind eben nicht als "Handbuch für Missionare" konzipiert.<sup>3</sup> Genau so wenig handelt es sich hier um einen Bericht darüber, was alles bei der Verkündigung schief gehen kann oder ein Beispiel dafür, "wie man es nicht tun soll".<sup>4</sup> Dennoch kann man aus dem Bericht über die Mission in Lystra einiges für die Mission lernen:

### Was können wir daraus lernen?

#### Sprach- und Kulturkenntnisse sind wichtig

Griechisch war zur Zeit des Paulus die gängige Sprache des Römischen Reichs. Somit musste Paulus keine Sprache lernen, um überall im Reich das Evangelium zu verkündigen. Auch wenn in römischen Kolonien auch Latein und in anderen Städten auch die einheimischen Sprachen gesprochen wurden, verstand man Paulus überall, wenn er auf Griechisch predigte. In der Apg 14 wird nun zum ersten Mal in der Apostelgeschichte davon berichtet, dass Apostel auf eine andere Sprache treffen. Als die Bewohner Lystras das Wunder an dem Gelähmten sehen, "riefen alle in ihrer lykaonischen Sprache: 'Die Götter haben Menschengestalt angenommen und sind zu uns herabgestiegen!'" (V.11). Dabei handelte es sich um den Dialekt der in diese Gegend eingewanderten Luwier, der dort noch bis ins 5. Jh. n. Chr. verbreitet war.<sup>5</sup> Weil Barnabas und Paulus diesen Dialekt nicht verstanden, kam es zu einem folgenschweren Missverständnis: Sie merkten nicht, dass sie für Götter gehalten wurden und dass man begann, ihnen Stiere und Kränze zu opfern. Haben sie dies vielleicht für die Vorbereitung eines Fest- oder

<sup>3</sup> Zum Zweck der Apg siehe Walter L. Liefeld, *Interpreting the Book of Acts*. Grand Rapids: Baker, 2. Aufl. 2000, S. 21ff.

<sup>4</sup> Gempf, S. 68.

<sup>5</sup> Wilfried Eckey. *Die Apostelgeschichte. Der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom*. Teilbd. 1: Apg 1,1-15,35. Neukirchen-Vluy: Neukirchener Verlag, 2000, S. 312.

Freudenmahls gehalten? Kannten sie die dortige Kultur und Religion zu wenig? Jedenfalls wurden sie erst nach einer kurzen Zeit über die eigentliche Bedeutung der Geschehnisse informiert (V. 14) und schritten dann sofort dagegen ein.

Aus diesem Ereignis wird deutlich, wie wichtig es ist, die einheimischen Sprache zu kennen, um Missverständnisse zu vermeiden. Auch das Sprachwunder zu Pfingsten und die Gabe der Sprachenrede macht das Sprachstudium für Missionare nicht überflüssig. Missionare, die nicht den lokalen Dialekt lernten, sondern es vorzogen, das Evangelium auf Englisch oder in einer Verkehrssprache zu verkündigen, waren lange Zeit leider nicht die Ausnahme. Doch selbst bei guter Kenntnis der lokalen Sprache werden Kommunikationsprobleme nicht ausbleiben, wieviel mehr, wenn man die Sprache gar nicht kennt und immer auf einen Übersetzer angewiesen ist?! Der Botschafter hat die Verantwortung, dafür zu sorgen, dass seine Botschaft möglichst gut verstanden wird.<sup>6</sup> Dabei mag es immerhin tröstlich sei, dass es auch bei dem Apostel Paulus zu Missverständnissen aufgrund mangelnder Sprachkenntnis kam. Mission wird immer von Missverständnissen begleitet sein, und es gehört zur Mission dazu.

### Erkundungen sind nötig

Warum die Einwohner Lystras Barnabas und Paulus als Zeus und Hermes verehrten,<sup>7</sup> wird aus einer Geschichte deutlich, die Ovid aus diesem Gebiet erzählt:<sup>8</sup> Zeus und Hermes hatten Menschengestalt angenommen und Phrygien und Lykaonien besucht. Viele Bewohner erkannten sie nicht und nahmen sie nicht auf, lediglich ein älteres Ehepaar, Philemon und Baucis, zeigte Gastfreundschaft. Sie wurden dafür reich belohnt, die übrigen Bewohner hart bestraft. Diese Erzählung kannten die Einwohner

<sup>6</sup> Gempf, S. 69.

<sup>7</sup> Die Verehrung von Zeus in dieser Gegend ist auch archäologisch nachgewiesen: Schnabel, S. 1065.

<sup>8</sup> Ovid, *Metamorphosen* VIII, 620-724, der dort die lateinischen Namen Jupiter und Mercur verwendet; vgl. Berger/Colpe: *Religionsgeschichtliches Textbuch*, S. 194; Christoph W. Stenschke. *Luke's Portrait of Gentiles Prior to their coming to faith*. WUNT 2. Reihe Bd. 108, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, S. 184; Eckey, S. 313; Schnabel S. 1069.

Lystras und zogen daraus ihre Schlüsse: Die zwei reisenden Männer waren Zeus und Hermes, die übernatürliche Heilung bestätigte dies, und der Gedanke an die mögliche Strafe für mangelnde Gastfreundschaft führte dazu, dass sie die beiden als Götter verehrten. Offenbar wollten sie den Fehler ihrer Vorfahren nicht noch einmal begehen.

Es ist anzunehmen, dass Barnabas und Paulus vorsichtiger gewesen wären, wenn sie diesen Hintergrund gekannt hätten. Jedenfalls hätten sie das große Missverständnis schneller bemerkt und hätten ihm entgegenwirken können. Hier wird deutlich, wie wichtig die Erkundung der Geschichte, von wichtigen Ereignissen, Religion und Mythen eines Zielgebiets sein kann. Paulus hat später in Athen eine derartige "Research" durchgeführt, indem er in der Stadt umherging und die Götterbilder betrachtete (Apg 17,16). Diese Erkundung sowie seine Kenntnisse der griechischen Philosophie haben ihm dann geholfen, den entscheidenden Anknüpfungspunkt und weitere Inhalte für seine evangelistische Verkündigung auf dem Marktplatz (V. 17-18) und auf dem Areopag zu bekommen (V.18-31).

Es wäre wünschenswert, wenn mehr Missionare mehr Zeit in die Erkundung ihres Zielgebiets investieren würden, was zwar nicht direkt Missionsarbeit darstellt, aber dieser doch sehr zugute kommt.

### Ein Wunder muss erklärt werden

Ausgangspunkt für das weitere Geschehen war die Heilung eines Gelähmten (14,8-10). Es handelt sich hier um den dritten Bericht von einer Heilung eines Gelähmten in der Apostelgeschichte (3,1-10; 9,32-35), wobei es bis in die Wortwahl hinein Parallelen zu der Heilung des Gelähmten durch Petrus am Tempeltor gibt.<sup>9</sup> Die Heilung des Gelähmten in Lystra geschah nicht ohne Voraussetzungen. Der Gelähmte hatte vorher die Verkündigung von Paulus gehört und hatte "das feste Vertrauen, geheilt"<sup>10</sup> zu wer-

<sup>9</sup> "ein Mann, ein von Geburt an Lahmer" (14,8 / 3,2); "er blickte ihn an" (14,9 / 3,4); "er sprang auf und ging herum" (14,10 / 3,8). Vielleicht wollte Lukas dadurch verdeutlichen, dass Paulus dem großen Apostel Petrus auch hier nicht nachsteht; vgl. Gempf, S. 67.

<sup>10</sup> Das Verb "sôthênai" kann hier auch "gerettet werden" bedeuten; aufgrund der geschilderten Krankheit ist hier ist

den" (V. 9). Als Paulus das sah, forderte er den Gelähmten auf, aufzustehen. Daraus wird deutlich, dass die Heilung durch den Glauben des Gelähmten und nicht durch eine in Paulus vermeintlich wirksame Wunderkraft bewirkt wurde<sup>11</sup> – im Unterschied zu der Deutung der Heilung durch die Bewohner Lystras.

