

ISSN 0177-8706

31. Jahrgang 2015
1. Quartal

1/15



Die Gründung der China Inland Mission vor 150 Jahren – ein kleiner Baustein in der großen Mission Gottes

Aus meiner Sicht: Gedanken zum 150. Jahrestag der Gründung der China Inland Mission (Markus Dubach)	2
Biblische Grundlagen evangelikaler Missiologie – 69 Thesen (Teil 3) (Thomas Schirmacher)	3
Die Stellung Hudson Taylors im Kontext der Missionsgeschichte (Klaus Wetzel)	9
Fredrik Franson (1852–1908): Freund, Förderer und Partner der China-Inland-Mission (Hans Ulrich Reifler)	24
Wenn Hudson Taylor China heute noch einmal besuchen würde ... (Ya Gu)	33
Missio Dei (Teil 1) Linguistische, historische und theologische Aspekte (Hannes Wiher)	38
Rezensionen	50
Noteworthy	37
Ausschreibung: ÜMG-Jubiläumspreis	56



Arbeitskreis für evangelikale Missiologie

Aus meiner Sicht:

Gedanken zum 150. Jahrestag der Gründung der China Inland Mission (heute Überseeische Missions-Gemeinschaft, ÜMG)

Mission verändert unsere Prioritäten, unsere Werte und unsere Haltung

Gott will, dass wir wie Reben am Weinstock sind. Hudson Taylor strebte wie auch viele andere im 19. Jahrhundert nach einem christozentrischen Heiligungsideal. Sie waren überzeugt, dass Christen in dem Umfeld wachsen und Frucht bringen sollen, in das sie Gott hineingestellt hat. Doch die Not der unerreichbaren Menschen liess sie nicht los. Hudson Taylor, überwältigt von den Millionen Menschen in China, die noch nie von Jesus gehört hatten, gründete 1865 die China Inland Mission (CIM). Schätzungsweise gab es damals 2500 protestantische Christen unter 250 Millionen Chinesen. Sein Ziel war deshalb, den Menschen im Inneren Chinas die Frohe Botschaft in Wort und Tat zu bringen. Auch in China strebte er nach einem gottgefälligen, heiligen und inkarnatorischen Leben und war tief durchdrungen von der Liebe Gottes, die sein ganzes Denken und Handeln prägte. Dies äusserte sich auch in seinem Respekt zu allen Menschen, seiner Authentizität und seiner Freigiebigkeit sowie seiner Bereitschaft, für das zu leiden, wovon ihn Gott überzeugt hatte.

Mission verändert unsere Mitmenschen, unser Umfeld und unser Gottesverständnis

Gott will, dass wir Frucht bringen. Hudson Taylor strebte nach einem fruchtbaren Leben. Doch Frucht ist nicht direkt machbar, sondern entsteht, wenn Gottes Geist wirkt und geheiligte Menschen sich ganz ihm zur Verfügung stellen. Taylor vertraute in allem Gott, erwartete alles von ihm und war bereit, Schwierigkeiten geduldig zu tragen. Er lebte in der Erwartung von Jesus Wiederkunft und die Verlorenheit von Chinas Millionen lag ihm schwer auf dem Herzen. Er verkündigte Gottes Wort, setzte sich für Gerechtigkeit ein und linderte Not, wo immer er konnte – immer mit dem Ziel, dass Menschen von Jesus verändert und in seine Nachfolge gerufen werden. Diesem Ziel ordnete er alles unter und setzte sich unermüdlich dafür ein. Durch Reflektion über Gottes Wort und in intensiven Diskussionen

„Wenn ich tausend Leben hätte,
China sollte sie haben –
doch nein, nicht China, sondern
Jesus Christus, mein Herr.“

mit Frauen und Männern aus verschiedenen Kultur- und Gesellschaftsschichten durfte er die CIM als „Glaubensmission“ aufbauen und viele andere Missionsorganisationen entscheidend mitprägen. Wie diese Prägung aussieht und heute noch nachwirkt, dazu hat die ÜMG für wissenschaftliche Arbeiten einen Jubiläumspreis ausgeschrieben (siehe dazu die Ausschreibung auf S.56 dieser Ausgabe).

Mission verändert auch dich – lässt du dich verändern?

Gott will mit allen Menschen Gemeinschaft haben. Dieses tiefe Verlangen unseres dreieinigen Gottes motiviert uns dazu, sein Wort zu verkünden, uns für Gerechtigkeit stark zu machen, Not zu lindern und Menschen nachhaltig zu fördern. Gott will, dass alle Menschen von allen Kulturen und Milieus mit ihm in Beziehung kommen. Er sucht Menschen, die von seiner Liebe überwältigt überall hingehen, um Menschen zu

einem Leben mit Gott einzuladen und die Gesellschaft zu verändern. Gemäss dem „Joshua Project“ haben noch etwa ein Drittel der 2,2 Milliarden Ostasiaten noch nie von Jesus gehört. Wer ist bereit, sein Leben dafür einzusetzen, dass unter Asiaten christliche Gemeinschaften entstehen, wo Menschen Jesus kennen und lieben lernen? Hudson Taylor sagte einmal: „Wenn ich tausend Leben hätte, China sollte sie haben – doch nein, nicht China, sondern Jesus Christus, mein Herr.“ Ist dein Leben eines der tausend, die Jesus haben kann?

*Dr. Markus Dubach, Missionsleiter der ÜMG, Schweiz,
Vorstandsmitglied des AfeM*

Biblische Grundlagen evangelikaler Missiologie: 69 Thesen (Teil III)

Thomas Schirmacher

.....
Diese Thesen möchten in fünf Teilen die Grundlagen christlicher Mission zusammenfassen, wie sie sich aus dem biblischen Zeugnis und christlichen Bekenntnis ergeben. Anschließend an die in der vorangehenden Ausgabe erschienenen Teile I und II zur Verankerung der Weltmission in den zentralen christlichen Glaubensinhalten und in dem Gesamtzeugnis der Bibel folgt in dieser Ausgabe der Teil III zu kultureller Vielfalt. Die Teile IV bis V zu Religionsfreiheit und sozialer Veränderung folgen in der nächsten Ausgabe.
.....

Prof. Dr. phil. Dr. theol. Thomas Schirmacher (geb. 1960) ist Rektor des Martin Bucer Seminars (Bonn, Innsbruck, Prag, Zürich, Istanbul), wo er Missions- und Religionswissenschaft und Ethik lehrt, Professor für Religionssoziologie an der Staatlichen Universität Timisoara, Rumänien, Distinguished Professor of Global Ethics and International Development an der William Carey University, Shillong, Meghalaya, Indien, Direktor des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit der Weltweiten Evangelischen Allianz sowie Vorsitzender der Theologischen Kommission dieses weltweiten Zusammenschlusses von etwa 600 Millionen evangelischen Christen. Email: drthschirmacher@me.com.

Diese Thesen sind die überarbeitete Fassung der Jubiläumsthese zum zehnjährigen Bestehen der Zeitschrift Evangelikale Missiologie (em) 10 (1994) 4: 112–120 und ihrer Nachdrucke.¹

¹ Niederländische Fassung in „Bijbelse Principes van evangelische Missiologie“. *Informatie Evangelische Zendingen Alliantie* 26 (1995) 5 (okt/nov): 20–21 + 6 (dec/jan); 21–22 + 27 (1996) 1 (febr/maart): 18–20 + 2 (apr/mei): 24–26 + 3 (jun/jul): 19–20 + 4 (aug/sep): 20–21 + 5 (okt/nov): 21–22 + 6 (dec/jan): 20–21. Englische Fassung in: Thomas Schirmacher. *God Wants You to Learn, Labour and Love*. Reformatorischer Verlag Beese: Hamburg, 1999.

III. Teil: Mission angesichts der kulturellen Vielfalt

32. These: Die Vielfalt der Völker und Kulturen ist prinzipiell keine Folge der Sünde, sondern gottgewollt. In einer Kultur ist aus biblischer Sicht nur das zu verwerfen, was ausdrücklich Gottes heiligem Willen widerspricht, nicht aber die Vielfalt menschlicher Ausdrucks- und Lebensweisen.

Gott ist der Schöpfer aller Völker, denn „er hat aus einem [Menschen] alle Völker der Menschen geschaffen, damit sie auf der ganzen Erde wohnen ...“ (Apg 17,26; vgl. 5. Mose 32,7-9; Ps 74,17; 86,9). Ein Christ liebt deswegen wie Gott Menschen aller Kulturen und respektiert die Andersartigkeit anderer Kulturen (Offb 1,6-8; Ps 66,8).

Die Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Kulturen ist nicht zuerst negativ als Folge der Sünde zu verstehen und ist keine Folge des Gerichtes Gottes durch die Sprachverwirrung beim Turmbau zu Babel (1 Mose 11,1-9). Durch die Sprachverwirrung wollte Gott doch gerade das erreichen, was er den Menschen zuvor als Bestimmung, Auftrag, ja Befehl gegeben hatte, nämlich die Ausbreitung der Menschheit auf der ganzen Erde („füllet die Erde“, 1 Mose 1,28; 9,1) und damit die Aufspaltung der Menschheit in eine Vielfalt von Familien, Völkern, Kulturen, aber auch von Berufen, Fähigkeiten und Leistungen. Von den Söhnen Noahs ausgehend „wurde die ganze Erde bevölkert“ (1 Mose 9,19) und „verzweigten“ sich so die „Nationen“ (1 Mose 10,5). Deshalb kann die Entstehung der einzelnen Völker durch Stammbäume erklärt werden (1 Mose 10,1–32), an deren Ende es heißt: „von diesen aus haben sich nach der Flut die Völker auf der Erde verzweigt“ (1 Mose 10,32). Bis heute verändern sich Kulturen fortlaufend durch die nächste Ge-

neration, ja es entstehen dabei allmählich neue Kulturen.

Schon im Alten Testament kündigt Gott wiederholt an, dass er mit seinem Heil alle Völker vor Augen hat (1 Mose 12,3; Jesaja 49,6 etc.). Der Missionsauftrag des Jona zeigt beispielhaft die Universalität der göttlichen Rettung schon in alttestamentlicher Zeit. Pfingsten macht deutlich, dass die Gemeinde Jesu alle Kultur- und Sprachbarrieren übersteigt. Die Kirche ist deswegen multikulturell angelegt (Offb 5,9-10; 7,9; 10,11; 11,9; 13,7; 14,6; 17,15; Dan 7,13-14; Eph 2,11-19).

33. These: Christen sind Menschen, die von jeglichem kulturellen Zwang befreit sind. Sie müssen keine menschlichen Traditionen und Gebote mehr neben Gottes Geboten anerkennen.

Dies wird besonders in Mk 7,1-13 deutlich, wo Jesus die Pharisäer heftig kritisiert, weil sie ihre menschliche Kultur in den Rang verpflichtender Gebote Gottes erhoben hatten. Wir stehen immer in der Gefahr, unsere eigene – auch religiöse – Tradition zu verabsolutieren und zum Maßstab zu machen, an dem andere Kulturen gemessen werden. Damit aber setzen wir uns an die Stelle Gottes, der allein Gesetzgeber ist (Jak 4,12) und dem es allein zusteht, Maßstäbe vorzugeben, an denen alle Kulturen zu messen sind.

34. These: Christen können andere Kulturen im Lichte der Bibel beurteilen, weil und wenn sie gelernt haben, zwischen ihrer eigenen Kultur, auch ihrer jeweiligen frommen Kultur, und den für alle Kulturen gültigen Geboten Gottes zu unterscheiden.

Auch dafür ist Mk 7,1-13 der beste Ausgangspunkt. Es waren sehr ehrenwerte, fromme Motive, die die Pharisäer veran-

lassten, neben dem Wort Gottes und sogar gegen das Wort Gottes weitere Richtlinien zu erlassen, die für alle verbindlich waren. Jesus kritisierte sie heftig, weil sie sich damit zum Gesetzgeber neben Gott gemacht hatten: „Vergeblich aber verehren sie mich, weil sie als Lehren Menschengebote lehren“ (Mk 7,7; Mt 15,9).

Hinter dem Wahrheitsanspruch der Mission darf sich kein Überlegenheitsanspruch der eigenen Kultur über andere Kulturen verbergen, auch kein Überlegenheitsanspruch der eigenen religiösen Kultur oder Ausprägung des Christentums. Leider kommt es bei Gesprächen mit anderen Kulturen oder Gesprächen mit anderen Religionen leicht zu einer Überlagerung durch politisch-nationale Fragestellungen. Christen sollten auch hier klar zwischen Kirche und Staat trennen und deutlich machen, dass das Wissen um die Wahrheit in Jesus sie in Fragen der Kultur und Politik nicht unfehlbar macht, ja sie hier Bürger unter Bürgern sind wie jeder andere auch. Kolonialismus und Rassismus müssen der christlichen Verkündigung fern sein!

35. These: Kaum eine Religion kennt in ihren grundlegenden Schriften eine solche Selbstkritik wie das alttestamentliche Judentum und das neutestamentliche Christentum.

Jesus verwirft die Worte des Pharisäers: „Ich danke dir, Gott, dass ich nicht bin wie die andern ...“ und preist die Worte des Zöllners: „Gott sei mir Sünder gnädig“ (Luk 18,11-14). In der Bibel beginnt Glaube mit der Erkenntnis der eigenen Unzulänglichkeit. Dahinter dürfen Christen auch in der Wahrheitsfrage nicht zurück.

In keiner Religion kommen die Anhänger der eigenen Religion in den Heiligen Schriften so schlecht weg wie im Alten und Neuen Testament. Schonungslos werden dort die Fehler ihrer bedeu-

tensten Führer offengelegt (so waren Mose, David und Paulus früher Mörder, Petrus beging schlimmsten Verrat an Jesus), und allzuoft muss Gott Außen-seiter berufen, um sein Volk zur Reue zu bringen. Die Lehre, dass auch Juden und Christen Sünder und zu den schlimmsten Taten fähig sind, wird in der Bibel sehr anschaulich vor Augen geführt. Es sind nicht die heidnischen Völker im Alten Testament oder die Römer und Griechen im Neuen Testament, deren Gräueltaten und irrige Anschauungen im Mittelpunkt stehen, sondern die des angeblichen und tatsächlichen Volkes Gottes. Die Bibel verteilt Glauben und Unglauben nicht nach Rassen oder Nationen. Heiden und ungläubige Juden werden deswegen im Alten wie im Neuen Testament mit denselben Worten bezeichnet.