Nun werden Wunder oft als "Zeichen" bezeichnet, die auf Gottes Macht hinweisen und den Wundertäter als Gottes Gesandten beglaubigen. In der Theologie des "Power Evangelism" wird auf die evangelistische Wirkung von Wundern hingewiesen und dazu aufgefordert, Heilungen und andere Wunder mehr in die Verkündigung einzubeziehen.<sup>12</sup> Sowohl die Bibel als auch die Kirchen- und Missionsgeschichte bestätigen ohne Zweifel die unterstützende Rolle von Wundern in der Verkündigung.<sup>13</sup> Doch fraglich ist, ob jede Verkündigung von Wundern begleitet sein soll. In der Apostelgeschichte wird von mancher Verkündigung ohne begleitende Wunder berichtet,<sup>14</sup> darüberhinaus wird deutlich, dass nicht jedes Wunder zum Glauben führt. So hat die Heilung des Gelähmten am Tempel (Apg 3,1ff) keine Wirkung auf die Mitglieder des Hohen Rats (4,1ff). Auch die Befreiung von Petrus (und Johannes) aus dem Gefängnis (5,17ff; 12,6ff) oder die Austreibung des Wahrsagegeistes in Philippi (Apg 16,16ff) hatten nicht den Glauben derer zur Folge, die Zeugen des Wunders wurden. Im Gegenteil: Als Paulus von einer Giftschlange gebissen wurde (28,2ff), sahen die Bewohner der Insel (grch. "Barbaren"; V. 4) dies nicht als Hinweis auf den besonderen Schutz Gottes für seinen Diener, sondern darauf, dass Paulus selbst ein Gott sei.

Wunder sprechen nicht für sich, sondern müssen erklärt werden. Nur eingebettet in die Verkündi-

---

die Bedeutung "geheilt werden" angebracht; vgl. Schnabel, S. 1067-8; Klaus Haacker, "Vollmacht und Ohnmacht: Charisma und Kerygma. Bibelarbeit über Apg 14,8-20" *theol.beitr.* 19 (1988), S. 319.

<sup>11</sup> Die Bedeutung des Glaubens bei Heilungen wird in den Evangelien oft betont. Mk 5,34; 6,5; 9,22ff; 10,52; Lk 17,19; vgl. Haacker, S. 320.

<sup>12</sup> vgl. John Wimber. *Vollmächtige Evangelisation*. Hochheim: Projektion J Verlag, 1986.

<sup>13</sup> Wunder "intensivieren die Verkündigung und die Abwehr gegen die Verkündigung", gibt Klaus Haacker zu bedenken; S. 319.

<sup>14</sup> Apg 9,22ff; 11,19ff; 13,13ff; 17,1ff.10ff; 18,1ff. 24ff; 22,1ff; 24,1ff; 26,1ff; 28,17ff.

gung von Gott und seinem rettenden Handeln bekommen Wunder die Bedeutung als Zeichen von Gottes Macht. Ohne diese erklärende Verkündigung werden sie leicht falsch eingeordnet und können zu Missverständnissen oder gar Synkretismus führen. Hier geht es letztlich um die Frage des Weltbilds.

### Das Weltbild prägt grundlegend

Der eigentliche Grund, warum die Einwohner Lystras die Heilung des Gelähmten und die Identität der beiden Männer so anders eingeordnet haben als wir Christen es tun, liegt in der Prägung durch das Weltbild. Das Weltbild eines Menschen ist noch grundlegender als seine Kultur und umfasst die Art und Weise, wie er die Realität sieht und alles einordnet. Paul Hiebert schreibt dazu:

"Die Grundannahmen über die Realität, die den Überzeugungen und dem Verhalten einer Kultur zugrunde liegen, nennt man manchmal Weltbild. Weil diese Grundannahmen als allgemein wahr angenommen werden, werden sie normalerweise nicht untersucht und sind daher weitgehend unausgesprochen."<sup>15</sup>

Burnett definiert Weltbild wie folgt:

"Ein Weltbild besteht aus dem gemeinsamen Rahmen von Anschauungen einer bestimmten Gesellschaft über die Art und Weise, wie sie die Welt sehen. Tägliche Erfahrungen werden in diesen Rahmen eingepasst um dem einzelnen Menschen eine Totalität von Bedeutung und Verständnis zu geben."<sup>16</sup>

Die Bewohner Lystras haben die Heilung des Gelähmten und die beiden Männer ganz im Rahmen ihres Weltbildes gesehen und alles, was geschah, noch als Bestärkung dieses Weltbildes empfunden. Was der eine als Zeichen für Gottes Macht sah, war für den anderen eine Bestätigung seines heidnischen Weltbilds. Für die Bewohner Lystras war die Sache klar: Da kamen zwei Männer, der eine, "von besonders stattli-

---

<sup>15</sup> Paul Hiebert, *Anthropological Insights for Missionaries*, Grand Rapids: Baker, 1985, S. 45.

<sup>16</sup> "A world view consists of the shared framework of ideas held by a particular society concerning how they perceive the world. Everyday experiences are fitted into this framework in order to give a totality of meaning and comprehension for the individual." David Burnett, *Clash of worlds*, London 2002, S. 13.

cher Gestalt und ehrwürdiger Haltung",<sup>17</sup> war offenbar Zeus, der andere war wohl kleiner<sup>18</sup>, übernahm die Verkündigung (V. 9.) und zeigte sich so als Sprecher der Götter, Hermes.<sup>19</sup> Diese beiden Götter hatten ihrer Meinung nach wieder einmal Menschengestalt angenommen (V.11). Die Aufsehen erregende Heilung des Gelähmten wurde zu einer weiteren Bestätigung der Annahme, dass die beiden Männer eigentlich Götter sind. Es kam daher "zu einem kulturellen Mißverständnis, weil zwei verschiedene Weltbilder aufeinander prallten. (...) So wurde derselbe Vorfall aufgrund zweier unterschiedlicher Weltbilder sehr unterschiedlich gedeutet."<sup>20</sup> Barnabas und Paulus hatten nun alle Mühe, die Bewohner Lystras davon abzuhalten, ihnen zu opfern. Sie versuchten zu erklären, wer sie sind und was geschehen war – und versuchten damit das Weltbild der Leute zu korrigieren: "Wir sind doch Menschen genauso wie ihr!" riefen sie und sprachen danach von den nichtigen Götzen und dem lebendigen Gott (V.15). Das Ziel der Mission ist nicht nur, Verhalten zu korrigieren, sondern das Weltbild zu ändern. Wenn Mission nur Verhaltensveränderung bewirkt, bleibt es bei oberflächlicher Christianisierung, oft verbunden mit einem mehr oder weniger verdeckten Synkretismus, da die grundlegende Weltsicht nicht verändert wurde. Die Missionsgeschichte kennt hier leider genügend Beispiele.

### Bekehrung bedeutet Richtungsänderung

In ihrer Verkündigung rufen Barnabas und Paulus die Bewohner Lystras dazu auf, sich zu bekehren.<sup>21</sup> Dabei wird das Wort "bekehren" (*epistréphō*, V. 15b) oft im Sinn von "sich umdre-

<sup>17</sup> so Joh. Chrysostomos über Barnabas, vgl. Jacob Jervell. *Die Apostelgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, S. 375.

<sup>18</sup> so die gängige Paulus-Tradition.

<sup>19</sup> Die Identifikation von Barnabas und Paulus mit Zeus und Hermes wird auf dem Hintergrund der Göttererzählung plausibel, aber die Kenntnis dieser Geschichte wird von Lukas nicht vorausgesetzt; vgl. Gempf, S. 65.

<sup>20</sup> Charles Kraft. *Abschied vom aufgeklärten Christentum*, Lörrach: Simson, 1991, S. 31.

<sup>21</sup> zur Bekehrung vgl. Jacques Dupont, O.S.B., "Conversion in the Acts of the Apostles", in: *The Salvation of the Gentiles*. New York: Paulist Press, 1979. S. 61-84; Jürgen Kuberski. "Was bedeutet "Bekehrung"? Eine missiologische Untersuchung". *Bibel und Gemeinde* 04/1988, S. 363-383.

hen" verwendet<sup>22</sup> und steht für "eine Richtungsänderung vornehmen". Auch im geistlichen Sinn ist diese Bedeutung passend, denn die "Bekehrung" ist eine Richtungsänderung, die durch ein "von weg" und ein "hin zu" charakterisiert wird. So sollen sich die Bewohner Lystras "von den nichtigen Götzen" abwenden und "zu dem lebendigen Gott" hinwenden, wobei der Gegensatz besonders deutlich wird.<sup>23</sup> Paulus berichtet in einer ähnlichen Formulierung von der Bekehrung der Thessalonicher (1.Thess 1,9). Warum Paulus die Bekehrung so betont hat vor allem zwei Gründe: Zum einen hatte er selbst eine drastische Bekehrung erlebt (Apg 9,1ff; vgl. 22,1ff; 26,9ff), zum anderen hatte Jesus ihm persönlich den Auftrag gegeben, den Heiden "die Augen zu öffnen, damit sie aus der Finsternis ins Licht kommen, aus der Gewalt des Satans zu Gott" (Apg 26,18). Sowohl bei Paulus wie auch bei den durch ihn zum Glauben gekommenen sind die Folgen der Bekehrung manchmal deutlich sichtbar geworden, zum Beispiel im Fall von den Bekehrten in Ephesus, die Zauberbücher im hohen Wert verbrannten (Apg 19,19) und damit ihre grundlegende Neuausrichtung dokumentierten.

An anderen Stellen, die von der Hinwendung von Menschen zum Glauben berichten, wird das Wort "*metánoia*" bzw. "*metanoô*" verwendet, das meist mit "Buße" oder "Umkehr" übersetzt wird (Mt 3,2.8; Apg 2,38; 3,19). Der Wortsinn bezeichnet eigentlich eine "Veränderung des Sinnes" und beschreibt damit auch eine Veränderung des Weltbildes: Das, was man bisher geglaubt hat, worauf man sein Leben gebaut hat, wird als falsch anerkannt und das, was man bisher nicht kannte oder gar ablehnte, wird nun zur Grundlage dessen, wie ich die Realität sehe und deute, wie es bei Paulus besonders deutlich wird (Phil 3,8).

### Anknüpfung und Konfrontation

Paulus versuchte immer wieder, auf bestehenden Voraussetzungen aufzubauen, so bei seiner Verkündigung in den Synagogen (Apg 13,14), oder geeignete Anknüpfungspunkte zu finden, um

<sup>22</sup> So wird "epistréphō" 18 mal im profanen und 18 mal im geistlichen Sinn im NT gebraucht.

<sup>23</sup> vgl. Stenschke, S. 186 zu "mataiôn".

Brücken zur biblischen Botschaft zu bauen, wie in Athen auf dem Areopag (Apg 17,22ff). Auch in seiner Predigt vor den Bewohnern Lystras geht er zum Teil auf die Voraussetzungen seiner Zuhörer ein. Sie waren Polytheisten und glaubten an viele Götter, die die Natur und das Schicksal der Menschen bestimmen. Vor ihnen redet Paulus nun vom Regen, von Fruchtbarkeit, von der göttlichen Selbstoffenbarung (in der Natur?) und der göttlichen Versorgung, die die Menschen mit Freude erfüllt (V. 16-17). Damit spricht er die Themen an, die für die Zuhörer wichtig sind. In dieser Gegend wurde Zeus als Vegetations- bzw. Wettergott verehrt,<sup>24</sup> der "Gutes und Fruchtbare tut" – somit ist anzunehmen, dass Paulus bzw. Lukas fast dieselben Worte verwenden, die sonst für Zeus verwendet werden.<sup>25</sup> Jedenfalls knüpft Paulus an ihren Themen und Bedürfnissen an, aber geht einen Schritt weiter, wenn er vom "lebendigen Gott" redet. Hier erfolgt eine klare Konfrontation: Nicht die Götter beherrschen die Natur, sondern Gott, der alles geschaffen hat. ER ist es, der Regen, Fruchtbarkeit und Freude schenkt, nicht die Götter. Und obwohl Gott die Heiden bisher ihre Wege gehen ließ, ist nun eine Bekehrung nötig, eine Abwendung von den "nichtigen Götzen" (vgl. Jer 2,5) hin zum "lebendigen Gott", der Quelle des Lebens (vgl. Jer 10,10; Ps 36,10). Die Konfrontation wird auch schon äußerlich deutlich: Barnabas und Paulus zerrissen ihr Obergewand, um deutlich zu machen, dass die Verehrung von Menschen Gotteslästerung ist und von ihnen nicht hingenommen werden kann (vgl. Mt 26,65). Dann sprangen sie unter das Volk und riefen "Wir sind doch Menschen genauso wie ihr!" um zu zeigen, dass sie nicht den Platz von Göttern annehmen wollen (V. 14-15). Der Versuchung, die ihnen zuge dachte Position für ihre Zwecke auszunützen, sind sie nicht eine Sekunde erlegen. Sie machen sich gleich (grch. "homoiotheis") mit den Zuhörern, eine Hal-

<sup>24</sup> Stenschke, S. 182.

<sup>25</sup> "Wenn diese Vermutung richtig ist, hätten wir es hier mit einem Beispiel sprachlicher 'Kontextualisierung' durch Paulus bzw. durch Lukas zu tun." Schnabel, S. 1070.

tung, die für Missionare grundlegend sein sollte (vgl. Phil 2,5ff; 1.Kor 9,19-23). Die Stimmung der Zuhörer schlug daraufhin so sehr um, dass sie sich von hinzugekommenen jüdischen Gegnern dazu überreden ließen, Paulus zu steinigen, was dieser jedoch sozusagen "wie durch ein Wunder" überlebte (Apg 14,19-20; vgl. 2.Kor 11,25). Trotz der ablehnenden Reaktion der Bewohner Lystras ist dort eine Gemeinde entstanden (Apg 14,21-23), aus der der beste Mitarbeiter von Paulus, Timotheus, stammte (Apg 16,1-3; 2.Tim 1,2.5).

### **Mission bedeutet auch Missverständnisse klären**

Ist die Verkündigung der Apostel in Lystra (V. 15-17) eine vollwertige "Missionsrede" oder gar ein Vorbild für eine "Heidenpredigt"? Wohl nicht, denn die Verkündigung erfolgte schon vorher (V. 9), wird aber nicht inhaltlich beschrieben.<sup>26</sup> So ist diese "Rede" vielmehr der Versuch, die Leute davon abzuhalten, sie als Götter zu verehren.<sup>27</sup> Auch fehlt in dieser Verkündigung der Hinweis auf Jesus und auf die Errettung.<sup>28</sup> Somit sind diese Worte eher eine Klärung von Missverständnissen als eine vollständige Missionsbotschaft an Heiden. Auch die Areopag-Rede kam letztlich aufgrund eines Missverständnisses zustande: Weil die Zuhörer meinten, Paulus würde "fremde Götter" verkündigen (Apg 17,18.19), führten sie ihn zum Areopag, damit er dort seine neue Lehre erklären konnte. Aber mit der missionarischen Verkündigung ist immer auch zwangsläufig die Klärung von Missverständnissen verbunden, wie jeder Missionar weiß. Jedenfalls können wir aus dem folgenschweren Missverständnis in Lystra viel für die Mission lernen.

<sup>26</sup> Roger Wagner. *Tongues aflame. Learning to preach from the apostles*. Geanies House: Mentor, 2004, S. 241.

<sup>27</sup> vgl. Jervell, S. 376-7.

<sup>28</sup> Dieser Hinweis ist in der in mancher Hinsicht vergleichbaren Areopagrede zu finden: Apg 17,30-31.

## Rezensionen

**Henning Wrogemann, *Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog. Eine Studie zur Begründung und Praxis des Aufrufs zum Islam*, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M, 2006, 510 S., € 25,-**

Das Buch des Leiters des Missionsseminars in Hermannsburg und Privatdozenten für Religionsgeschichte und Missionswissenschaft an der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität in Heidelberg ist die leicht überarbeitete Habilitationsschrift des Verfassers, die im Jahr 2005 unter dem Titel „Da'wa islâmîya – Der Ruf zum Islam. Eine Studie zur Begründung und Praxis des Aufrufs zum Islam im internationalen sunnitischen Diskurs“ von der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg angenommen wurde. Die Arbeit untersucht aus christlich-theologischer Sicht das muslimische Konzept der Da'wa, des Aufrufs in den Islam bzw. zum wahren Islam. Die Verwendung des Begriffs „missionarisch“ im Buchtitel begründet der Vf. damit, dass zahlreiche muslimische Autoren, die auf Englisch schreiben, das arabische Wort „da'wa“ mit „mission“ übersetzen. Der Vf. macht in seinem Werk auf jeden Fall deutlich, dass der Islam eine „missionarische“ Religion ist, auch wenn manche Muslime das bestreiten. (Dahinter steht die Unterstellung, dass christliche Mission „Proselytismus“ sei).