Das Christentum wird selbst zur verabscheuenswürdigsten Religion, wenn es die wahre Kraft des Glaubens verleugnet (2Tim 3,5: „... die eine Form der Frömmigkeit haben, deren Kraft aber verleugnen“) oder an die Stelle der göttlichen Offenbarung menschliche Gesetze und Gebote stellt (Mk 7,1-13; Jes 28,13-14). Die Juden werden etwa kritisiert, weil sie beim Studium der Bibel das Eigentliche, nämlich Jesus, übersehen (Joh 5,39), um Gott eifern, aber ohne sich tatsächlich nach ihm zu richten (Röm 10,2-3) und weil sie sich auf Gott und sein Wort berufen, aber tatsächlich nicht danach leben (Röm 2).

36. These: Jedes Ansehen der Person in der Gemeinde aufgrund von kulturellen, wirtschaftlichen, bildungsmäßigen, ethnischen, rassistischen und anderen Gesichtspunkten widerspricht dem Wesen Gottes und des christlichen Glaubens.

Gott kennt kein Ansehen der Person, weswegen nicht nur das staatliche Ge-

richt die Person nicht ansehen darf (5Mose 1,17; 10,17-18; 16,18-20; 2Chr 19,7; Spr 18,5; 24,23; Hiob 13,10; Jes 3,9), sondern auch die neutestamentliche Gemeinde jedes Ansehen der Person verwirft (Kol 3,25; Eph 6,9; Jak 2,1-12). Jakobus schreibt:

Meine Geschwister, haltet den Glauben Jesu Christi, unseres Herrn der Herrlichkeit, von jedem Ansehen der Person frei! ... Wenn ihr wirklich das königliche Gesetz ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst‘ nach der Schrift erfüllt, so tut ihr recht. Wenn ihr aber die Person ansieht, so begeht ihr Sünde und werdet vom Gesetz als Übertreter überführt. ... Redet so und handelt so wie solche, die durch das Gesetz der Freiheit gerichtet werden sollen (Jak 2,1+8+9+12).

Auch deswegen muss der neutestamentlichen Gemeinde jede Form von Rassismus fremd sein. Die Menschheit ist eine einzige Rasse und Familie, in der alle Individuen, aber auch Völker und Sprachen gleichwertig und gleich würdig sind. Jesus ist für alle Menschen gestorben und in der himmlischen Ewigkeit werden ihn Menschen aller Kulturen und Sprachen preisen (Offb 4,11; Offb 21,1).

37. These: Christen sind Weltbürger!

Christen haben „von Amts wegen“ immer die ganze Welt im Blick, nie nur ihre eigene Familie, ihr eigenes Volk oder ihren eigenen Staat. Sie glauben nämlich nicht an eine Stammesgottheit, sondern an den Schöpfer, der die ganze Welt und alle Völker erschaffen hat und alle erlösen will (1 Mose 1,1; Joh 3,16; Mt 28,18-20; Offb 4,11; Offb 21,1). Sie gehören auch nicht zu einem Privatklub mit engstirnigem Anliegen, sondern zur internationalen Gemeinde Jesu, die an keine Sprache, kein Volk, keine Kultur, keine soziale Schicht, kein Alter und kein Geschlecht und nichts, was Menschen sonst trennt, gebunden ist (Röm 1,14; Eph 1,13-14; Offb 5,9-10; Offb 21,24-25). Und sie gehören zu der Ge-

meinde, die einen Auftrag bekommen hat, wie er größer und internationaler nicht zu denken ist: „Gehet hin in alle Welt und machet zu Jüngern alle Völker.“ (Mt 28,18)

Ja, Christen wollen jede einzelne Seele ebenso wie die ganze Welt retten und dies in Bezug auf unsichtbare Realitäten wie auch inmitten der sichtbaren Wirklichkeit! Ihr Blickwinkel ist der privateste, den es gibt, und zugleich der öffentlichste. Es geht um die Beziehung des Einzelnen zu Gott und um die Beziehung der ganzen Welt zu Gott. Es geht um die Beziehung zu dem nächsten Mitmenschen ganz konkret und um die Beziehung zu allen Mitmenschen.

Christliche Hoffnung ist Hoffnung für alle Kulturen und Nationen, denn „auf seinen Namen werden die Nationen hoffen“ (Mt 12,21; ähnlich Röm 15,12). Gott kennt kein Ansehen der Person, „denn dafür arbeiten und kämpfen wir, weil wir auf einen lebendigen Gott hoffen, der ein Retter aller Menschen ist, besonders der Gläubigen“ (1 Tim 4,10).

38. These: Weil Christen allein Christus gehören und allein seinem Wort unterstehen, können sie jedoch nicht nur ihre eigene Kultur und die Kultur anderer kritisch sehen, sondern sind verpflichtet, sich aus Liebe auf die Kultur anderer einzustellen.

Paulus begründet in 1 Kor 9,19-23 die Notwendigkeit, sich in der Evangelisation auf andere einzustellen, gerade damit, dass er allen gegenüber frei ist:

Denn obwohl ich allen gegenüber frei bin, habe ich mich allen zum Sklaven gemacht, damit ich immer mehr gewinne. Und ich bin den Juden wie ein Jude geworden, damit ich die Juden gewinne; denen, die unter Gesetz sind, wie einer unter Gesetz – obwohl ich selbst nicht unter Gesetz bin –, damit ich die, welche unter Gesetz sind, gewinne; denen, die ohne Gesetz sind, wie einer ohne Gesetz – obwohl ich nicht ohne Gesetz vor Gott bin, sondern unter dem Gesetz Christi

–, damit ich die, welche ohne Gesetz sind, gewinne. Den Schwachen bin ich ein Schwacher geworden, damit ich die Schwachen gewinne. Ich bin allen alles geworden, damit ich auf alle Weise einige errete. Ich tue aber alles um des Evangeliums willen, um an ihm Anteil zu bekommen.

Luther hat diese Komplementarität treffend so generalisiert und zusammengefasst:

Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan. – Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.

39. Christen sind also nicht nur dafür verantwortlich, ob und dass sie die Botschaft von der Erlösung in Jesus Christus gesagt haben, sondern auch dafür, ob und dass sie verstanden werden konnte.

Offensichtlich kann auch ein Christ so in seiner eigenen Kultur leben, dass er nicht merkt, dass er bestenfalls von anderen nicht verstanden wird und schlimmstenfalls mit seiner Kultur dem anderen ein „Hindernis“ (1 Kor 9,12) ist, das Evangelium zu verstehen.

Die Tatsache, dass die Worte von Jesus Christus und die Evangelien über sein Wirken auf Erden als Teil der Bibel nicht in Aramäisch (oder Hebräisch) verbreitet wurde, sondern in griechischer Übersetzung oder Verfasserschaft, belegt, dass es in einer für möglichst viele verständlichen Sprache zu den Menschen kommen sollte.

Zudem wurde das Evangelium von Jesus Christus nicht als ein Evangelium veröffentlicht, sondern das eine Evangelium findet sich in vier Evangelien (Mt, Mk, Lk, Joh) für vier verschiedene Zielgruppen.

Das ist auch der Grund, warum die Bibel in jede nur denkbare Sprache übersetzt werden darf und das Evangelium in je-

dem Dialekt und jeder kulturellen Form ausgedrückt werden kann und sollte.

40. These: Die Weltmission geht nicht an den vorgegebenen soziologischen Tatsachen vorbei, sondern richtet ihre Strategie daran aus. Deswegen gründete Paulus in den Ballungszentren und Verkehrsknotenpunkten Gemeinden, überließ diesen Gemeinden die Durchdringung des Umlandes und gründete selbst neue Gemeinden in vom Evangelium unerreichten Gebieten.

Paulus gründete Gemeinden meist in zentral gelegenen Städten, setzte sehr früh von ihm geschulte Älteste ein und zog bald weiter. Die vollständige evangelistische Durchdringung der Gegend mit dem Evangelium überließ er dann der Großstadtgemeinde. Von der Gemeinde in Thessalonich heißt es zum Beispiel:

... so dass ihr allen Gläubigen in [den Provinzen] Mazedonien und Achaja zu Vorbildern geworden seid. Denn von euch aus ist das Wort des Herrn nicht allein in Mazedonien und Achaja erschollen, sondern euer Glaube an Gott ist an jeden Ort hinausgedrungen, so dass wir nicht mehr nötig haben, etwas zu sagen“ (1 Thess 1,7-8).

Wenn Paulus in Röm 15,19 schreibt, dass er „von Jerusalem und ringsumher bis nach Illyrien das Evangelium des Christus völlig verkündigt habe“, meint er nicht, dass er jedem einzelnen Menschen dort das Evangelium verkündigt hat, sondern dass er an allen strategisch wichtigen Orten Gemeinden gegründet hat. Dasselbe gilt für die Aussage, dass „ich in diesen Gegenden keinen Raum mehr habe“ (Röm 15,23). Paulus sucht deswegen nicht die Gebiete auf „wo Christus bereits genannt wurde“ (Röm 15,20) und wo bereits gepredigt wird (Röm 15,21), sondern Orte, an denen noch niemand das Evangelium ver-

kündigt hat und keine einheimische Gemeinde existiert.

41. These: Es soll aber nicht allein die Verkündigung des Evangeliums auf die verschiedenen Kulturen eingestellt werden, sondern das Evangelium will und muss genauso im Leben des Einzelnen, wie im Leben der Gemeinschaft und der gesamten Kultur inkulturiert werden.

So wie Gott durch die Propheten nicht nur die jeweilige Sprache der Menschen sprach und in Christus nicht nur Mensch in Raum und Zeit wurde, den die Menschen sehen und verstehen konnten, sondern dabei sich das Wort Gottes auch mit der jeweiligen Geschichte und Kultur zu wahren Leben verband, so will das Evangelium auch heute nicht nur Menschen aller Kulturen erreichen, sondern die Kulturen durchdringen und in ihren neuen Ausprägungen beweisen, dass das Evangelium nicht an einen bestimmten Raum und eine bestimmte Zeit und schon gar nicht an die Kultur der jeweiligen Verkündiger gebunden ist.

Da Gott selbst die Vielfalt der Kulturen gestiftet hat (These 32), will er sie durch das Evangelium nicht einschränken, sondern stärken und läutern. Es ist kein Zufall, dass durch die Weltmission – vor allem durch die Bibelübersetzungsarbeit – viele kleine Kulturen und Sprachen der Welt erhalten geblieben sind.

Wählen wir das Beispiel der Individualität. Zerstört Gott unsere Persönlichkeit? Schaltet er alle gleich? Wenn dem so wäre, könnte irgendetwas dabei nicht stimmen: Es ist doch gerade Gott, der uns als unverwechselbare Persönlichkeiten geschaffen hat und der die ungeheure

Vielfalt liebt. Gott arbeitet nicht mit Zwang. Zwang und Besessenheit sind die Kennzeichen des Bösen, ja des Teufels (z. B. Mk 5,25). Das Böse und der Teufel fragen uns nicht, unterstützen uns nicht, helfen uns nicht, sondern verführen und zwingen uns und bringen uns zur Sünde, ehe wir zum Nachdenken gelangt sind. Er ist der Feind jeder Selbstbeherrschung, jedes Nachdenkens darüber, was für uns eigentlich gut wäre und woher wir die Kraft nehmen, es dann auch umzusetzen.

Gott dagegen schenkt uns alles, und er möchte die ja von ihm geschaffene, unverwechselbare Persönlichkeit, die sich selbstbeherrscht, nüchtern und ruhig für den Weg Gottes entscheidet und diesen dann in der Kraft des Heiligen Geistes geht. Christ werden heißt nicht, seine Persönlichkeit zu verlieren, sondern seine Persönlichkeit – befreit von bösem Ballast – zu gewinnen. Wenn Gottes Geist an und durch Menschen wirkt, macht er sie zu echten Persönlichkeiten und nicht zu Marionetten. Das beste Beispiel dafür sind die Geistesgaben (Gnadengaben), die der Heilige Geist jedem Christen verleiht, so dass alle demselben Ziel dienen, aber jeder auf eine etwas andere Art und Weise (Röm 12,4-7; 1 Petr 4,12-13; 1 Kor 12; Eph 4,11-13).

Ähnliches gilt von den Kulturen: Gott zerstört sie nicht, sondern Gottes Geist befreit sie vom Bösen und führt sie zu größerer Entfaltung. Am Ende steht die gottgewollte Vielfalt der Kulturen, auch in der Kirche Jesu Christi weltweit, nicht die Einheitskirche oder Einheitskultur.

(Die abschließenden Teile IV und V folgen in der nächsten Ausgabe.)

Die Stellung Hudson Taylors im Kontext der Missionsgeschichte

Klaus Wetzel

Hudson Taylor hat einem Zweig der von der Dänisch-Halleschen und der Herrnhuter Missionsbewegung vorbereiteten und von William Carey initiierten evangelischen Weltmissionsbewegung in der 2. Hälfte des 19. Jh.s eine besondere Prägung gegeben. Dabei hat er die Grenzen des geistlich Möglichen und theologisch Verantwortbaren ausgelotet und damit einen wesentlichen Anteil daran, evangelische Weltmission sozusagen in ihrer größtmöglichen Reichweite zu ermöglichen. Vor allem das Prinzip der „Glaubensmission“, die Bedeutung der persönlichen Berufung und das Missionsmotiv der Unerreichten sind von Bedeutung.

Dr. theol. Klaus Wetzel war als Mitarbeiter des WEC International sechs Jahre in Indonesien tätig, davon 1988–1993 als Dozent an der Theologischen Hochschule „Indonesisches Bibel-Institut“ in Batu. Zurzeit ist er mit je einem halben Dienstauftrag Pfarrer der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau in Biblis und Dozent an der Akademie für Weltmission (European School of Culture and Theology) in Korntal. Er ist verheiratet mit der Ärztin Ulrike und hat drei erwachsene Töchter.