Der erste Hauptteil des Buches steht unter dem Thema „Ausbreitung des Islam und Geschichte des da'wa-Diskurses“. Der Vf. analysiert relativ knapp das Verständnis von da'wa im Koran, ohne auf das damit verwandte Konzept des *ġihâd* (Eifer, Einsatz für Allah, „Heiliger Krieg“) einzugehen. Es folgen kurze Überblicke zur Ausbreitungsgeschichte des Islam und zu den islamischen Reformbewegungen im 19. und 20. Jahrhundert.

In Teil II („Da'wa-Bewegungen im 20. Jahrhundert“) bringt der Vf. einen Überblick über die Gruppen und Einrichtungen, die Da'wa auf unterschiedlichste Weise betrieben haben. Dabei wird deutlich, wie weit der „Ruf zum Islam“ gefasst werden kann: als Einladung zur Annahme des Islam, als Ruf zur islamischen Einheit, als Bemühen um die Islamisierung der Muslime und der Gesellschaft und schließlich als Instru-

ment nationaler und transnationaler Ideologien. Die Frage nach der Beziehung der Da'wa zum *ġihâd* erörtert der Vf. vor allem im Zusammenhang der Ideologie Sayyid Quṭbs (§ 6, Abs.3.3 und 4).

Im Kern des Buches und umfangreichstem Teil III (S. 187 – 375) wird „der internationale Diskurs: da'wa-Theologien und da'wa-Strategien für das 21. Jahrhundert“ behandelt. Da die muslimische Literatur zur Da'wa mit den darin vorgelegten Begründungen, Konzepten und Methoden in den letzten Jahrzehnten fast unübersehbar geworden ist, beschränkt sich der Vf. auf den sunnitischen Islam und auf die Untersuchung von acht, nach seiner Ansicht einigermaßen repräsentativen, zeitgenössischen Autoren (I. al-Farūqī, M. Shafiq, S.A. Siddiqi, R. Ibn Hādī, A. von Denffer, F. Esack, T. Ramadan, und A.H. Shahr).

Aus den vorgestellten Da'wa-Konzepten entwickelt Wrogemann eine Typologie, in der er vier Modelle von Da'wa unterscheidet: 1. die reformatorisch-organisatorische Da'wa (moderat salafitisch), 2. die revolutionär-prozedurale Da'wa (neusalafitisch, integristisch, islamistisch), 3. die purifizierend-individualistische Da'wa und 4. die befreiungstheologisch-kooperative Da'wa (modernistisch-salafitisch).

Im entscheidenden und abschließenden Teil IV „Islamische da'wa, christliche Mission und die Frage des gesellschaftlichen Pluralismus – Ausblick“ diskutiert der Vf. das Verhältnis von christlicher Mission und islamischer Da'wa zueinander und die Implikationen beider Konzepte im Blick auf Dialog, Toleranz und gesellschaftlichen Pluralismus sowie ihre möglichen Beiträge zum gesellschaftlichen Frieden.

Die Analyse moderner Konzepte von Dialog, Toleranz, Pluralismus, Wahrheit und Gerechtigkeit durch den Vf. zeigt, wie sehr diese im Westen aus der christlichen Tradition heraus gewachsenen Vorstellungen von den muslimischen Sichtweisen abweichen, auch wenn Muslime heute in ihrer Da'wa die westliche Begrifflichkeit benutzen. Wrogemann hofft aber, dass christliche Mission und islamische Da'wa in einer offenen und pluralistischen Gesellschaft nebeneinander existieren und sogar miteinander

einen Betrag zu gesellschaftlicher Gerechtigkeit leisten können. Dabei redet er nicht einer Harmonisierung von „Letztbegründungsansprüchen“ das Wort, sondern sucht nach Schnittmengen, die Koexistenz, Verstehen und begrenzte Zusammenarbeit ermöglichen. Er sieht Ansätze dafür, dass auch unter muslimischen Gelehrten ein Prozess der kritischen Selbstreflexion und des Verzichts auf religiöse Eigenmächtigkeit in Gang gekommen ist.

Das Buch ist detailliert gegliedert und lässt sich deshalb auch als Nachschlagewerk benutzen. Ebenso hilfreich ist die umfangreiche Bibliographie (S. 451 – 500) aus Primär- und Sekundärquellen. Bei allen Fragen, die zum Teil IV bleiben, ist das Buch ein wertvolles Arbeitsmittel zum Thema „Da’wa“.

*Eberhard Troeger, Wiehl*

**Heinrich Bammann, *Inkulturation des Evangeliums unter den Batswana in Transvaal/Südafrika. Am Beispiel der Arbeit von Vätern und Söhnen der Hermannsburger Mission von 1857 – 1940. edition afem: mission academics 17. Nürnberg: VTR, 2004; 323 Seiten.***

Das vorliegende Buch ist die Veröffentlichung der Promotionsarbeit des Autors, die im Jahr 2002 von der Universität von Südafrika (Department of Missiology) angenommen wurde. Sie gewährt einen aufschlussreichen Einblick in die Anfänge und Motivation der Hermannsburger Mission in Südafrika, die immerhin eine der ersten deutschen Missionsinitiativen in Afrika war. In den zentralen drei Hauptkapiteln (218 S.) werden Hunderte von Berichten und Briefen von sechs Missionaren ausführlich verwertet und thematisch dem geschichtlichen und soziokulturellen Kontext ihres Wirkungsfeldes und den relevanten Bereichen möglicher „Anknüpfung“ der Inkulturation zugeordnet. Es handelt sich um drei Väter (Jensen, Behrens und Penzhorn) und um ihre im Missionsgebiet aufgewachsenen drei Söhne, die in das Transvaal Gebiet gesandt wurden und dort je unter drei Volksgruppen (Bafurutshe, Bagopa, Bafokeng) des Batswana Stammes von 1857 – 1940 wirkten.

Bammann konzentriert sich bei seiner Analyse auf die Phänomene der Übergangsriten (Geburt,

Beschneidung, Heirat, Tod), der Polygamie, Zauberei, Brautpreis-Sitte, Heilmethoden und des politischen Patriarchats (Häuptlingskultur) im Leben der Afrikaner. Im Blick auf die Missionare erstaunt ihre Ignoranz einer biblischen Perspektive von Gebetsheilung und die Selbstverständlichkeit, mit der sie Homöopathie als ihre missionarische Alternative anboten und Ernst Penzhorn sogar bei Krankheit seiner Kinder, wo europäische Medizin versagte, einen traditionellen Medizinmann aufsuchte (S. 286). Einleitend befasst sich der Autor mit einer Begriffsbestimmung und missionstheologischen Einordnung von ‚Inkulturation‘, wobei die Unterschiede zur Enkulturation, Akkulturation und besonders ‚Interkulturation‘ diskutiert werden. Im Schlusskapitel wird die Arbeit der Missionare missionstheologisch ausgewertet. Dabei wird nicht an herber Kritik der kontextuellen Defizite im Wirken dieser Missionare gespart. Es sind die klassischen Fehler aller erwecklichen Missionen des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit ihrer mangelnden Differenzierung zwischen eigener frommer, konfessioneller Kultur und dem Evangelium und zum anderen mit eben der zu kurz gekommenen Inkulturation des Evangeliums in die Tiefen der religiösen Lebenswelt des afrikanischen Stammes hinein, mit dem die Missionare eng und aufopferungsvoll zusammenlebten.

Bammann hat selbst in diesem Gebiet 25 Jahre lang in Südafrika als Gemeindebetreuer der Hermannsburger Mission in ev.-lutherischen Kirchengemeinden mit 900 – 6000 Mitgliedern gearbeitet. Trotz des zahlenmäßigen Wachstums dieser Kirche schaut er zielgenau auf die Schwachpunkte der Methoden der Missionsväter und -söhne, ohne zu übersehen, dass eine positive Entwicklung im Inkulturationsprozess bei den Söhnen zu erkennen ist. Das Buch wird so zu einem authentischen und ehrlichen missionsgeschichtlichen Fallbeispiel des „Großen Jahrhunderts“ (19. Jh.) der neueren protestantischen Mission.

Das Bestechende an Bammans Buch ist, dass die Missionsarbeit von zwei aufeinander folgenden Generationen dargestellt wird, die zudem kontinuierlich eine einzige Volksgruppe eines einzigen Stammes an einem einzigen Ort mehr als 80 Jahre lang begleiteten. Die Unterschiede zwi-

schen beiden Generationen werden präzise herausgearbeitet und es zeigt sich, dass die Generation der Söhne ihre Akkulturationsvorteile zur Inkulturation nutzten. Der flüssige Erzählstil und die anschaulichen Beispiele von Erlebnissen der Missionare lassen die damalige Zeit für den Leser lebendig und spannend werden.

Diese Fallstudie einer zwar paternalistischen, aber vom Rettungseifer erfassten Mission der „ersten Stunde“, die trotz aller Fehler doch viele Menschen mit dem Evangelium erreichte und so die Entstehung afrikanischer einheimischer Kirchen bewirkte, ist ein Gewinn (nicht nur) für missionsgeschichtlich Interessierte.

*Detlef Kapteina, Tansania*

**James F. Engel & William A. Dyrness. *Changing the Mind of Missions – Where Have We Gone Wrong? Downers Grove: InterVarsity Press, 2000, 190 Seiten.***

Dieses Buch ist ein hilfreicher Beitrag zur Diskussion um die Spannung zwischen Missionswerken und Gemeinden. Als jemand der seit vielen Jahren in der missionarischen Arbeit im Ausland tätig ist, muss man schon kräftig schlucken, denn manche traditionellen Überzeugungen werden in Frage gestellt. Die Autoren sind bekannte Missionswissenschaftler: Dyrness lehrt am Fuller Seminary und Engel im Ruhestand am Eastern College. Auch wenn sie den nordamerikanischen Kontext im Blick haben, ist ihre Kritik auch für europäische Missionswerke von Bedeutung.

Nach Ansicht der Autoren ist die westliche Missionsarbeit stark von der Moderne beeinflusst. Mission wird als Bewegung vom Zentrum zur Peripherie verstanden, der Glaube als persönliche Angelegenheit betrachtet, und Missionsstrategien sind pragmatisch begründet. Dies erweist sich in einer postmodernen Welt als negativ. Die große Chance für die Mission liegt darin, dass die Postmoderne wieder näher an den ursprünglichen Werten dran ist, wie sie besonders in der Zweidrittel-Welt geschätzt werden und wie sie Jesus zu seiner Zeit gelebt hat: Religiöse Vorstellungen haben auch im öffentlichen Leben Platz, die Realität des Bösen wird anerkannt, und Gemeinschaft ist wichtiger als Individualität.

Anhand der fiktiven Geschichte eines Missionsdirektors, seiner Missionsgesellschaft und einer mit ihnen verbundenen Gemeinde beschreiben die Autoren in spannender Weise die Herausforderungen im Verhältnis Missionsgesellschaft – Gemeinde sowie einen möglichen Lösungsansatz. Das Paradigma ihrer Missionsstruktur stammt von Jesu selber: die Aufrichtung und Ausbreitung des Reiches Gottes und seiner Herrschaft auf der ganzen Welt. Die Kernbotschaft lautet: „Mission in einer postmodernen Welt wird Gemeinde-zentriert sein, ausgerichtet auf Stärkung und Befähigung der Leute Gottes. Die Botschaft des Evangeliums wird wieder ganzheitlich gesehen, ausgedrückt durch Worte und glaubhaft gemacht durch das ‚Salz und Licht‘ das von aufrichtiger Gemeinschaft kommt (Mt 5,13-16). Individuelle Initiativen werden der Arbeit in Netzwerken Platz machen, wobei die Stärken der Einzelnen sich gegenseitig ergänzen, indem Christen zusammen denken, arbeiten und beten um die Herrschaft Christi auszubreiten“ (S. 80f.).

Das Buch ist lesenswert für Gemeindemitarbeiter denen das Anliegen der Weltmission am Herzen liegt. Eine Gemeinde, die sich nicht als Institution, sondern als lebendigen Organismus versteht, hat auch bei postmodernen Menschen große Chancen. Das Anliegen der Weltmission wird nicht nur durch finanzielle oder personelle Unterstützung gefördert, sondern die Gemeinde nimmt eine aktive Rolle ein: sie mobilisiert ihre eigenen Ressourcen und ergreift die Initiative, um einen bestimmten Auftrag auszuführen. Dies geschieht oft in Zusammenarbeit mit einer Missionsgesellschaft. Mission ist nicht nur ein Programmpunkt unter vielen, sondern das weltumspannende versöhnende Werk Gottes bestimmt alle anderen Gemeindeprogramme.

Die zweite Zielgruppe des Buches sind die Missionsgesellschaften. Sie werden nicht darum herumkommen, sich zu verändern, ein Prozess der Transformation ist gefragt. Dabei sollte sich eine Missionsgesellschaft u.a. folgende Frage stellen: „Welchen Unterschied würde es auf die Weltsituation bzw. auf die Gemeinden in den sendenden Ländern machen, wenn unsere Organisation nicht bestehen würde?“

Die Autoren haben nicht die Antworten auf alle Fragen, aber sie machen Mut, sich auf eine Pil-

gerreise in unbekanntes Land einzulassen. Ein spannendes Unternehmen!

*Reinhold Strähler, Mitarbeiter der  
Evangeliumsgemeinschaft Mittlerer Osten*

**Paul Weston, *Lesslie Newbigin: Missionary Theologian: A Reader*. London/Grand Rapids: Society for Promoting Christian Knowledge/W. B. Eerdmans, 2006. 277 S.**

Paul Weston hat mit der Herausgabe dieser Sammlung von Auszügen aus Newbigins Schriften einen wichtigen Beitrag geleistet, Newbigins Werk zu sichten und den Ertrag seiner Arbeit dem interessierten Leser zugänglich zu machen. Die kurze Biographie in der Einleitung zeigt die verschiedenen Stationen in Newbigins Leben. Nur auf diesem Hintergrund sind seine missionstheologischen Beiträge zu verstehen.

Weston gliedert dann in zwei große Themenbereiche: 'Theologische Grundlagen für Mission' (77 Seiten) und 'Missionarische Theologie in der Praxis' (171 Seiten). Jeder Themenbereich ist unterteilt in kleinere thematische Abschnitte. Am Beginn jedes Abschnitts erklärt Weston kurz den geschichtlichen Hintergrund der einzelnen Textauszüge, die er zum Thema ausgewählt hat. Dabei bemüht er sich, in der Textauswahl die ganze Breite von Newbigins literarischem Schaffen zu berücksichtigen und wählt bewusst Texte aus den verschiedenen Epochen von Newbigins Wirken. Jeder Abschnitt schließt mit einigen kurzen Verweisen auf weitere Texte Newbigins zum Thema.

Die Abschnitte im ersten Themenbereich sind überschrieben:

(1) Die Erkenntnis Gottes, (2) Der Tod Christi, (3) Erwählung und das Volk Gottes, (4) Christus als Schlüssel zum Verstehen der Geschichte, (5) Die ökumenische Vision, und (6) Trinitarische Mission. Im zweiten Abschnitt fasst Weston Newbigins Beiträge zu folgenden Themen zusammen: (7) Christus und die Kulturen, (8) Das Wesen und die Berufung der Kirche, (9) Das Evangelium und die Weltreligionen, (10) Die missionarische Krise im Westen, sowie (11) Das Evangelium und das öffentliche Leben.

Dabei gelingt es Weston, die zentralen Themen Newbigins aufzugreifen und den Leser an sein Werk heranzuführen. Dass der zweite Teil wesentlich ausführlicher ausfällt als der erste ist

von der Sache her begründet. Gerade in der Beschäftigung mit den aktuellen Herausforderungen der christlichen Mission wurde Newbigins theologisches Denken geprägt. Und dieser Teil führt den Leser hin zu den Fragen, die uns heute in der Missionstheologie in Europa beschäftigen (müssen). Dazu gehört die Auseinandersetzung mit den Religionen genauso wie die Auseinandersetzung mit dem westlichen Weltbild. Der zunehmende Einfluss des Islam in Europa wirft dabei die Frage auf, welche Rolle das Evangelium spielt bzw. spielen muss in der Diskussion um das öffentliche Leben, ein Thema, das Newbigin bis in sein hohes Alter hinein beschäftigt hat.

Weston gibt uns einen kompakten Reader in die Hand, der auf gut 250 Seiten den Leser einführt in die Grundlagen von Newbigins theologischem Denken und in die missionstheologischen Themen, mit denen er sich auseinander gesetzt hat. Wer eine Einführung in Newbigins literarisches Werk sucht, ist gut beraten, zu diesem Buch zu greifen.