Die Gründung der China Inland Mission durch Hudson Taylor im Jahr 1865 erwies sich bald als ein Meilenstein der Missionsgeschichte.

Der vorliegende Artikel stellt skizzenhaft die Frage nach der Stellung Hudson Taylors im Kontext der Missionsgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der Frage nach der Missionsmotivation.

Der Vorsprung der römisch-katholischen Mission

Wie war es möglich, dass mit der Eroberung Lateinamerikas durch die iberischen Mächte die Christianisierung im römisch-katholischen Sinne einherging? Eigentlich waren die Voraussetzungen denkbar schlecht. Denn von den Eroberern, Rittern, Soldaten und Abenteurern waren Impulse zu einer

substantiellen, verinnerlichten Christianisierung nicht zu erwarten (Konetzke 1968, 244; vgl. Marboe 2006, 340). Auch waren die logistischen Herausforderungen kaum zu bewältigen.

Eine besondere Konstellation aber gab dem Projekt der Christianisierung Lateinamerikas eine entscheidende Wendung.

Anders als seine Großeltern, die „Katholischen Könige“ Ferdinand und Isabella (Eggenesperger/Engel 1991, 24), anders als sein Bruder und Nachfolger als deutscher Kaiser, Ferdinand I., und anders als sein Sohn Philipp II., König von Spanien (und Portugal), war Kaiser Karl V. (gleichzeitig König Carlos I. von Spanien) nicht von einem fanatischen, unduldsamen Katholizismus geprägt, sondern von einer ernsthaften römisch-katholischen Religiosität bis hin zur Gewissensforschung (vgl. Brandt 1979, 106–109). Als 1519–22 die Eroberung Mexikos durch Hernán Cortés in Gang war, entschied sich Karl V. dafür, die Christianisierung der neu zu gewinnenden Gebiete in die Hand der Bettelorden zu legen (Prien 2007, 109; vgl. Konetzke 1968, 222.247. 256). Gerade zu dieser Zeit war Hadrian VI. Papst (9. Januar 1522 – 14. September 1523). Der ernsthafte Reformpapst Hadrian (Adrian von Utrecht) (Fran-

Kaiser Karl V. war von einer ernsthaften Religiosität geprägt.

zen/Bäumer 1974, 290) war Karls Erzieher und Ratgeber gewesen (vgl. Brandi 1979, 136–139). Hadrian VI. bestätigte die Entscheidung Karls V., die damit auch zum päpstlichen Programm wurde (Prien 2007, 109.111).

Die Bettelorden waren die Speerspitze religiöser Ernsthaftigkeit innerhalb des römisch-katholischen Glaubenssystems.

Die Entscheidung, die Christianisierung Lateinamerikas in die Hand der Bettelorden, Franziskaner, Dominikaner und Augustiner, zu legen, war von strategischer Bedeutung. Die Bettelorden hatten gerade einen Prozess der inneren Erneuerung durchgemacht (Fernández 1992, 103), durch den die alten mönchischen Ideale wieder

neue Dynamik gewannen, nicht zuletzt auch der Opfergedanke, wie er etwa in der *Peregrinatio* der iroschottischen Missionare zu finden gewesen war (Angenendt 1990, 212–213). Die Bettelorden waren die Speerspitze religiöser Ernsthaftigkeit innerhalb des römisch-katholischen Glaubenssystems. Durch ihre Beweglichkeit und durch die Bereitschaft zum Gehorsam und zum Opfer schienen sie prädestiniert für den Einsatz in der Mission. Die Christianisierung Lateinamerikas als religiöses Projekt war nur dadurch möglich, dass sich die Klöster der Bettelorden in Europa leerten und Tausende von Mönchen die Aufgabe der Kirchgründung in Lateinamerika in Angriff nahmen (Glazik 1967, 611).

Später traten dann an ihre Seite die von religiöser Ernsthaftigkeit und religiösem Eifer motivierten Jesuiten (vgl. Heussi 1976, 334–335), bei deren Missionsengagement die Motive der *Peregrinatio* (Palomo 2000, 50–51) und der „apostolischen Bewegungsfreiheit“ (Vercruyse 1987, 662) eine wichtige Rolle spielten, bei den Missionsmethoden waren die Jesuitenmissionare Vorreiter der Akkommodation (Vercruyse 1987, 663.664),

und in Lateinamerika war ihr Ziel die „Erschließung des Binnenlandes, um so die eingeborene Bevölkerung zu missionieren.“ (Vercruyse 1987, 663)

Man kann sagen, dass die Christianisierung Lateinamerikas ein Projekt der katholischen religiösen Eliten war.

Das fehlende Missionsengagement des reformatorischen Protestantismus

Dass der Protestantismus in den ersten beiden Jahrhunderten seiner Geschichte zu nachhaltig wirksamen missionarischen Unternehmungen nicht in der Lage war, hat strukturelle und theologische Gründe.

Die mittelalterliche römisch-katholische Kirche war geprägt von der Monastisierung der Kirche und von der Klerikalisierung der Gesellschaft (Benrath 2011). Die Reformation hat in ihrem Wirkungsbereich beides rückgängig gemacht. Der Protestantismus hat das Mönchtum vollständig abgeschafft (vgl. Luthers Schrift *De votis monasticis iudicium* [Urteil über die Mönchsgelübde], 1521). Luthers Zwei-Reiche-Lehre gab dem Staat seine eigene Stellung unabhängig von der Kirche (Luthers Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation*, 1520).

Als Folge der Abschaffung des Mönchtums fehlte dem Protestantismus das Instrument zur Durchführung missionarischer Unternehmungen – und das gerade in einer Epoche, in der die monastische Missionsarbeit im römischen Katholizismus eine weltweite Ausdehnung erfuhr.

Auch theologische Überzeugungen des Protestantismus erwiesen sich als hinderlich für ein Missionsengagement. Auf lutherischer Seite war dies die

Dem Protestantismus fehlte das Instrument zur Durchführung missionarischer Unternehmungen.

Überzeugung, dass der Missionsauftrag (Mt 28,18–20) nur den Aposteln gegolten habe und von ihnen auch umfassend durchgeführt worden sei; diese Überzeugung prägte beispielhaft das Gutachten der lutherischen theologischen Fakultät zu Wittenberg aus dem Jahr 1652, das man regelrecht missionsfeindlich nennen kann (Delgado 2003, 97). Auf reformierter Seite war es Calvins Lehre von der doppelten Prädestination (Institutio III, 21,1–7), die oft so interpretiert wurde, dass für eine durch die Kirche in Angriff genommene Weitergabe des Evangeliums an Nichtchristen kein Spielraum blieb.

Begrenzte Ansätze des kontinentaleuropäischen Pietismus im 17. Jahrhundert

Dem kontinentaleuropäischen Pietismus gelang es im 17. Jahrhundert, zwei dauerhafte Missionsbewegungen in Gang zu setzen (vgl. Mulholland 1999).

Die Dänisch-Hallesche Mission – als deren erster Missionar Bartholomäus Ziegenbalg (1682–1719) seit 1706 in Tranquebar in Südindien wirkte (Genrichen 1979, 185; Winkler 1975, 615–616; Lehmann 1956; Settgast 1981; Hille 2000, 1043–1044) – erwuchs aus dem Konzept August Hermann Franckes zur Erneuerung der Gesellschaft durch das Evangelium, niedergelegt in seiner Reformschrift „Der Große Aufsatz“ (Francke 1962). Dieser Impuls verband sich mit Franckes Konzept von der persönlichen Führung, mit Franckes Theologie der Bekehrung und der Schau von der weltweiten Wirksamkeit des Halleschen Werkes zu einem tragfähigen Konzept von Weltmission (vgl. Beyreuther 1969, 180–205; Beyreuther 1978, 158–165; Sträter 2000, 211; Wellenreuther 2003, 169).

Die Herrnhuter Mission (seit 1732) wurde zur ersten weltumspannenden protestantischen Missionsbewegung (Zim-

merling, 1975, 42–44; Beck, 1981; Kane 1971, 79–81; vgl. auch Dietrich Meyer 1995).

Mehrere Pionierleistungen gingen auf das Konto der Herrnhuter Brüdergemeinde, wie die Einfügung spontaner Elemente in den Gottesdienst, die aktive Beteiligung aller Mitglieder am Gemeindeleben und die Einbeziehung von Frauen in Leitungsgremien.

Die Herrnhuter Mission erscheint insofern als ein Ideal, als die gesamte Gemeinde die Missionsarbeit getragen hat. Allerdings ist dieses besondere Missionsengagement dem einzigartigen Wesen der Herrnhuter Brüdergemeinde zu verdanken. Das Modell der Trägerschaft der Mission durch die ganze Gemeinde ließ sich offensichtlich weder auf die protestantischen Volkskirchen, noch auch auf Freikirchen übertragen.

Das Modell der Trägerschaft der Mission durch die ganze Gemeinde.

Der Durchbruch durch William Carey

Gleich in mehrfacher Hinsicht erfuhr das Anliegen der Weltmission durch das Wirken William Careys, der als Vater der protestantischen Mission gilt (Winter/Hawthorne 1983, 230), einen Durchbruch.

Mit seiner Programmschrift *Enquiry* (1792) gab Carey zunächst exegetisch dem Missionsbefehl seine Bedeutung für die Weltmission zurück. Stringent war seine Argumentation: Wenn die Kirche sich auf Mt 28,18–20 beruft, wenn sie tauft, so gibt es exegetisch keinen Grund, warum nicht auch der Verkündigungsauftrag aus Mt 28 für die ganze Kirche zu allen Zeiten gelten sollte (Carey 1983, 229; Carey 1992, 7–8).

Neben den Gehorsam dem Befehl Jesu gegenüber stellte Carey als Missionsmotivation die Sorge um das ewige Ver-

loren-Sein der vom Evangelium Uerreichten, wobei er „philanthropische“ Argumente gebrauchte (Carey 1983, 230; Carey 1992, 13 a). Zur Verdeutlichung des Bedarfs an Mission benutzte Carey geographische Übersichten und statistische Daten.

... ein Instrument, das den Platz einnehmen konnte, den im Katholizismus die Orden haben.

Für die praktische Durchführung der evangelischen Weltmission erwies sich sein Vorschlag als Bahnbrechend, – offensichtlich nach dem Vorbild der englischen „religious societies“ (vgl. Brecht 1993, 522) – Missionsgesellschaften zu gründen (Carey 1983, 235).

Damit war ein Instrument gefunden, das – unter den durch den Protestantismus veränderten Bedingungen – den Platz einnehmen konnte, den im römischen Katholizismus die Orden haben.

Dabei scheint bei Carey deutlich ein weiteres bestimmendes Motiv durch, das auch viele Ordensunternehmungen des Katholizismus kennzeichnete und kennzeichnet: die Bereitschaft zum persönlichen Opfer, ohne die, so Carey, Mission nicht durchgeführt werden können (Carey 1983, 232; Carey 1992, 67).

Konsequenterweise war Carey an der Gründung der ersten Missionsgesellschaft beteiligt (Fiedler 1992, 80; Kane 1971, 85), und er wurde, zusammen mit seiner Frau, auch als deren erster Missionar ausgesandt.

Die von Carey herausgearbeiteten Missionsmotive waren bestimmend für die von ihm angestoßene Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts.

Mission war nicht Sache der ganzen Kirche, sondern besonderer Vereinigungen. In gut protestantischen Sinn wurde die Verantwortung für Mission zu einer sehr persönlichen Angelegenheit.

Die Frage nach dem Willen Gottes für das eigene Leben führte zur Offenheit für die persönliche Berufung in die Mission. Unterstützt und gefördert wurde diese Offenheit durch die Sensibilität für die Frage nach dem eigenen Heil und dem Heil anderer Menschen. So trat neben das Motiv der Berufung und des Gehorsams auch ein geistlich-philanthropisches, wir können auch sagen, in gewissem Sinn anthropologisches Motiv für Mission.

Die herausragende Bedeutung des Wirkens Hudson Taylors für die evangelische Weltmission

Mit dem Wirken Hudson Taylors und der Gründung der China Inland Mission begann eine neue Epoche der evangelischen Weltmission, Daniel Bacon nennt Taylor den „Father of the Faith Missions Movement“ (Bacon 1984, 87).

Hudson Taylor kam her von einem Berufungsverständnis, das den Missionar praktisch unabhängig von anderen Instanzen macht. Er war geprägt vom Konzept des Selbstrechtes des Missionars bei den Freimissionen (Fiedler 1992, 30). Damit spitzte er die Bedeutung der Missionsmotivation durch die persönliche Berufung durch den Herrn noch einmal zu. Im Blick auf Hudson Taylors Aufruf zur Mission bei einer Erbauungskonferenz in Perth in Schottland (1865) schreiben Howard und Geraldine Taylor:

Er spitzte die Bedeutung der Missionsmotivation zu durch die persönliche Berufung durch den Herrn.

Er konnte nicht einsehen, daß Gehorsam gegen das letzte Gebot des Auferstandenen im Gegensatz zu geistlicher Erbauung stehen sollte. Vielmehr schien ihm ein solcher Gehorsam die Wurzel allen Segens und der sicherste Weg zu tiefer Gemeinschaft mit Gott zu sein. (Taylor/ Taylor 1984, 152–153).