*Jürgen Schuster,  
Dozent für Missiologie, Theologisches Seminar  
der Liebenzeller Mission, Bad Liebenzell*

**Karin Hunn, „Nächstes Jahr kehren wir zurück...“. Die Geschichte der türkischen „Gastarbeiter“ in der Bundesrepublik. Neue Forschungen zur Gesellschafts- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts Nr. 11, hg. v. U. Herbert u. L. Raphael, Wallstein Verlag : Göttingen 2005, 598 Seiten, 46 Euro.**

Das vorliegende Buch wurde 2004 als Dissertation im Bereich Neuere und Neueste Geschichte an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg angenommen. Die Autorin, Mitarbeiterin am Institute for the International Education of Students (IES) in Freiburg, erzählt die Geschichte der türkischen Arbeitsmigranten in Deutschland von der deutsch-türkischen Anwerbevereinbarung 1961 bis ins Jahr 1984, als das mit finanziellen Anreizen ausgestattete Rückkehrförderungsgesetz abgelaufen war und endgültig deutlich wurde, dass die türkischen „Gast“-Arbeiter bleibende Einwanderer geworden waren.

Die vier Kapitel des Buchs folgen der Chronologie der Einwanderung und analysieren jeweils drei Bereiche: die Arbeitswelt, die Ausländerpo-

litik und die gesellschaftliche Situation. Dabei sind sowohl die türkischen als auch die deutschen Akteure und deren gegenseitige Wahrnehmungen und Reaktionen im Blick.

Das umfangreiche *erste Kapitel* (S. 29-206, Jahre 1961-67) bietet eine Interpretation der Anwerbevereinbarung und beschreibt die Hintergründe und Organisation der Anwerbung türkischer Arbeiter, deren Motive und vor allem deren Arbeits- und Lebensumstände in den ersten Jahren in Deutschland. Besonderes Augenmerk wird auf die Aufnahmestrukturen, namentlich die Betriebe und die Gewerkschaften im Bereich der Arbeitswelt und die Betreuung durch die Arbeiterwohlfahrt im sozialen Bereich, gerichtet.

Das *zweite Kapitel* umfasst die Jahre 1968 bis zum Anwerbestopp 1973 (S. 207-342) und beschreibt die starke Zunahme der Migration in dieser Epoche der Hochkonjunktur, die mit dem Familiennachzug verbundene Verwurzelungstendenz, die Integrationsabsichten der sozialliberalen Politik, die sich auch in der neuen Rede vom ausländischen „Mitbürger“ niederschlugen. Zudem wird die dennoch zunehmende Ablehnung der Ausländer und der Anwerbestopp auf dem Hintergrund des starken zahlenmäßigen Zuwachses und der damit entstehenden sozialen Probleme interpretiert.

Das *dritte Kapitel* (S. 343-450) analysiert die bundesdeutsche Politik der „Konsolidierung“ (Integration und Begrenzung der Migration) in den Jahren 1973-1980, das wachsende Gefühl der Ablehnung auf Seiten der Migranten und deren verstärkte Selbstorganisation, sowie die zunehmende Einflussnahme politisch-islamistischer Gruppierungen auf dem Hintergrund der nationalistisch-religiösen Politik der türkischen Regierungskoalition seit 1975 („Nationalistische Front“).

Das *vierte Kapitel* beleuchtet die sich Anfang der 1980er Jahre zuspitzende Situation (Militärputsch Türkei und Anstieg der kurdisch/türkischen Asylbewerber, Arbeitslosigkeit in Deutschland), die sich einerseits im Rückkehrförderungsgesetz und andererseits in zunehmender Ausländerfeindlichkeit und einer sich polarisierenden Debatte zwischen ethnisch-nationalen und multikulturellen Gesellschaftskonzepten äußerte.

In einem *Ausblick* überschaut die Autorin die sich anschließenden Entwicklungen von 1985 bis zur Gegenwart, die einerseits weitere Eskalationen und Konflikte (Mölln und Solingen 1992/1993, Ehrenmorde, van Gogh-Mord 2004), aber auch Fortschritte der Integration (Reform des Ausländergesetzes 1990 und des Staatsangehörigkeitsrechts 1999) und eine Normalisierung des pluralen Miteinanders deutlich machen. In die Darstellung der Ereignisse fließen naturgemäß immer wieder Bewertungen mit ein. Dazu gehört auch die Grundthese der Autorin, dass die dargestellten gesellschaftlichen Konflikte zwischen der deutschen Mehrheitsbevölkerung und den türkischen Migranten nicht primär in religiösen und kulturellen Unterschieden begründet lägen, sondern die Ursachen eher in den politischen, wirtschaftlichen und sozialen Rahmenbedingungen sowie in sich gegenseitig verstärkenden Wahrnehmungsmustern (Ethnisierung) zu suchen seien (S. 539/540).

Diese Einschätzung scheint mir die realen Unterschiede zwischen islamischer und christlich-humanistischer Tradition und deren Wirkkraft zu unterschätzen – wie etwa am Beispiel der fehlenden Religionsfreiheit im Islam oder der Ehrenmorde deutlich wird. Gerade im Bezug auf letztere nimmt auch die Autorin selbst eine andere Position ein und kritisiert nun doch einen pauschalen „Multikulturalismus“, vor allem wenn er motiviert ist von der „Angst, durch eine offene Auseinandersetzung mit den teilweise äußerst fragwürdigen sozialen und kulturellen Normen der Einwanderer ... als fremdenfeindlich kritisiert zu werden“ (S. 545).

Nicht ganz überzeugend ist die Interpretation der islamistischen Entwicklungen in der türkischen Migrantenbevölkerung seit Mitte der 1970er Jahre als Reflex auf Ausländerfeindlichkeit der Deutschen (S. 527) oder als „Reaktion auf die Erkenntnis, dass ihr Leben in der Bundesrepublik eben nicht nur ein provisorischer Aufenthalt, sondern von längerer Dauer war“ (S. 442). Hier wird m.E. die genuine Verwurzelung vieler Migranten im traditionellen Islam unterschätzt. Überhaupt wird manchmal der Eindruck vermittelt, als gäbe es eine saubere Trennlinie zwischen einem allgemeinen Islam (der sich konfliktfrei integrieren ließe) und islamistischen Gruppen, die für Konflikte sorgen (S. 443), was

sich in Wirklichkeit aber oft nicht so klar unterscheiden lässt.

Berechtigt allerdings ist die deutliche Kritik der Autorin an ethnischen („völkischen“) Konzepten von Nationalität (S. 496f) sowie die Warnung vor starren kulturistischen Festlegungen und Interpretationsmustern, die die Dynamik und Wandlungsfähigkeit von Kulturen unterschätzen (S. 19/20). Hier verweist sie auf hoffnungsvolle Entwicklungen wie die Herausbildung eines „deutschen Islam“ bei jungen türkischen Muslimen im Rahmen der „erfahrenen Säkularisierungs- und Modernisierungsprozesse“ (S. 562) sowie auf konkrete Schritte im Blick auf einen geregelten deutschsprachigen Islamunterricht an den Schulen.

Der Beitrag christlich-missionarischer Begegnung mit muslimischen Migranten für ein konstruktives Miteinander wird allerdings nicht gesehen, sondern lediglich leicht karikiert als weitere Belastung der Beziehungen dargestellt (S. 140). Hier hätte eine differenziertere Auseinandersetzung nicht geschadet.

Fazit: Trotz der erwähnten Anfragen ist es das Verdienst dieses Buches, wohl zum erstmal

die Geschichte der türkischen Arbeitsmigranten in Deutschland in zusammenhängender Form und unter Einbezug politischer, gesellschaftlicher, religiöser und sozialer Zusammenhänge als ein Stück gemeinsamer Geschichte der „bundesdeutsche(n) Einwanderungsgesellschaft“ von „Alteingesessene(n) und Zugewanderte(n)“ (S. 564) dargestellt zu haben. Die umfangreiche Darstellung basiert auf einer breiten Basis politik- und migrationswissenschaftlicher, sowie historischer, soziologischer und ethnologischer Studien und eigenen Archiv-Forschungen. Im Anhang des Buches befindet sich ein Abkürzungsverzeichnis und das Verzeichnis der Quellen und Literatur. Ein Stichwortverzeichnis, das man bei einem so breit angelegten und aufwändig ausgestatteten Werk erwarten könnte, fehlt leider. Das Buch ist auch für Missionswissenschaftler ein wertvolles Werkzeug zum Erschließen und zur weiteren Diskussion eines wichtigen Themas.

*Friedemann Walldorf,  
Dozent für Missionswissenschaft, FTA Gießen*

---

## Missiologischer Referent für den Dienst des Afem

### Unser bisheriger Dienst

Der Arbeitskreis für evangelikale Missiologie besteht seit mehr als 20 Jahren (1985).

Seither sind beinahe 100 Ausgaben der Zeitschrift *evangelikale missiologie* erschienen, sie sind von anfangs 16 Seiten auf 40 Seiten gewachsen (jetzt wieder 36 Seiten). Die Auflage hat sich nach wenigen Jahren auf über 1.000 eingespielt.

Mehr als 50 Bücher konnten in der *edition afem* in Zusammenarbeit mit VKW und VTR auf den Markt gebracht werden, die wegen ihrer speziellen Thematik in anderen Verlagen keine Chance bekommen hätten. Die Auflagenhöhe war jeweils sehr verschieden, ab 2-300 aufwärts. Das ist leider normal für Fachbücher, auch bei anderen Verlagen. Der Aufwand für die Bearbeitung ist entsprechend hoch und der Verdienst gering. Unsere Autoren müssen finanziell nicht investieren, erhalten aber auch kein Honorar. Andere Fachverlage erwarten einen hohen Druckkostenbeitrag.

Schwierig zu schätzen ist die Anzahl der rezensierten Bücher (ca. 500+?) und der Autoren der Artikel und Bücher (100+?).

Die Autoren für *em* stellten ihre Manuskripte kostenlos – für Belegexemplare – zur Verfügung. Viele Bibliotheken (incl. Vatikan) abonnieren die Zeitschrift. Wir sind jedem ausgesprochen dankbar da-

für! Die Zielgruppe für *em* sind vor allem Missionare. Schätzungsweise maximal 10% der evangelikalen Missionare abonnieren die Zeitschrift.

Ebenso wurden über 20 Jahrestagungen zu aktuellen Themen mit durchschnittlich 50 bis 60 Besuchern durchgeführt. Jährlich traf sich der Vorstand in der Regel vier Mal, der Redaktionsausschuss zusätzlich mindestens einmal. Das ergibt wiederum ca. 100 Sitzungen von 15-20 verschiedenen Personen.

Seit Mitte der 90er Jahre wurden ca. 10 große G.W.Peters-Preise und ca. 25 Förderpreise verliehen, die z.T. von Sponsoren finanziert wurden – insgesamt ca. 7.500€ Motivationsgelder sind an die Autoren geflossen, die sie oft wieder für Literaturarbeit verwendet haben.

Seit einigen Jahren hält sich die Mitgliederzahl auf ca. 210 und die Abonnenten bei ca. 700 (z.T. Mehrfachbezieher). Der Mitgliedsbeitrag hat sich seit einigen Jahren auf 80€ und ein Abo bei 17€ im Jahr halten können.

Das Büro wurde von bisher 3-4 Personen (nacheinander) geleitet mit Adressenpflege, Versand und Buchführung. Dafür brachte der AfeM die steuerfreie Bezahlung von z.Z. 400€/Monat auf. Weiter ist der AfeM als e.V. für Sitzungen (Teilbeträge der Reisekosten; oft werden keine Anträge für Erstattung gestellt) und sonstige Nebenkosten, Porto, Gebühren usw. verantwortlich.

Nicht in Zahlen gefasst werden kann die umfangreiche Korrespondenz, Tagungsbesuche, Anfragen, Nebenkosten der Vorstände und der Redaktion für Materialien, Telefon usw. und vor allem der Zeitaufwand. Bei den Sitzungen spendierten die gastgebenden Werke meist die Mahlzeiten und Raummieten. Vielen Dank!

Wir sind sehr dankbar, dass unser Arbeitskreis bisher so gut, günstig, freiwillig und vor allem ehrenamtlich funktioniert hat. Viele Mitglieder brachten sich sporadisch ein und sie ermutigten die Verantwortlichen. Wir sehen uns gemeinsam verantwortlich und konnten zusammen einen kleinen, aber wichtigen Beitrag leisten zum Missionsauftrag unseres Herrn Jesus Christus an seine Gemeinde.

Der AfeM sieht sich als akademischer Arm der AEM (Arbeitsgemeinschaft evangelikaler Missionen) und möchte die Missionsarbeit wissenschaftlich reflektieren, korrigieren und motivieren.

## Neue Herausforderungen

Seit einigen Jahren wird immer deutlicher, dass Anforderungen auf allen Gebieten, die wir abzudecken versuchen, steigen – wie überall in unserer Gesellschaft, Kultur sowie in Gemeinden und Kirchen. In der Wirtschaft, Politik, in der Ausbildung und in jedem Beruf sowie in Angestellten- und finanziellen Verhältnissen weht ein deutlich schärferer Wind als noch vor 10 Jahren. Das zehrt an den Kräften, geht an die Nerven und äußert sich zunehmend in „burnout“, „mobbing“, „stalking“ und Kündigungen; viele Angestellte unterdrücken Symptome, um nicht wegen häufiger Krankheit aufzufallen. Christen sind dabei genau so betroffen wie andere und das greift auch in christlichen Werken.

Die Anforderungen treten auch an die Arbeit des AfeM heran; beginnend bei Anfragen an Layout, also bei äußeren Erscheinungsformen unserer Medien incl. Internetpräsenz ziehen sich die Bedürfnisse bis zur inhaltlichen Qualität der Jahrestagungen und Veröffentlichungen durch. Zunehmend mehr Zeit und Kraft wird für den qualitativen Inhalt unserer Arbeit gebraucht. Der Vergleich mit anderen ist nicht immer ein Maßstab für uns. Doch die junge Generation sieht uns mit anderen Augen als die Gründer. Seit einiger Zeit bedauern wir auch, dass langjährige Mitglieder altershalber ihren Austritt aus dem Arbeitskreis erklären müssen. Ihre Rente setzt finanzielle Grenzen. Junge Mitglieder wachsen nicht im gleichen Maße nach. Ähnlich ist die Entwicklung bei den Abonnenten von *em* und im Absatz bei der *edition afem*.

Die beruflichen qualitativen und quantitativen Herausforderungen greifen auch bei ehrenamtlichen Mitarbeitern des AfeM. Gerne würden wir mit dieser Entwicklung Schritt halten, um vor allem auf wissenschaftlichem Gebiet die Hilfe anbieten zu können, die von uns einerseits erwartet wird, andererseits wollen wir dem auch aus eigenverantwortlichem Antrieb als unserem Auftrag gerecht wer-

den. Bisher meinten wir, einigermaßen am Ball geblieben zu sein. In den vergangenen Sitzungen befasste sich der Vorstand intensiv mit der Problematik, dass *wir die Arbeit nicht mehr ehrenamtlich leisten, geschweige denn steigern können, was notwendig wäre*. Wir stoßen definitiv an Grenzen. Andererseits sind wir uns bewusst, dass wir das Problem nicht einfach rechnerisch lösen und Abo oder Mitgliedsbeitrag drastisch erhöhen können, damit ein Mitarbeiter angestellt werden kann. Auch hier sind Grenzen erreicht.

## **Qualifikationen des Referenten**

Wir können uns für diese Aufgabe durchaus auch eine Frau vorstellen. Wir wünschen uns bei einer solchen Person am besten eine missiologische Ausbildung (M.A.) und Erfahrung im Missionsdienst, Kreativität und Flexibilität für Beziehungsnetze, fachliche Kenntnisse in Organisation und Medien – *oder die Bereitschaft, diese Fähigkeiten zu lernen*. Missionare, die nicht mehr in den Dienst im Ausland zurückkehren können, sind potenzielle Anwärter für diese Aufgabe - aber auch andere oder junge Menschen, die ihren Weg und Auftrag in der Mission sehen und nicht als praktische Missionare umsetzen können.

Gute Leute im akademischen Missionsdienst stehen nicht auf der Straße – sie sind verantwortlich eingebunden, vielfach mit administrativen Aufgaben eingedeckt, und manche haben mit ihrer nachlassenden Unterstützung zu kämpfen

Wir denken zunächst an eine halbezeitige Anstellung. Die Arbeit kann von zuhause aus oder in Verbindung mit dem Institut für evangelikale Mission an der FTA in Gießen geleistet werden, wo jetzt schon Dienstleistungen für den AfeM geschehen und professionelle Anleitung gegeben werden kann. Es ist aber auch möglich, verschiedene *Aufgabengebiete unter mehrere Mitarbeiter aufzuteilen*.