Vor allem aber stellte Taylor das Missionsmotiv der Sorge um das ewige Verlorensein der vom Evangelium Unerreichten ins Zentrum. Auf der Konferenz in Perth sagte Taylor:

Glauben Sie, daß jeder einzelne dieser Millionen eine unsterbliche Seele hat und daß kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben ist, darinnen wir sollen selig werden, als allein der Name Jesus? Glauben Sie, daß Er, Er allein ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ ist und daß niemand zum Vater kommt ‚denn durch ihn‘? Wenn es so ist, dann bedenken Sie doch bitte die Zukunft dieser unerlösten Seelen, und prüfen Sie sich vor Gottes Angesicht, ob Sie Ihr Äußerstes tun, Ihn unter diesen Menschen bekannt zu machen! (Taylor/Taylor 1984, 153)

Im Zusammenhang mit der Konferenz stellt Taylor die Frage:

Bis zur nächsten Perth-Konferenz werden in China zwölf weitere Millionen gestorben sein, so daß wir sie ewig nicht mehr erreichen können. Was aber unternehmen wir, damit sie die Botschaft der errettenden Liebe vernehmen? (Taylor/Taylor 1984, 153)

In seinem 1865 verfassten Aufruf „China’s Spiritual Need and Claims,“ machte Taylor unter Verwendung statistischer Daten sein Anliegen dann vor einer weiteren Öffentlichkeit dringend:

Denk an die über achtzig Millionen, die vom Evangelium unerreicht sind, in den sieben Provinzen, wo die Missionare schon am längsten arbeiten. Denk an die über 100 Millionen in den übrigen elf Provinzen Chinas, die außerhalb der Reichweite der wenigen Missionare dort leben; ... denk an die über 200 Millionen, die jenseits der Reichweite aller existierenden Missionsorganisationen leben – und sag mir, wie soll Gottes Name von ihnen geheiligt werden? Wie soll sein Reich unter ihnen kommen? Und wie soll sein Wille durch sie geschehen? Sie haben nie von seinem Name und seine Eigenschaften gehört. Sein Reich ist nie unter ihnen verkündigt worden. Sein

Wille ist ihnen nicht bekannt gemacht worden!

Glaubst du, dass jeder einzelne von diesen Millionen eine kostbare Seele hat? Und dass „den Menschen unter dem Himmel kein anderer Namen gegeben wurde, durch den sie gerettet werden sollen, als der Name Jesus“? Glaubst du, dass er alleine „die Tür zu den Schafen“ und „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ ist? Dass „niemand zum Vater kommt außer durch ihn“? Wenn ja, dann denke an die Situation dieser Unerretteten und prüfe dich ernsthaft vor Gott, um zu erkennen, ob du dein Äußerstes tust, damit sie Ihn kennenlernen können.“ (Hudson Taylor 1983, 246; Original in Englisch).

Die „Unerreichten“ mit dem Evangelium zu erreichen, wurde nun das zentrale Anliegen der Missionsarbeit. Dies sollte so schnell wie möglich, und es sollte „flächendeckend“, eben auch im „Inland“ geschehen.

Taylor zog verschiedene Konsequenzen aus der Dringlichkeit des Anliegens.

Die Arbeit sollte stark evangelistisch sein, die Aufgabe der Gemeindegründung trat hinter diesem Ziel zurück.

Die Dringlichkeit ließ für Taylor keine lange Vorbereitungszeit zu, konsequenterweise wurden auch Laien als Mitarbeiter zugelassen (Taylor/Taylor 1984, 160), dies entsprach auch seinem von der Brüderbewegung geprägten Gemeindeverständnis, das kein kirchliches Amt kannte (Fiedler 1992, 70). Eine theologische Vorbereitung trat somit in den Hintergrund.

Eine weitere Entwicklung brachte Taylor ebenfalls in Gang: In der China Inland Mission konnten Frauen Leitungs- und Lehraufgaben übernehmen.

Von seinen Grundsätzen her konnte Taylor Mitarbeiter aus den verschiedensten protestantischen Denomina-

Die Dringlichkeit ließ für Taylor keine lange Vorbereitungszeit zu.

tionen annehmen (Taylor/Taylor 1984, 157), daher der stark interdenominationalen Charakter der China Inland Mission, auch war die Zusammensetzung der Mitarbeiterschaft „internationaler“ als diejenige bisheriger Missionswerke.

Der Vorrang der Evangelisierung kostete einen Preis im Blick auf die theologische Klarheit.

So erfreulich die große denominationelle Offenheit war, der Vorrang der Evangelisierung kostete im Blick auf die theologische Klarheit einen Preis; so ordnete Taylor „das Streben nach dogmatischer Wahrheit dem Streben nach effektiver

Erfüllung der Hauptaufgabe der Kirche unter.“ (Fiedler 1992, 70)

Im Blick auf den Umgang mit der einheimischen Kultur sah Taylor die Notwendigkeit, dass die Missionare sich so weit wie möglich an die einheimische Kultur anpassen sollten (Neill 222; Bacon 1984, 39–41). Damit kam eine Entwicklung in Gang, an die dann im 20. Jahrhundert die Bemühungen um die Kontextualisierung des Evangeliums anknüpfen konnten. Konsequenterweise hatte die Missionsleitung ihren Sitz auf dem Missionsfeld (Taylor/Taylor 1984, 158; Douglas 2000, 931).

Ein weiterer bedeutender Beitrag Hudson Taylors für die Missionsbewegung ist meines Erachtens die Verknüpfung der Missionsbewegung mit dem „Glaubensprinzip“, das er von Georg Müller (vgl. Pierson o.J., 52–60) und den Nichtkirchenmissionen übernahm und das sicherlich auch durch die Heiligungsbewegung geprägt wurde (Fiedler 1992, 31).

Das Glaubensprinzip erscheint dabei als eine Zuspitzung des schon von William Carey betonten Opfergedankens in Richtung auf den persönlichen Lebensstil. Die materiellen Bedürfnisse wurden Gott im Gebet vorgebracht, aber nicht Menschen gegenüber kommuniziert. Taylor berief sich dabei auf die Bergpredigt:

„Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit, so wird euch das alles zufallen.“ (Mt 6,33; Taylor/Taylor 1984, 157)

Mit dem Glaubensprinzip hat der von Taylor geprägte Zweig der evangelischen Missionsbewegung ein Element aufgenommen, das mir in gewisser Weise verwandt zu sein scheint mit dem Armutsgelübde des römisch-katholischen Mönchtums. So wie die Bettelmönche abhängig waren von den Almosen der Gläubigen (Hofmeister 1986, 1107), so sind die Missionare der Glaubensmissionen für ihre materielle Versorgung angewiesen auf die Gaben der Missionsfreunde. Als Zuspitzung dieses Versorgungsprinzips muss gelten, dass nun aber eben nicht zu solchen Gaben aufgerufen wurde, wie auch die materiellen Bedürfnisse, sowohl auf der persönlichen Ebene, wie auch für den Dienst, überhaupt nicht bekannt gemacht werden sollten.

So erscheint in ihren Berichten die Versorgung der Missionare, wie übrigens schon in deren Kontext bei August Hermann Francke in den *Segensvollen Fußstapfen* (Francke 1994, 1. 307–310) und Georg Müller zu finden (Pierson o. J. z. B. 78–89), als von Gott gewirkte Bestätigung für Berufung und Dienst. Wiederholte Erfahrungen der von Gott erbetenen Versorgung bekräftigten die Motivation.

Das Glaubensprinzip scheint in gewisser Weise mit dem Armutsgelübde verwandt zu sein.

Fehlende Versorgung, etwa für neu geplante Vorhaben, galt demgegenüber als Hinweis, dass das entsprechende Vorhaben, anders als zunächst empfunden, nicht dem Willen Gottes entsprach (vgl. Taylor/Taylor 1984, 163).

So führte die Praktizierung des Glaubensprinzips zu einer verstärkten Sensibilisierung für das Reden Gottes im Blick auf die persönliche Führung.

Die Mitarbeiter der Glaubensmissionen gingen nicht wie diejenigen der „klassischen Missionen“ aus der Erweckung des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts hervor, sondern aus der darauffolgenden Erweckung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, etwa derjenigen von 1859 (Taylor/Taylor 1984, 160). Die Interdenominationalität der Glaubensmissionen war wesentlich breiter als die der interdenominationalen klassischen Missionen (Fiedler 1992, 33; vgl. Bacon 1984, 48.53).

Die neue Dynamik der Missionsbewegung

Hudson Taylors Beispiel, aber auch seine Aufrufe wie *China's Spiritual Need and Claims* trafen auf starken Widerhall (Bacon 1984, 13.14). Die China Inland Mission wurde bald zu einer der größten evangelischen Missionsgesellschaften (Pollock 1975, 95). Viele Tochtermissionen wurden gegründet, allein in Deutschland führen sich die Neukirchener Mission, die Liebenzeller Mission und die Überseeische Missionsgemeinschaft (als deutscher Zweig der ehemaligen China Inland Mission) auf sie zurück, viele andere Missionswerke wurden von ihr beeinflusst (Bacon 1984, 87–108). Taylor förderte das Missionsinteresse der erweckten Kreise durch ausgedehnte Reisen. Ralph R. Covell stellt fest:

Taylor verbrachte genauso viel Zeit außerhalb wie innerhalb von China. Er reiste durch viele Länder, um Chinas Nöte bekannt zu machen und neue Missionare zu rekrutieren.

Obwohl er sich oft außerhalb Chinas aufhielt, hielt er engen Kontakt mit seinen vielen Missionaren und war weiterhin soweit möglich in Missionsaktivitäten engagiert. (Covell 1998, 658; Original in Englisch)

Als ein Beispiel für Taylors Einfluss auf die Missionsbewegung kann das Wirken Frederik Fransons gelten, das das Inein-

andergreifen von angelsächsischer, skandinavischer und kontinentaleuropäischer Erweckungsbewegung mit dem von Hudson Taylor ausgehenden Impuls zur schnellstmöglichen Evangelisierung der Welt zeigt (vgl. Bacon 1984, 91.97). Franson wurde seit 1890 zu einer der bedeutendsten Persönlichkeiten der weltweiten Missionsbewegung, deren Ziel „Missionary Extension into all the World“ war (Torjesen 1983, 71). Die Gründung von nicht weniger als acht skandinavischen Missionswerken (Torjesen 1983, 64–65, 80–81, 84–86, 94–95), aber auch etwa die Gründung der deutschen und Schweizer Allianz-Mission (Torjesen 1983, 66–68, 69–70) geht auf Franson zurück.

Ein weiteres bedeutendes Beispiel für die Wirkungsgeschichte Taylors ist die Gründung des Missionswerkes WEC International durch Charles und Priscilla Studd (Zunächst Heart of Africa Mission, dann Worldwide Evangelization Crusade).

Charles und Priscilla Studd waren 1885–1894 Mitarbeiter der China Inland Mission gewesen (Studd war einer der „Cambridge Seven“), d. h. sie kannten von daher das Glaubensprinzip, aber auch die geistliche Sorge für die Unerreichten (Pollock 1975, 95; Bacon 1984, 105).

Für Studd gehörte zum Leben nach dem Glaubensprinzip die alltägliche Abhängigkeit von Gottes Versorgen. Dazu erschien es ihm als notwendig, unter Berufung auf Jesu Aufforderung an den reichen Jüngling, „Geh hin, verkaufe alles, was du hast, und gib's den Armen“ (Mk 10,21), sein großes Erbe zu verkaufen und den Erlös verschiedenen christlichen Werken zu spenden (Vincent 1988, 76, 138).

Dieses konsequente Wörtlich-Nehmen von Mk 10,21 durch den „reichen

... das große Erbe zu verkaufen und den Erlös verschiedenen christlichen Werken zu spenden.

Jüngling“ Charles Studd erinnert an die entsprechend konsequente Haltung eines anderen „reichen Jünglings“, Franz von Assisi (vgl. Heussi 1976, 221; Goez 1983, 300).

Offensichtlich konnte eine flächendeckende evangelische Missionsbewegung erst entstehen, als der Protestantismus, bzw. Teile seines erwecklichen Spektrums bereit waren, mit den geistlichen Konsequenzen aus der Berufung zur Weltmission ernst zu machen. Dazu zählt die Herausbildung der protestantischen Missionsgesellschaft als Transformation des Ordensgedankens.

... die protestantische Missionsgesellschaft als Transformation des Ordensgedankens.

Es gehört dazu die Neudefinition des Gehorsamsideals des Mönchtums, nun nicht als Gehorsam gegenüber dem Abt oder der Äbtissin als einer kirchlichen Instanz, sondern als Gehorsam dem berufenden Herrn selbst gegenüber – ein individuelles Verständnis der Berufung, zu dem

Reformation und Pietismus befreit hatten.

Es gehört nicht unbedingt, aber vielfach dazu die Transformation und Neudefinition des Armutsideals des Mönchtums, nun im evangelisch-erwecklichen Kontext, vor allem von der Heiligungsbewegung her geprägt, als „Glaubensprinzip“ (vgl. Fiedler 1992, 31.33.70).

Eine direkte Transformation der monastischen Forderung der Ehelosigkeit erschien und erscheint im Kontext der evangelischen Missionsbewegung als nicht notwendig, allerdings gelten im Sinne der Heiligungsbewegung sehr hohe Anforderungen an die Ethik der Ehe und an die eheliche Treue.

Die Ehelosigkeit evangelischer Missionare und Missionarinnen begegnet uns auf der Ebene der persönlichen

Führung und der persönlichen Umsetzung des Opfergedankens.

In gewissem Sinne mag hier auch die Konsequenz des Opfergedankens stehen, die Charles und Priszilla Studd aus ihrer schließlichen Berufung für den Dienst in der *Heart of Africa Mission* (später WEC International) gezogen haben. Während Charles Studd 1916 endgültig in den Kongo aufbrach, wo er bis zu seinem Tod 1931 wirkte, blieb seine Frau Priscilla aus gesundheitlichen Gründen in England, von wo aus sie bis zu ihrem Tod 1929 die Missionsarbeit ihres Mannes unterstützte (Vincent 1988, 131.139.157–162).

Zu Wirkungsgeschichte und theologischer Einordnung der Missionsmotive

Der starke Impuls, der von der Gründung der China Inland Mission durch Hudson Taylor ausging, wirkt bis heute fort (vgl. Bacon 1984, 130–156).

In den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts haben die weltweite Missionsbewegung und auch die Lausanner Bewegung das Anliegen der „Unerreichten“ aufgenommen.

Die Bewegung AD 2000 hat noch einmal die Anstrengungen verstärkt, die vom Evangelium Unerreichten, wenn möglich, bis zum Jahr 2000 mit dem Evangelium zu erreichen (www.ad2000.org). Der zweite Lausanner Kongress in Manila 1989 hat dieses Anliegen aufgenommen (Marquardt/Parzany 1990).

Als eschatologisches Motiv wurde hier der Gedanke, die Wiederkunft Jesu durch die Vollendung der Weltmission zu beschleunigen, aufgegriffen, das auch schon in den Glaubensmissionen wirksam gewesen war (Fiedler 1992, 68; Triebel 2000, 58–67).