## **Finanzierung des Referenten**

Für die Finanzierung denken wir uns verschiedene Modelle. Es wäre schön, wenn sich dafür ein Sponsor oder mehrere Sponsoren dafür finden würden. Der bisherige Freundeskreis von zurückgekehrten Missionaren könnte seine Unterstützung weiterführen oder umlenken. Missionswerke, denen missiologische Forschung ein Anliegen ist, könnten gemeinsam diese Stelle finanzieren. Jeder gute Gedanke wird von uns gerne aufgegriffen.

Den Auftrag erweitern zu wollen, wenn andere Missionswerke aus finanziellen Gründen zurückstecken müssen, ist vielleicht für manche nicht einsichtig. Doch wenn wir vorwärts denken, müssen wir mit Forschung beginnen, denn Forschung ist die beste Strategie für Entwicklung und Aufbau, auch im Reich Gottes. Dabei bleiben wir abhängig vom Heiligen Geist oder von der Führung durch unseren Herrn; das ist uns gerade in diesem Zusammenhang wichtig geworden.

## **Beschlussfassung bei der Mitgliederversammlung während der AfeM-Jahrestagung am 4.1.2007**

Uns sind missiologische Forschung und deren Ergebnisse wichtig; wir wollen sie der praktischen Mission durch Veröffentlichung zur Verfügung stellen. Missionare sollen von unserer Arbeit profitieren! Wir Mitglieder sind als Arbeitskreis gemeinsam verantwortlich dafür. Wir werden im Rahmen der diesjährigen Mitgliederversammlung über diesen Fragenbereich diskutieren und bitten potentielle Förderer und Unterstützer der AfeM-Dienste ihre Ideen und Anregungen einzubringen. Das ist auch ein legitimes Anliegen (Mt.9,37-38) für das Gebet, in dem wir um Arbeiter für die Ernte bitten.

## Der Dienst eines missiologischen Referenten des AfeM

Wir kamen im AfeM-Vorstand nach reiflicher Überlegung und Gebet überein, einen missiologischen Referenten anstellen zu müssen, um unsere Aufgaben wenigstens wie bisher weiterführen zu können. Eigentlich wollen wir aber eine deutliche Steigerung der Dienstleistungen erreichen.

Der Referent soll einerseits die ehrenamtlichen Mitarbeiter von der literarischen und organisatorischen Arbeit entlasten – das ist dringend notwendig, damit es nicht durch Überlastung zur unfreiwilligen „Umschichtung“ kommt. Das bedeutet, dass die Mitarbeiter weiterhin Hilfe in Rat und Tat leisten wollen, aber nicht die ganze Last und Verantwortung weiter tragen können.

Auch *em* könnte thematisch gestaltet werden – entsprechende Autoren anzuschreiben, sie zu erinnern und ermutigen ist mehr, als wir bisher leisten können. Jeder der potenziellen Autoren arbeitet am „limit“, doch für ein bestimmtes Thema nehmen sie sich vielleicht Zeit, auch zur eigenen Herausforderung. Gute Ansätze für ein neues Layout konnten nicht umgesetzt werden, weil die Zeit zur Einarbeitung in neue Programme fehlte. Zur Veröffentlichung vorgesehene Manuskripte prüfen und für den Druck bearbeiten – in Zusammenarbeit mit dem Verlag, ist eine interessante Arbeit. Aber zuerst muss man die Manuskripte finden! Dazu sind Kontakte zu Schulen wichtig, wo Diplom-, Abschluss- und Seminararbeiten oder Dissertationen geschrieben werden.

Andererseits soll der Referent die Aufgabe des AfeM erweitern und verbessern – auf den bisherigen Arbeitsgebieten, aber eben auch deutlich darüber hinaus. Die Öffentlichkeitsarbeit hat noch Potenzial zur Erweiterung: Missionare und Missionswerke motivieren, *em* zu abonnieren und die Veröffentlichungen der *edition afem* zu kaufen – sie bekommen als Zeitschrift und Bücher zu legitimen Sonderkonditionen! Der AfeM sollte bei Missionskonferenzen durch einen Stand vertreten sein; entsprechende Ausstellungswände sind zu entwerfen und anzuschaffen. Wir können auch das Potenzial unserer Mitglieder besser nutzen – z.B. ihre Fachkenntnisse für Beratung und Vorträge koordinieren. Gezielte Anzeigen und Kurzartikel können Missions-, Jugend- und Gemeindezeitschriften bereichern.

Besonders wichtig ist mir, dass wir Werke, Schulen und Gemeinden persönlich besuchen und ihnen unsere Medien und unser Potenzial vorstellen. Wir wollen missionsmotivierend sein – mit Hilfe unserer akademischen Arbeit. Die Wissenschaftsresistenz ist leider in unseren Missionskreisen noch nicht überwunden. Das Missionsverständnis konzentriert sich auf soziales Engagement, dagegen sind Basisdienste wie Bibelübersetzung, Lehre, Administration und vor allem Forschung immer noch „Stiefkinder“. Deshalb braucht es jemanden, der gezielt und kompetent schreibt und lehrt, d.h. Überzeugungsarbeit leistet.

Bestimmt ist nur eine Auswahl dieser Dienste möglich; Gaben und Fähigkeiten der jeweiligen Personen sind dafür entscheidend. Aber: wir brauchen diesen Mitarbeiter.

Für den Vorstand: Klaus W. Müller, 1.Vorsitzender des AfeM

---

**Herausgeber und Verlag:** Arbeitskreis für evangelikale Missiologie e.V. (AfeM), (1.Vors. Dr. Klaus W. Müller v.i.S.d.P.) [www.afem-em.de](http://www.afem-em.de). **Schriftleitung:** Dr. Klaus W. Müller, Lindenstr. 6, D-35444 Biebertal, Fone 06409-8046-87, Fax -94, [mueller@forschungsstiftung.net](mailto:mueller@forschungsstiftung.net). *Manuskripte zur Veröffentlichung bitte bei der Schriftleitung einreichen.* **Layout:** Institut für evangelikale Mission (IfeM), Marion Förschler, [Foerschler@forschungsinstitut.net](mailto:Foerschler@forschungsinstitut.net). **Rezensionen:** Dr. Friedemann Walldorf, [Walldorf@fta.de](mailto:Walldorf@fta.de), *Bücher zur Rezension an:* Rathenastr. 5-7, 35394 Gießen. **Redaktionsleitung em/edition afem:** Dr. Bernd Brandl, Brunnenweg 3, 75328 Schömberg, [ABCD.Brandl@t-online.de](mailto:ABCD.Brandl@t-online.de). **Weitere Redaktionsmitglieder:** Dr. Andreas Baumann (Lektor). **Verlag VTR/eda:** Thomas Mayer, Gogolstr.33, 90475 Nürnberg, [vtr@compuserve.com](mailto:vtr@compuserve.com). **Druck:** Heinzlmann Druckservice, Industriestr. 8, 72585 Riederich. **Redaktionsschluss:** 6 Wochen vor Beginn des Erscheinungsquartals. **Bestellungen** und Korrespondenz betr. Versand und Abonnements: Büroleiterin Kristina Weirich, AfeM-Geschäftsstelle, Postfach 1360, D-51702 Bergneustadt, Fon 02261-9148-74, Fax -94, [info@missiologie.org](mailto:info@missiologie.org). **Bezugspreis:** Jährlich (4 Ausgaben) € 17,-/SFr. 26,- (Studenten die Hälfte). Das Abo kann für mehrere Jahre im Voraus bezahlt werden. Abbuchungsermächtigung ist erwünscht. Für AfeM-Mitglieder ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag incl. Luftpost enthalten. **Konten** für em-Abonnenten: Für *Deutschland:* AfeM, Konto 416 673 Evang. Kreditgenossenschaft Stuttgart BLZ 600 606 06. Für die *Schweiz:* AfeM Konto 82-15925-5 Postscheckamt Schaffhausen. Beiträge für *em* werden mit Belegexemplaren honoriert. *Mit Namen gezeichnete Beiträge müssen nicht unbedingt mit der Meinung der Schriftleitung und Redaktion übereinstimmen.*