Initiativen wie das *Joshua Project* vertreten das Anliegen, die Unerreichten mit dem Evangelium zu erreichen, auch im

21. Jahrhundert (www.joshuaproject.net). Auch die Kapstadt-Verpflichtung bekräftigt dieses Anliegen (II D) (www.lausanne.org/content/ctc/ctcommitment#2-4).

Auch weiterhin praktizieren viele Missionswerke das Glaubensprinzip und berufen sich dabei auf das Vorbild der China Inland Mission.

Die Weltmissionsbewegung des 19. Jahrhundert hat sich in ihrer Missionsmotivation auf den Missionsbefehl und vor allem auf die geistliche Sorge um die vom Evangelium Unerreichten berufen, wobei Hudson Taylor das Thema Unerreichte deutlich ins Zentrum gerückt hat.

Durch das Wirken John Motts bekam dann das eschatologische Motiv Gewicht, „die Evangelisierung der Welt in dieser Generation“ wurde zum Motto für die Missionskonferenz in Edinburgh 1910 (vgl. Bergunder 2003, 440).

Hudson Taylor hat das Thema der Unerreichten deutlich ins Zentrum gerückt.

Die Missionstheologie des aus dem Einheitsimpuls von Edinburgh 1910 hervorgegangenen Internationalen Missionsrates (seit 1961 Kommission für Weltmission und Evangelisation im Ökumenischen Rat der

Kirchen) ist dann andere Wege gegangen, vor allem im Blick auf die Bedeutung des sozialen und politischen Engagements und des Dialogs mit den Religionen. Dies zu betrachten, liegt aber außerhalb des behandelten Themas (vgl. Günther 1970; Johnston 1984, Sautter 1985; Bockmühl 2000)

Innerhalb der Missionstheologie des erwecklichen Protestantismus scheinen die „klassischen“ Missionsmotive zunehmend in Frage gestellt zu werden.

Es ist bemerkenswert, dass die Kapstadt-Verpflichtung des Dritten Lausanner Kongresses (2010) sich unter Berufung auf John Stott in einer Weise zum Missionsmotiv der „Ehre Gottes“ be-

kennt, die die anderen Missionsmotive regelrecht abwertet.

Die Kapstadt-Verpflichtung zitiert John Stott, *The Message of Romans* (1994):

Das höchste aller missionarische Motive ist weder Gehorsam gegenüber dem Missionsbefehl (so wichtig das auch sein mag) noch Liebe für Sünder, die Gott entfremdet und dem Untergang geweiht sind (so stark dieser Anreiz auch sein mag, besonders wenn wir an den Zorn Gottes denken). Das stärkste Motiv sollte Eifer sein – brennender und leidenschaftlicher Eifer – für die Herrlichkeit Jesu Christi ... Vor diesem höchsten Ziel der christlichen Mission verkümmern und vergehen alle anderen Ziele. Kapstadt-Verpflichtung Teil I 2B)

Ein so bedeutender Theologe wie John Stott kommt zu der exegetischen Schlussfolgerung, dass der Gehorsam gegenüber dem Missionsbefehl und die Liebe für die ohne Christus Verlorenen gegenüber der Ehre Gottes und der Herrlichkeit Christi untergeordnete Missionsmotive sind.

Die Ehre Gottes als zentrales Missionsmotiv begegnet uns dann auch bei Piper, *Let the Nations Be Glad* (Piper 2009), und bei Wrogemann, *Den Glanz widerspiegeln* (Wrogemann 2012).

Missionstheologische Einordnung der Beiträge Careys und Taylors

Wie haben wir dann aber die herausragenden Beiträge zu Missionstheologie und Missionspraxis zu bewerten, die von William Carey und Hudson Taylor ausgegangen sind?

Eine doppelte Blockade hatte im Protestantismus die Missionsmotivation gehindert.

Die vor allem im Luthertum vertretene Auffassung, dass der Missionsbefehl nur den Aposteln gegolten hätte, verhinderte es, dass dieser in den aktuellen Kontext übertragen werden könnte.

Calvins doppelte Prädestinationslehre (Institutio III, 21,1–7) blockierte die Bereitschaft, Mission überhaupt zu denken. Diese Blockade wurde noch dadurch verstärkt, dass Calvin auch lehrte, das biblische Amt des Evangelisten wäre zusammen mit den Ämtern der Apostel und der Propheten als Amtsaufgaben „nicht dergestalt eingerichtet, daß sie bleibend sein sollten.“ (Institutio IV, 3,4; 592)

Vor allem Calvins Theologie, auch Zusammen mit seiner Betonung des Ersten Artikels und der Ehre Gottes, wiegt schwer, da doch praktisch alle angelsächsischen Ausprägungen des Protestantismus, *mainline*-Kirchen (Anglikaner, Presbyterianer) wie auch Freikirchen, theologisch im Wesentlichen dem Calvinismus folgen – auch der Anglikanismus, denn die 39 Artikel wird man als gemäßigt calvinistisches Bekenntnis einordnen dürfen (Heussi 1976, 323; Kinder/Hilgemann 2004, 238). Die zweite Generation lutherischer Theologen hat demgegenüber in der „Solida Declaratio“, die 1580 in das Konkordienbuch aufgenommen wurde, die doppelte Prädestinationslehre Calvin mit ausführlicher exegetischer Begründung scharf abgewiesen (Solida Declaratio, XI. Von der ewigen Vorsehung).

Es ist das Verdienst William Careys, die beiden genannten mentalen Blockaden aufgebrochen zu haben. Carey wies, wie erwähnt, in der *Enquiry* die Gültigkeit des Missionsauftrags für die gesamte Kirche zu allen Zeiten nach (Carey 1992, 7–9).

In Kapitel IV der *Enquiry* brach Carey die Blockade durch die doppelte Prädestinationslehre auf. Wie sehr auch er selbst vom Calvinismus geprägt ist, zeigt sich wiederholt, etwa in der Bemerkung:

Jeder neue Bericht über ihre Unwissenheit und Grausamkeit sollte unser Mitleid erwecken und uns anregen, mit der Vor-

sehung in der Suche nach ihrem ewigen Gut zusammenzuwirken (Carey 1992, 67–68).

Er schreibt von „Liebe für unsere Mitgeschöpfe und Mitsünder“ (Carey 1992, 69). Grundlegend für die Missionsmotivation der Liebe zu den Unerreichten ist seine Argumentation:

Können wir als Menschen oder als Christen hören, daß der größte Teil unserer Mitgeschöpfe, deren Seelen so unsterblich sind wie unsere, die ebenso wie wir in der Lage sind, das Evangelium zu verherrlichen und durch ihr Predigen, Schreiben oder Tun zur Ehre des Namens unseres Erlösers und zum Nutzen seiner Kirche beitragen können, von Unwissenheit und Barbarei eingehüllt sind? (Carey 1992, 69–70)

Wie hier deutlich wird, kennt Carey natürlich das Motiv der Ehre Christi.

Vollständig machen Careys Impuls für die Weltmission das Konzept der Missionsgesellschaft als praktisches Instrument zur Durchführung der Mission (Carey 1992, 84–88), der Hinweis auf die notwendige Bereitschaft, Opfer zu bringen (Carey 1992, 72–73) und die Feststellung, dass es sich bei den Missionaren um vorbildliche Christen handeln muss, bereit zur Hingabe an die Aufgabe der Mission; in gewissem Sinn kann man von einer „geistlichen Elite“ sprechen:

In gewissem Sinn kann man von einer „geistlichen Elite“ sprechen.

Die Missionare müssen Menschen von großer Frömmigkeit, Klugheit, Mut und Ausdauer sein, von unzweifelhafter Rechtgläubigkeit in ihren Anschauungen, und müssen sich von ganzem Herzen dem Geist ihrer Mission hingeben. (Carey 1992, 75)

Die evangelische Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts hat diese Impulse Careys aufgenommen und begonnen sie umzusetzen.

Hudson Taylor hat in diesem Zusammenhang das Verdienst, dass er diesen wesentlichen, von Carey ausgegangenen Impulsen innerhalb der Missionsbe-

wegung ihre endgültige Ausprägung und Verwirklichung gegeben hat.

Taylor gab mit seinem von den Freimissionen herkommenden Verständnis des Selbstrechtes des Missionars dem Bewusstsein von der persönlichen Berufung durch den Herrn in den Missionsdienst eine starke Ausprägung. Diese Berufung bewährt sich gerade durch Überwindung von Widerständen verschiedener Art wie Unverständnis der Familie und der Mitchristen, Herausforderungen im Missionsdienst selbst und nicht zuletzt durch die Abhängigkeit vom Herrn in der materiellen Versorgung. Mit der Anschauung von der persönlichen Bindung des Berufenen an den Auftrag des Herrn, die Vorrang vor allen anderen Bindungen hat, menschlichen, wie kirchlichen, hat Taylor die Blockade, die die Wirksamkeit des Missionsauftrags für die Weltmission verhinderte, endgültig durchbrochen.

Taylor gab mit seinem vorwärtsdrängenden Impuls zur schnellstmöglichen und flächendeckenden Evangelisierung des Inlands Chinas dem Ziel, die Unerreichten mit dem Evangelium zu erreichen, seine größte Dringlichkeit (Fiedler 1992, 277,278; vgl. 68). Dabei ging es ihm zuallererst um die schnellstmögliche Ausbreitung der *Kenntnis* des Evangeliums in ganz China (Bacon 1984, 17). Die Ziele

... evangelische Weltmission in ihrer größtmöglichen Reichweite.

einer größtmöglichen Zahl von Bekehrten oder der Gemeindegründung traten dahinter zurück!

Taylor hat damit innerhalb des angelsächsischen, erwecklichen Protestantismus endgültig die Blockade durchbrochen, die Calvins doppelte Prädestinationslehre zu *dem* großen Hindernis für ein Engagement für Weltmission gemacht hatte.

Schließlich hat Hudson Taylor der evangelischen Missionsgesellschaft mit

dem Konzept der Glaubensmission eine Gestalt gegeben (Bacon 1984, 27-37), die diese in ihren weitreichenden Wirkungsmöglichkeiten für Mission den wirkungsvollsten Gestaltwerdungen des römisch-katholischen Missionsinstruments Missionsorden an die Seite stellt.

Allerdings erscheinen zukunftsweisende Entscheidungen Taylors nicht so sehr theologisch, sondern vielmehr pragmatisch begründet. Dies gilt für die Praxis, chinesische Kleidung zu tragen, was mit dem Ziel begründet wird: „... um jede mögliche Barriere bei der Kommunikation des Evangeliums zu beseitigen.“ (Bacon 1984, 40; Original in Englisch; vgl. aber zur theologischen Begründung *ibid.*, 41). Dies gilt für die Einbeziehung von Laien und Frauen in den Missionsdienst. Taylor suchte nach

... „bereitwilligen und begabten“ Mitarbeitern. Für ihn waren diese zwei Qualitäten wichtiger als alle anderen Überlegungen, einschließlich Ordination oder Ausbildung. (Bacon 1984, 59; Original in Englisch)

Das Ziel der flächendeckenden Evangelisation Chinas erschien Taylor als so wichtig, dass dort, wo keine Männer verfügbar waren, eben Frauen eingesetzt wurden, wie in der Provinz Kiangsi (Bacon 1984, 66). Auch bei der wegweisenden Entscheidung, die Zentrale der China Inland Mission auf das Missionsfeld zu verlegen, folgte Taylor pragmatischen Überlegungen (Bacon 1984, 72–76; vgl. Douglas 2000, 931).

Die bei Taylor eher zurücktretende exegetische Begründung und theologische Durchdringung dieser innovativen Entscheidungen machte diese natürlich angreifbar (vgl. Bacon 1984, 40.59.65; vgl. auch Taylor/Taylor 1984, 129).

Mit seinem Wirken hat Hudson Taylor – und das macht seine besondere Bedeutung aus – einen wesentlichen Anteil daran, evangelische Weltmission sozu-

sagen in ihrer größtmöglichen Reichweite möglich gemacht zu haben.

Vom Standpunkt der Missionsgeschichte aus gesehen sind also die Missionsmotive des Gehorsams dem Missionsbefehl des Herrn gegenüber und der Liebe für die vom Evangelium Unerreichten (vgl. Bacon 1984, 15), die die evangelische Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts geprägt haben, keineswegs Irrwege gewesen, sondern dringend notwendige Schritte, um die evangelische Mission zunächst auf den Weg zu bringen und dann fruchtbar zu machen.

...vom
Standpunkt
der Missions-
geschichte
dringend
notwendige
Schritte.

Vom Standpunkt des Dogmatikers Ende des 20., Anfang des 21. Jahrhunderts aus gesehen mag die Betonung beider Motive gegenüber dem Motiv der Ehre Gottes einseitig erscheinen. Vom Standpunkt der Missionsgeschichte aus gesehen aber sollten wir vorsichtiger mit der Zurücksetzung der Missionsmotive Gehorsam dem Missionsbefehl gegenüber und Liebe zu den Unerreichten umgehen. Ohne ihre Verbreitung und Praktizierung wären wir bei weitem nicht dort, wo wir heute weltweit sind.

Da Hudson Taylor seinen Standort sozusagen auf der einen Seite des protestantischen Spektrums hat, ist es verständlich, dass nicht alle Missionsinteressierten seinen Weg mitgehen konnten oder wollten. Taylor hat im Kontext Mission ja in der Tat die Grenzen des geistlich Möglichen und theologisch Verantwortbaren ausgelotet. Für den von ihm errungenen Weg hat er bis heute viele Nachfolgerinnen und Nachfolger gefunden.

Andere sind ihre Wege gegangen. Der Protestantismus erlaubt solche Vielfalt, wenn auch innerhalb klar gezogener Grenzen.

Weiterführende Überlegungen

Neben den drei genannten Missionsmotiven, Gehorsam gegenüber dem Missionsbefehl, Liebe für die Unerreichten und Ehre Gottes finden sich durchaus noch andere Motive.

So stellt die Pariser Basis der CVJM (heute: Christlicher Verein Junger Menschen) von 1855 das Reich Gottes in den Mittelpunkt mit der Formulierung, das es Ziel der Arbeit der CVJM sei, „das Reich ihres Meisters unter jungen Männern [heute: und Frauen] auszubreiten.“

Im Blick auf den weltweiten CVJM ist heute allerdings zu fragen, inwieweit diese Zielsetzung hinreichend war und ist, um dem CVJM ein klares missionarisches Profil zu geben (vgl. Johnston 1984, 34).

In eine andere Richtung führt die Erklärung von Busan des Ökumenischen Rates der Kirchen von 2013, in der an einer Stelle Eucharistie und Mission in Bezug gesetzt werden: „die Eucharistie (das Abendmahl), die umfassendster Ausdruck der Gemeinschaft mit Gott und miteinander ist, die die Gemeinschaft aufbaut und von der aus wir zur Mission ausgesandt werden.“ (Erklärung von Busan, Abschnitt 10.) Eine solche Beziehung zwischen Abendmahl und Mission dürfte ein im Protestantismus bisher kaum beachteter Zusammenhang sein. Die Anregung stammt vermutlich aus der griechischen Orthodoxie.

Auch im Blick auf das Missionsmotiv Ehre Gottes und Herrlichkeit Christi ist dieser Zusammenhang interessant. Soweit ich sehe, spielt in den entsprechenden missionsdogmatischen Konzepten (Stott, Piper, Wrogemann) das Abendmahl keine bedeutende Rolle. Dies mag der reformierten Ausrichtung dieser Konzepte geschuldet sein.

Die Eucharistie (das Abendmahl) ist aber im Leben der christlichen Gemeinde der zentrale Ort der Anbetung und Ver-

herrlichung Gottes. In der Doxologie der Messliturgie kommt dies an herausragender Stelle zum Ausdruck.

Ein weiterführender Gedanke könnte sein: Wie ließe sich eine vom Abendmahl herkommende Missionstheologie begründen? Die Gemeinde schöpft die Kraft zur Mission aus der Anbetung der Größe Gottes und der Herrlichkeit Christi in der Doxologie der Abendmahlsliturgie und aus dem Feiern des Abendmahls; die so angestoßene Mission wiederum hat zum Ziel, dass Menschen, die das bisher nicht konnten, weil sie Christus nicht kannten, in die Doxologie am Tisch des Herrn mit einstimmen können.

Bibliographie

- Angenendt, Arnold. 1990. *Das Frühmittelalter: Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bacon, Daniel W. 1984. *From Faith to Faith: The Influence of Hudson Taylor on the Faith Missions Movement*. Singapur: OMF.
- Beck, Hartmut. 1981. *Brüder in vielen Völkern: 250 Jahre Mission der Brüdergemeine*. Erlangen:
- Benrath, Gustav Adolf. 2011. Mitteilung an den Vf. 16. 12. 2011.
- Bergunder, Michael. 2003. Warneck, Gustav (1834-1910). *TRE* 35, 439–441.
- Beyreuther, Erich. 1978. *Geschichte des Pietismus*, Stuttgart: Steinkopf.
- Beyreuther, Erich. 1969. *August Hermann Francke 1663–1727: Zeuge des lebendigen Gottes*, Marburg 1969, 3. Aufl. Marburg: Verlag der Francke-Buchhandlung.
- Bockmühl, Klaus. 2000. *Was heißt heute Mission? Entscheidungsfragen der neueren Missionstheologie*, Bockmühl-Werk-Ausgabe I.3. Hg. Helmuth Egelkraut. Gießen: Brunnen.
- Brandt, Karl. 1979. *Kaiser Karl V.: Werden und Schicksal einer Persönlichkeit und eines Weltreiches*. Gütersloh: Bertelsmann.
- Brecht, Martin. 1993. August Hermann Francke und der Hallische Pietismus. Martin Brecht (Hg.). *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 439–539.
- Calvin, Johannes. 2008. *Unterricht in der christlichen Religion – Institutio Christianae Religionis*. Hg. Matthias Freudenberg. 3. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie.
- Carey, Enquiry. 1983. Winter, Ralph D., Steven C. Hawthorne (Hg.). *Perspectives on the World Christian Movement: A Reader*. 3. Aufl. Pasadena: William Carey Library, 227–236.
- Carey, William. 1993. *Eine Untersuchung über die Verpflichtung der Christen, Mittel einzusetzen für die Bekehrung der Heiden*, übersetzt und hg. von Klaus Fiedler und Thomas Schirmmacher, edition afem mission classics Bd. 1. 2. Aufl. 1998.
- Covell, Ralph R. 1998. Taylor, James Hudson. *Bibliographical Dictionary of Christian Missions*. New York: Simon & Schuster MacMillan.
- Delgado, Mariano. 2003. Missionstheologische und anthropologische Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Katholiken und Protestanten im Entdeckungszeitalter. *ZMR* 2003, 93–111.
- Douglas, J. D. 2000. Taylor, (James) Hudson. *Evangelical Dictionary of World Mission*. Grand Rapids: Baker, 931.
- Eggensperger, Thomas, Ulrich Engel. 1991. *Bartolomé de las Casas: Dominikaner, Bischof, Verteidiger der Indios*. Topos Taschenbücher. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Fernández, Isacio Pérez. 1992. Die „Goldene Zeit“ der ersten Missionierung: Zum Werk des Bartolomé de Las Casas. In: Michael Sievernich u. a. (Hg.). *Conquista und Evangelisation: 500 Jahre Orden in Lateinamerika*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 88–118.
- Fiedler, Klaus. 1992. *Ganz auf Vertrauen: Geschichte und Kirchenverständnis der Glaubensmissionen*. Gießen: Brunnen.
- Francke, August Hermann. 1962. *August Hermann Franckes Schrift über eine Reform des Erziehungs- und Bildungs-*

- wesens als Ausgangspunkt einer geistlichen und sozialen Neuordnung der Evangelischen Kirche des 18. Jahrhunderts „Der Große Aufsatz.“ Hg. Otto Podczcek. Berlin: Akademie-Verlag.
- Francke, August Hermann. 1994. *Segensvolle Fußstapfen*. Bearb. U. Hg. Michael Welte. Gießen: Brunnen
- Franzen, August, Remigius Bäumer. 1974. *Papstgeschichte*. Freiburg: Herder.
- Gensichen, Hans-Werner. 1969. *Missionsgeschichte der neueren Zeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Glazik, Josef. 1967. Der Missionsfrühling zu Beginn der Neuzeit, in: *Handbuch der Kirchengeschichte* Band IV. Hg. v. Hubert Jedin, Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation, von Erwin Iserloh, Josef Glazik, Hubert Jedin, Freiburg: Herder, 605–649.
- Goetz, Werner. 1983. Franciscus von Assisi. *TRE* 11, 299–307.
- Günther, Wolfgang. 1970. *Von Edinburgh nach Mexico City: Die ekklesiologischen Bemühungen der Weltmissionskonferenzen (1910–1963)*, Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag.
- Heussi, Karl. 1976. *Kompendium der Kirchengeschichte*. 14. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Hille, Rolf. 2000. Ziegenbalg. *Evangelical Dictionary of World Mission*. Grand Rapids: Baker, 1043–1044.
- Hofmeister, Ph. 1986. Bettelorden. *RGG* I. 3. Aufl., 1107.
- Johnston, Arthur. 1984. *Umkämpfte Weltmission*, Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.
- Kane, J. Herbert. 1971. *A Global View of Christian Missions: From Pentecost to the Present*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Kinder, Hermann, und Werner Hilgemann. 2004. *dtv-Atlas Weltgeschichte* 1. 37. Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Konetzke, Richard. 1968. *Süd- und Mittelamerika I, Fischer Weltgeschichte* 22. München: Fischer.
- Lehmann, Arno. 1956. *Es begann in Tranquebar*. 2. Aufl. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Meyer, Dietrich. 1995. Zinzendorf und Herrnhut 9. Exil, Pilgergemeinde und die Anfänge der Mission, in: Martin Brecht und Klaus Deppermann [Hg.], *Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert, Geschichte des Pietismus Band 2* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht,], 34–40.
- Marboe, René Alexander. 2006. *Von Burgos nach Cuzco: Das Werden Spaniens 530–1530*. Essen: Magnus Verlag.
- Marquardt, Horst, Ulrich Parzany. 1990. *Evangelisation mit Leidenschaft: Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongreß für Weltevangalisation*. Neukirchen-Vluyn: Ausaat.
- Mulholland, Kenneth B., *From Luther to Carey: Pietism and the Modern Missionary Movement*. Bibliotheca Sacra 156 (January-March 1999): 85–95.
- Neill, Stephen. 1990. *Geschichte der christlichen Mission*. Hg. u. ergänzt v. Niels-Peter Moritzen, Erlangen 1974, 2. Aufl. 1990.
- Palomo, José Jesús Hernández. 2000. La Misión a Indias: peregrinación sin retorno. Johannes Meier (Hg.). »Abführung ...usque ad ultimum terrae« *Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 39–52.
- Pierson, Arthur T. O. J. *Niemals enttäuscht: Das Leben Georg Müllers von Bristol*. Lahr-Dinglingen: Verlag der St.-Johannis-Druckerei, 16. Aufl.
- Piper, John. 2009. *Weltbewegend: Die Freude an Gott kennt keine Grenzen*. Waldems: 3L Verlag.
- Pollock, John. 1975. China Inland Mission. *Lexikon zur Weltmission*, 95.
- Prien, Hans-Jürgen. 2007. *Das Christentum in Lateinamerika. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/6*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Gerhard Sautter, Gerhard. 1985. *Heilsgeschichte und Mission: zum Verständnis der Heilsgeschichte in der Missionstheologie*, Gießen/Basel 1985.
- Settgast, Ann-Charlott. 1981. *Bartholomäus Ziegenbalg: Ein Porträt des Bartholomäus Ziegenbalg, gestaltet nach alten Urkunden*

- und Briefen. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Sträter, Udo. 2000. Francke 1. August Hermann, *RGG* 3, 4. Aufl., 209–212.
- Taylor, Howard, Geraldine Taylor. 1984. *Hudson Taylor: Ein Mann, der Gott vertraute*. 5. Aufl. Gießen: Brunnen.
- Taylor, J. Hudson. 1983. China's Spiritual Need and Claims. Auszüge in: Winter/Hawthorne, *Perspectives on the World Christian Movement: A Reader*, Pasadena: William Carey Library. 3. Aufl., 244–249.
- Torjesen, Edvard P. 1983. *Fredrik Franson: Model for Worldwide Evangelism*. Pasadena: William Carey Library. Neuauflage 2012.
- Triebel, Johannes. 2000. „To hasten the return of the king“ – Die eschatologische Triebkraft der Mission. In: Klaus W. Müller, Thomas Schirrmacher (Hg.): *Mission in der Spannung zwischen Hoffnung, Resignation und Endzeitenthusiasmus*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 58–67.
- Vercruyse, Jos E. 1987. Jesuiten. *TRE* 16, 660–670.
- Vincent, Eileen. 1988. C. T. Studd and Priscilla. Kingsway Publication. Deutsch: Eileen Vincent. 1998. *Charles T. und Priscilla Studd – Vereint im Kampf für Jesus*. Dillenburg: CLV.
- Wellenreuther, Hermann. 2003. G. Pietismus und Mission. Vom 17. bis zum Beginn des 30. Jahrhunderts. Hartmut Lehmann (Hg.). *Glaubenswelt und Lebenswelten. Geschichte des Pietismus IV*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 168–194.
- Winkler, D. 1975. Ziegenbalg, Bartholomäus. *Lexikon zur Weltmission*, 615–616.
- Winter, Ralph D., Steven C. Hawthorne (Hg.). 1983. *Perspectives on the World Christian Movement: A Reader*. 3. Aufl. Pasadena: William Carey Library.
- Wrogemann, Henning. 2012. *Den Glanz widerspiegeln: Vom Sinn der christlichen Mission, ihren Kraftquellen und Ausdrucksformen: Interkulturelle Impulse für deutsche Kontexte. Beiträge zur Missionswissenschaft und Interkulturellen Theologie*. Hg. Dieter Becker und Henning Wrogemann Bd. 28. 2. Aufl. Berlin: LIT Verlag.
- Zimmerling, Peter. 1975. *Pioniere der Mission im älteren Pietismus*. Gießen: Brunnen.

Robert Badenberg
Friedemann Knödler (Eds.)

“Missional” – Embracing a Paradigm Shift for Missions

Papers Presented at the Conference of the
Association of Evangelical Missiology (AfeM)
in Cooperation with Mission-Net Congress 2013/14

edition afem • mission reports 22

Neuerscheinung in der Edition afem: Berichtsband von der AfeM-Tagung 2014 in Zusammenarbeit mit Mission-Net:

Robert Badenberg: Foreword + Johannes Reimer: Which Views of Mission Help Us in Our Contemporary Situation? + Vladimir Ubeivolt: Why Do We Struggle with Our Traditional Mission Concepts? + M. Robinson and G. Stängle: Missional – The New Paradigm in Our Heterogeneous Contexts + Frère Richard: The Missional Life of the Taizé Community – Experiences and Theological Reflections + Michael Dreher: Being Missional in the World of Business + Dieter Trefz: Overview of Church Planting in Europe + Connie Duarte: Missional Chaos ... What are We Hoping to Produce? + Vladimir Ubeivolt: Just Missional – The Church and Social Justice: Human Trafficking + Vitali Petrenko: Reflections on Church Planting in Latvia + Thomas Schirrmacher: A New Horizon of World Christianity
120 Seiten, € 14,80 (D) – Bestellung direkt beim Verlag:
info@vtr-online.com

Fredrik Franson (1852–1908):

Freund, Förderer und Partner der China-Inland-Mission

Hans Ulrich Reifler

Der schwedisch-amerikanische Doppelbürger Fredrik Franson (1852–1908) gehört zu den grössten Förderern der Glaubensmissionen am Ende des 19. und Beginn des 20. Jahrhunderts. Kein anderer Zeitgenosse hat in Europa, den Vereinigten Staaten von Amerika und Kanada so viele Missionare und Missionarinnen für China rekrutiert. Franson gründete vierzehn Missionswerke und vier Gemeindeverbände, darunter die Allianz-Missionen in Norwegen, Schweden, Dänemark, Finnland, den USA, Deutschland und in der Schweiz.

Hans Ulrich Reifler, geboren 1949 in Basel, studierte nach seiner Ausbildung zum diplomierten Kaufmann am Theologischen Seminar St. Chrischona bei Basel sowie am Regent College, Vancouver (Magister der Theologie). Von 1976–1991 war er Missionar der Schweizer Allianz Mission in Brasilien, danach bis 2014 Dozent für Missionswissenschaften am Theologischen Seminar St. Chrischona. Seit 2014 ist er Doktorand an der ETF in Leuven.

Kein anderer Zeitgenosse hat in Europa so viele Missionare und Missionarinnen für China rekrutiert wie Fredrik Franson. Daraus entstand 1889 in Wuppertal-Barmen die Deutsche China-Allianz-Mission (DCAM) im Verband der China-Inland-Mission, die zweitälteste Glaubensmission im deutschsprachigen Raum (heute Allianz Mission in Deutschland und die Schweizer Allianz Mission).¹

1 *China-Bote*, Wuppertal: Allianz-China-Mission 1939, Heft 2, S. 18–23; Fritz Gasser, „Die Anfänge der Allianz-China-Mission in der Schweiz“, in: Kurt Zimmermann, *Fünfzig Jahre Allianz-China-Mission in Mittel-China*, Witten/Ruhr: Bundes 1939, S. 46ff.; Paul Schär, „Eine Mission entsteht. Der Funke springt auf die Schweiz über“, in: *100 Jahre Schweizer Allianz-Mission*, Winterthur: Schweizer Allianz Mission 1989, S. 12; Edvard P. Torjesen *A study of Fredrik Franson: the development and impact of his ecclesiology, missiology and worldwide evangelism*, Ann Arbor/MI: University Microfilms International 1985 (PhD International College, Los Angeles/CA

Obwohl Franson weltweit den Anstoss zur Gründung von insgesamt vierzehn Missionswerken und vier Gemeindeverbänden gab, ist er im deutschsprachigen Raum kaum bekannt. Folgende Missionswerke gehen nachweislich auf Franson zurück: Norske Misjonsforbundet 1884; Svenska Missionsförbundet 1885; Helgelseförbundet 1887; Svensk Kinamissionen 1887; Danske Missionsforbundet 1888; Mission Covenant in Finnland 1888 (heute Suomen Vapaa-kirkko); Frie Østafrikanske Mission 1889 (ging 1899 an Norske Misjonsforbundet); Deutsche China-Allianz-Mission 1889 (heute Allianz-Mission) und Schweizer Allianz Mission 1889; Scandinavian Alliance Mission of North America 1890 (heute The Evangelical Alliance Mission); Finnische Allianz-Mission 1895 (heute Suomen Vapaa-kirkko); Svenska Mongolmissionen 1897 (ab 1951 Svenska Mongol- und Japanmissionen und 1982 Beitritt zur Evangeliska Östasienmissionen); Women's Missionary Association of Finland 1900 und Norske Misjonsallianse 1901. Neben diesen Missionswerken gründete Franson auch vier Gemeindeverbände: Evangelical Free Church of USA 1884; The Evangelical Free Church of Finland 1898; Vandsburger Zweig des Deutschen Gemeinschaftsdiakonieverbandes Ostpreussen 1899 (aus dem später der Deut-

1984), S. 473–474.

sche Gemeinschafts- und Diakonieverband und die Marburgermission entstanden) und die Armenien Spiritual Brotherhood 1906.² Mit Ausnahme der Frie Østafrikanske Mission und der Armenien Spiritual Brotherhood sendeten alle übrigen Missions- und Gemeindegewerke Missionare und Missionarinnen nach China und in die Mongolei.

Fransons Vorbereitungen für den weltweiten Missionsdienst (1852–1881)

Franson kam am 17. Juni 1852 auf dem kleinen Bauernhof Noraskog im schwedischen Pershyttan als achtens von neun Kindern auf die Welt. Fredrik erlebte in seiner Kindheit den Tod von drei seiner älteren Geschwister. Tiefschläge waren der frühe Tod seines Vaters 1857, als Fredrik gerade einmal fünf Jahre alt war, und der Tod eines weiteren älteren Bruders.³ 1859 heiratete die Witwe und Mutter von fünf kleinen Kindern im Alter von drei bis zwölf Jahren den 29-jährigen Per Olsson. Franson besuchte die Primarschule in Pershyttan, später die Privatschule in Ringshyttan, die von seinem Onkel geleitet wurde, gefolgt von der Sekundarschule in Nora und dem Gymnasium in Örebro. Auffallendste Merkmale während seiner schulischen Ausbildung waren Fredrik Fransons sprachliche Begabung in Latein, Griechisch und Deutsch sowie sein grosses Interesse an der Mathematik und Theologie. Infolge der grossen wirtschaftlichen Depression, die auch Schweden heimsuchte, wurde 1868 die Eisenerzmine in Nora geschlossen. Die Eltern

2 Edvard P. Torjesen *A Study of Fredrik Franson*, S. viii.; Klaus Fiedler, *Ganz auf Vertrauen. Geschichte und Kirchenverständnis der Glaubensmissionen*, Giessen/Basel: Brunnen 1992, S. 85–86.

3 Karl Linge, *Fredrik Franson: En man sänd av Gud*, Jönköping: Svenska Alliansmissionen 1951, S. 13–17.

von Fredrik Franson verkauften Hab und Gut, um ihre angehäuften Schulden zu begleichen, so dass gerade noch ausreichend Geld für die Ausreise nach Nordamerika übrigblieb.⁴ In der Zeit zwischen 1860 und 1900 wanderten 1,2 Millionen Schweden in die USA aus, unter ihnen viele Christen.⁵ Die schwedischen Migranten waren in den USA massgeblich beteiligt an der Erweckung unter Skandinavien, was zur Gründung zahlreicher neuer Kirchen und Missionsgesellschaften führte.⁶

Familie Franson emigrierte 1869 in die USA. Sie schloss sich dem lutherischen Migrationspfarrer Olof Olsson (1841–1900) aus Värmland an und fuhr mit dem Schiff nach Lindsborg, Kansas. Fransons zogen weiter nach Saunders County, Nebraska, wo sie ein einfaches Haus erwerben konnten. Alle berufsfähigen Mitglieder der Familie mussten einer auswärtigen Arbeit nachgehen, um definitiv Fuss fassen zu können. Das neue Heim erhielt den Namen Roland Nelson Farm und lag etwa viereinhalb Kilometer nördlich von Mead, Nebraska. Die in wirtschaftlicher Hinsicht ausserordentlich schwierige Zeit ging nicht spurlos an Fredrik Franson vorüber. Im ersten Jahr seines Pionierlebens in Nebraska erkrankte er an einer gefährlichen Erkältung mit hohem Fieber, was schliesslich zu einer tiefen Depression führte.

Infolge der grossen wirtschaftlichen Depression in Schweden emigrierte die Familie in die USA.

4 Edvard P. Torjesen, *A Study of Fredrik Franson*, S. 41.

5 *The Swedish-American Historical Quarterly*, Chicago: North Park University 1950ff.

6 David M. Gustavson, *D. L. Moody and the Swedes: Shaping Evangelical Identity among Swedish Mission Friends 1867–1899*, Linköping: Faculty of Arts and Science 2008 und „The Legacy of Fredrik Franson“, in: *IBMR* 1991, Vol. 15, Nr. 3, S. 125–128.

Die grosse Wende im Leben Fredrik Fransons kam mit dem Anschluss seiner ganzen Familie an die Erste Schwedische Baptistengemeinde von Estina in Saunders County. Dort fand Fredrik Franson 1872 durch die Beschäftigung mit Römer 10,6–8 den Weg zum persönlichen Christusglauben, einen tiefen inneren Frieden mit Gott und damit auch eine neue, erfüllende Lebensperspektive. Ab diesem Zeitpunkt beschäftigte sich Franson täglich intensiv mit dem Wort Gottes und mit Gegenwartsfragen des christlichen Glaubens. Zwei Jahre später wurde er im Alter von 22 Jahren getauft und als Mitglied der Gemeinde aufgenommen.⁷ Kurze Zeit später fand in Estina eine Erweckung statt, durch die Franson ermutigt wurde, Christus öffentlich zu bekennen. Nach einigem Zögern stellte er sein Leben bewusst in den vollzeitlichen Dienst der Verkündigung und wurde aktiver Laienprediger. Bereits 1875 wurde er zum Sekretär der Skandinavisch-Baptistischen Konferenz von Nebraska, Western Iowa und Dakota berufen.⁸

Im Herbst 1876 lernte Fredrik Franson in Chicago Dwight Lyman Moody (1837–1899) kennen, einen der grössten Evangelisten des 19. Jahrhunderts, Gründer der Chicago Avenue Church (heute Moody Memorial Church), des Moody Bible Institutes und Vertreter der nordamerikanischen Heiligungsbewegung.⁹

Moodys erweckliche Verkündigung des Evangeliums in England und in den USA führte Tausende zum Glauben an Christus. Fransons Mitarbeit in Moodys Grossstadtkampagnen 1875–1876 eröffnete ihm ganz neue Möglichkeiten des vollzeitlichen Dienstes. Unter Moodys

Anleitung wurde er systematisch eingeführt in eine für damalige Verhältnisse zeitgemässe Methodik der Grossstadtevangalisation, durch die heilssuchende Menschen in einer persönlichen Entscheidung für Christus neues Leben fanden. Die aktive Teilnahme an der viermonatigen Grossevangalisation von Moody in Chicago von Oktober 1876 bis Januar 1877 führte Franson ins Herz der nordamerikanischen Erweckung.¹⁰ Franson wurde später bekannt als „Moody's Swedish disciple“.¹¹

Die Mitarbeit in Moodys Grossstadtkampagnen eröffnete ihm ganz neue Möglichkeiten für den vollzeitlichen Dienst.

Die erste selbständige evangelistische Kampagne führte Franson bereits mit vierundzwanzig Jahren in Swede Bend, Iowa, durch. Weitere Evangelisationen folgten in Minnesota und Nebraska. Am 4. August 1878 wurde Franson Mitglied der Chicago Avenue Church von Dwight L. Moody¹² und erhielt von ihr die offizielle Beglaubigung als unabhängiger überkonfessioneller Evangelist. Franson war der erste Missionar, den die Chicago Avenue Church aussandte.¹³ Franson blieb den Rest seines Lebens Mitglied der Moody Kirche. Damit waren die soliden Grundlagen für die künftige

10 David M. Gustafson, „Kindred Spirit“, S. 207. Franz Eugen Schlachter, *Dwight Lyman Moody. Ein Lebensbild nach englischen Quellen gezeichnet*, Biel: Schneider 1894; vgl. auch die klassische Biographie von William R. Moody, *D. L. Moody*, New York: Garland 1900/1930/1988.

11 Ernst H. Thörnberg, *Folkrorelser och samhällsliv i Sverige*, Stockholm: Bonniers 1954, S. 153.

12 Klaus Fiedler, *Ganz auf Vertrauen*, S. 85.

13 Robert G. Flood, *The Story of Moody Church*, Chicago: Moody 1985, S. 11; David M. Gustafson, *D. L. Moody and Swedes: Shaping Evangelical Identity among Swedish Mission Friends 1867–1899*, (PhD Dissertation, Linköping: University 2008), S. 130.

7 Edvard P. Torjesen, *A Study of Fredrik Franson*, S. 43.

8 Ebenda, S. 44.

9 Josephine Princell, *Missionär Fransons lif och verksamhet*, Chicago: Chicago Bladet 1909/16.

dreissigjährige Wirkungszeit von Fredrik Franson gelegt.

Neuland für Franson war die Arbeit mit John F. Fredrickson in den schwedischen Siedlungen Mt. Pleasant und Ephraim im Bundesstaat Utah, wo es infolge einer Erweckung unter Mormonen am 11. Januar 1880 zur Gründung von zwei presbyterianischen Gemeinden kam.¹⁴ In Denver, Colorado, entstand nach einer Evangelisation am 27. Juli 1880 die *Belcaro Evangelical Free Church*.¹⁵ Nach seiner Rückkehr in seinen Heimatstaat Nebraska konnte Franson in der Umgebung von Phelps vier neue Gemeinden gründen. In Minnesota entstanden schwedische Baptistengemeinden und erweckliche lutherische Kirchen.¹⁶ Diese dynamischen Gemeindegründungen als Frucht evangelistischer Grossveranstaltungen jenseits denominationeller Grenzen waren entscheidend für den internationalen Dienst, auf den Franson schrittweise vorbereitet wurde.

Fransons transnationale Vernetzung und Reisen (1881–1908)

Am 3. Mai 1882 erreichte Fredrik Franson England, wo er als Hauptredner die Jahresversammlung der nationalen Sonntagschulvereinigung in London eröffnete.¹⁷ Er war Gast im Haus Bethshan von Elizabeth Baxter, Vertreterin der Heiligungsbewegung von Keswick (1834–

1910).¹⁸ Durch die Teilnahme Fransons an den berühmten „May-Meetings“ in der Exeter-Hall in London lernte er viele britische Glaubensmissionen, darunter auch die Arbeit der China-Inland-Mission (CIM), und andere christliche Werke kennen und gewann dadurch einen neuen Blick für die Herausforderung der weltweiten Missionsarbeit.¹⁹ Am 11. Mai 1882 wurde Franson Mitglied der Britischen Sektion der Weltweiten Evangelischen Allianz.²⁰ Damit begannen Fransons transnationale Vernetzung mit der internationalen Sonntagschulbewegung, der Heiligungsbewegung²¹ von Keswick, der Missionsarbeit in Übersee²² sowie seine Beziehungen zum Allianzhaus in Bad Blankenburg²³, zur deutschen Gemeinschaftsbewegung²⁴ und der Neukir-

18 John C. Pollock, *Keswick Story*, London: Hodder and Stoughton 1964.

19 Klaus Fiedler, *Ganz auf Vertrauen*, S. 87.

20 „Proceeding of Council“, in: *Evangelical Christendom*, June 1, 1882.

21 Gustav Warneck, „Die Bedeutung der sog. ‚Heiligungsbewegung‘ für die Mission, *AMZ* 2 (1875), 422–426; 474–478; Stephan Holthaus, *Heil – Heilung – Heiligung. Die Geschichte der deutschen Heiligungs- und Evangelisationsbewegung (1874–1909)*, Giessen/Basel: Brunnen 2005.

22 Klaus Fiedler, *Ganz auf Vertrauen*, S. 85; Edvard P. Torjesen, *A Study of Fredrik Franson*, S. 226–227.

23 Erich Beyreuther: *Der Weg der Evangelischen Allianz in Deutschland*, Wuppertal: Brockhaus 1969; Joachim Cochlovius, *Evangelische Allianz*, in: *TRE*, Bd. 10, Berlin/New York: de Gruyter 1982, S. 650–656; Karl Heinz Voigt: *Die Evangelische Allianz als ökumenische Bewegung: Freikirchliche Erfahrungen im 19. Jahrhundert*, Stuttgart: CVH 1990.

24 Joachim Cochlovius, „Gemeinschaftsbewegung“, in: *TRE*, Bd. 12, Berlin/New York: de Gruyter 1984, S. 355–368; Charles H. Lippy, „Gemeinschaftsbewegung“, in: *RGG*, 4. Aufl. Bd. 3, Tübingen: Mohr Siebeck 2000, Sp. 645–652; Jörg Ohlemacher, *Das Reich Gottes in Deutschland bauen: ein Beitrag zur Vorgeschichte und Theologie der deutschen Gemeinschaftsbewegung*, Göttingen: V&R 1986; Jörg Ohlemacher, „Gemeinschaftschristentum in Deutschland im 19. und 20.

14 George K. Davies, „A History of the Presbyterian Church in Utah“, in: *Journal of the Presbyterian Historical Society*, Bd. 24, Nr. 3, September 1946, S. 150.

15 David Hale, *Transatlantic Conservative Protestantism in the Evangelical Free and Mission Covenant Tradition, Series Scandinavians in America*, Chicago: CovBooks 1979.

16 Edvard P. Torjesen, *A Study of Fredrik Franson*, S. 75–79.

17 Seventyninth Annual Report of the Sunday School Union 1882, London: NSU 1882, S. XIV.

chener Mission²⁵, zur Pilgermission St. Chrischona, (seit 1. Januar 2015 Chrischona International)²⁶, zur China-Inland-Mission (seit 1951 *Overseas Missionary Fellowship* und seit 1991 OMF International); im deutschsprachigen Raum bekannt als Überseeische Missions-Gemeinschaft²⁷, zur *Christian and Missionary Alliance*²⁸, zum *Student Volunteer Movement For Foreign Missions*²⁹, zu den Freien Evangelischen Gemeinden in Deutschland³⁰ und in der deutschen und französischen Schweiz³¹ und zur Weltweiten Evangelischen Allianz³².

Jahrhundert“, in: *Geschichte des Pietismus*, Bd. 3, Göttingen: V&R 2000, S. 393–464.

25 Bernd Brandl, *Die Neukirchener Mission: ihre Geschichte als erste deutsche Glaubensmission*, Köln/Neukirchen: Rheinland 1998; ders., Ludwig Doll: Gründer der Neukirchener Mission als erste deutsche Glaubensmission, Bonn/Nürnberg: VKW/VTR 2007.

26 Edvard P. Torjesen, *A Study of Fredrik Franson*, S. 390–393; 417–418; Namenswechsel telefonisch bestätigt von Walter Stauffacher, Geschäftsführer von Chrischona International, am 9. Januar 2015.

27 Tony Waghorn, *CIM/OMF Timeline*, in: E-Mail von Markus Dubach, Missionsleiter der ÜMG Schweiz, vom 9. Januar 2015.

28 Edvard P. Torjesen, *A Study of Fredrik Franson*, S. 553–588.

29 Günther S. Wegener, *John Mott – Weltbürger und Christ. Ein Mann bereitet den Weg der Ökumene*, Wuppertal: Aussaat 1965; Linda Eliane Goodwin, *John Raleigh Mott as a chairman of assemblies* (MA Thesis: Abilene Christian College 1969); Timothy C. Wallstrom., *The Creation of A Student Movement to Evangelize the World*, Pasadena: Carey 1980; Timothy L. Hall, *American Religious Leaders*, New York: Infobase 2003; Kim Caroline Sanecki, *Protestant Christian Missions, Race and Empire: The World Missionary Conference 1910, Edinburgh, Scotland*, (History Thesis, George State University 2006).

30 Elmar Spohn, *Die Allianz-Mission und der Bund Freier Evangelischer Gemeinden. Die Geschichte ihrer Beziehung und deren theologische Begründung*, (Geschichte und Theologie der Freien Evangelischen Gemeinden, Band 6.1), Witten: Bundes 2011.

31 Edvard P. Torjesen, *A Study of Fredrik*

Die weltweite evangelistische Tätigkeit führte Franson innerhalb von 27 Jahren (1881–1908) auf alle Kontinente.³³ In fast fünfzig Ländern predigte er zu den Volksmassen, ermutigte in evangelistischen Nachversammlungen seine Zuhörer zu einer Entscheidung für Christus, führte Evangelisationskurse durch, um die Neubekehrten im Glauben zu festigen und für die Mission zu motivieren, und gründete vierzehn Missionswerke und vier Gemeindeverbände.³⁴ Franson verstarb 1908 unmittelbar nach der Rückkehr von seiner bislang ausgedehntesten Reise an den Folgen einer Zahninfektion im Alter von 56 Jahren.³⁵ Durch

Franson, S. 390–392; 492–493.

32 John W. Ewing, *Goodly Fellowship: A Centenary Tribute to the Life and Work of the World Evangelical Alliance 1846–1946*, London: Marshall, Morgan and Scott, 1946; Harold F. Fuller, *People of the Mandate: The Story of the World Evangelical Fellowship*, Grand Rapids: Baker 1996; Hans Hauzenberger, *Einheit auf evangelischer Grundlage. Vom Werden und Wesen der Evangelischen Allianz*, Giessen/Basel: Brunnen 1986; Donald M. Lewis (Hg.), *Christianity Reborn: The Global Expansion of Evangelicalism in the Twentieth Century*, Grand Rapids: Eerdmans 2004; Sheridan Gilley und Brian Stanley (eds.), *Cambridge History of Christianity: Vol. 8, World Christianities, c. 1815 – c. 1914*, Cambridge: University 2006; Gerhard Lindemann, *Die Geschichte der Evangelischen Allianz im Zeitalter des Liberalismus (1846–1879)*. Theologie: Forschung und Wissenschaft, Bd. 24, Münster: Lit 2011; Doug Coleman, *A theological analysis of the insider movement paradigm from four perspectives: theology of religions, revelation, soteriology and ecclesiology*, Pasadena, CA: Carey 2012.

33 Fransons Reisen lassen sich wie folgt periodisieren: 1875–1881 USA; 1881–1889 Europa, Naher Osten, Europa; 1890–1892 USA; 1892–1895 Europa, Naher Osten, Indien, China; 1895–1897 USA; 1897–1901 Europa und Nordafrika; 1902–1908 Weltreise nach Ostasien, Naher Osten, Afrika, Südamerika, Karibik, Mittelamerika.

34 Fredrik Franson, *F. Fransons Reise um die Welt 1892–1895*, Wuppertal-Barmen: Deutsche China-Allianz-Mission 1896.

35 Edvard P. Torjesen, *Fredrik Franson. A Model for Worldwide Evangelism*, Pasadena: Carey 1983,

... Taylors berühmter Aufruf mit der Bitte um 1000 weitere Missionare für China.

seinen weltweiten Reisedienst fanden Zehntausende den Weg zum lebendigen Glauben und Hunderte wurden durch ihn rekrutiert für den Missionsdienst in Ostasien, Afrika und Lateinamerika.³⁶

Fransons Partnerschaft mit Hudson Taylor und der China-Inland-Mission

Fransons Erstkontakt zur Missionsarbeit der China-Inland-Mission (CIM) ist auf seinen Besuch der „May-Meetings“ von Anfang Mai 1882 in London und seine Aufnahme in die Britische Sektion der Evangelischen Allianz zu datieren. Alle vierzehn Missions- und Gemeindegemeinschaften, die auf Fransons Initiative zurückgehen, entstanden nach 1882. Nach Fransons Evangelisationskurs in Oslo von 1884 reisten zwei Teilnehmer als CIM-Missionare nach China, ein dritter in den Kongo.³⁷ Der aus Wuppertal stammende Kaufmann Carl Polnick, Freund von Fredrik Franson, besuchte 1886 die erste Allianzkonferenz in Bad Blankenburg, wo er Informationen über die Arbeit der CIM erhielt.³⁸

Nach dem dreiwöchigen Evangelisationskurs Fransons in der Musikhalle von Helsinki vom November 1888 reiste Agnes Meyer als erste finnische Missionarin nach China, wo sie mit der CIM arbeitete.³⁹

S. 89.

36 Edvard P. Torjesen, „Fredrik Franson – der Mann mit dem Gehorsam aus Glauben“, in: *SAM-Bote*, Winterthur: Schweizer Allianz Mission 1989/3. S. 27.

37 Edvard P. Torjesen, *A Study of Fredrik Franson*, S. 474.

38 Andreas Franz, *Mission ohne Grenzen*, S. 87.

39 Edvard P. Torjesen, Fredrik Franson. A Model

Ab März 1889 veröffentlichte die Neukirchener Mission in ihrem Missions- und Heidenboten sukzessive die Übersetzung des Missionsklassikers *China; its spiritual need and claims; with brief notices of missionary effort, past and present* von James Hudson Taylor.⁴⁰

Die Heimatzentrale der CIM in London veröffentlichte im Dezember 1889 den berühmten Aufruf Hudson Taylors *To Every Creature in China's Millions* vom 6. Oktober 1889 mit der Bitte um 1000 weitere Missionare für China. Franson hat diesen Aufruf während seines Aufenthalts in Wuppertal-Barmen gelesen. Anschliessend ist die DCAM im Verband mit der CIM gegründet worden.⁴¹ Die DCAM (heute Allianz-Mission Deutschland und Schweizer Allianz Mission) brachte ihre Missionsnachrichten von Februar 1890 bis Juli 1892 im „Gemeinschaftsblatt zur Beförderung des auf Gottes Wort gegründeten Christentums“ heraus.⁴² Franson selbst reiste mit den ersten sechs Bewerbern nach London, um Detailfragen der Zusammenarbeit, Ausreise, Finanzierung, Anstellung und Ziele mit der CIM zu regeln. Die ersten

for Worldwide Evangelism, S. 64.

40 *Der Missions- und Heidenbote*, Neukirchen: Waisen- und Missionsanstalt Neukirchen 1889/1 ff.; vgl. Erstausgabe: James Hudson Taylor, *China; its spiritual need and claims; with brief notices of missionary effort, past and present*, London: Nisbet 1865 und 1890, 8. erweiterte Auflage.

41 Marshall Broomhall, *The Jubilee Story of the China Inland Mission*, London: Morgan and Scott 1915, S. 194.

42 Comitee der Deutschen China-Allianz-Mission (Hg), *Deutsche China-Allianz-Mission – ihre Entstehung und wunderbare Führungen des Herrn*, Emden: Gerhard 1892.

Missionare der DCAM wurden am 5. Oktober 1890 in Barmen verabschiedet, bestiegen am 27. Oktober in Genua das Schiff und erreichten am 3. Dezember 1890 China.⁴³ Zwischen 1890 und 1952 entsandte die DCAM 102 Missionare nach China, davon 28 aus der Schweiz.⁴⁴

Nach seiner Rückkehr in die USA begann Franson am 14. Oktober 1890 seinen ersten nordamerikanischen Evangelisationskurs in der Pilgrim Church in Brooklyn, New York. Fünfzig Frauen und Männer nahmen an diesem Schulungskurs teil. Der Kurs gilt als Beginn der *Scandinavian Alliance Mission of North America*, heute *The Evangelical Alliance Mission (TEAM)*.⁴⁵ Die ersten 35 Missionare von TEAM, rekrutiert von Franson, erreichten China bereits am 17. Februar 1891. Drei Tage später rappor-

tierte die junge Chinamissionarin Geraldine Guinness (1865–1949), die spätere Schwiegertochter von J. Hudson Taylor, die segensreiche Antwort auf das Gebet der 1000 neuen Missionare nach London.⁴⁶ Eine weitere Gruppe von fünfzehn TEAM-Missionaren verliess San Francisco am 5. Februar

... wachsende Partnerschaft zwischen der CIM und den von Franson gegründeten Allianz-Missionen.

43 Fredrik Franson, „Die China-Expedition“, in: *Gemeinschaftsblatt zur Beförderung des auf Gottes Wort gegründeten Christentums*, Emden: Gerhard 1890/2, S. 16–20. Eine hektografierte Nachschrift dieses Artikels liegt im Archiv der Allianz-Mission in Dietzhölztal-Ewersbach.

44 Rolf Gerhard Tiedemann, *Reference Guide to Christian Missionary Societies in China: From the Sixteenth to the Twentieth Century*, San Francisco: Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History 2008, S. 166.

45 Klaus Fiedler, *Ganz auf Vertrauen*, S. 86–87 und <http://allianz-mission.de/ueber-uns/geschichte-ii/> eingesehen am 10. Januar 2015.

46 Geraldine Guinness, „Part of the Coming of the Thousand“, Bericht datiert Shanghai, 20. Februar 1891, in: *China's Millions*, London: China-Inland-Mission 1891, S. 63.64.81–82.

1891 Richtung China.⁴⁷ Franson führte in den USA sechs weitere Evangelisationskurse durch und rekrutierte bis April 1892 insgesamt 95 Missionare für die CIM und weitere Missionswerke in Japan, Indien und Südafrika.⁴⁸

Die wachsende Partnerschaft zwischen den von Franson gegründeten Allianz-Missionen und der CIM zeigt sich auch in den Nachrichten der DCAM. Ab 15. August 1892 brachte die DCAM ihr Monatsblatt unter dem Namen *China-Bote* heraus.⁴⁹ In der Erstausgabe des *China-Boten* wendet sich Hudson Taylor, Leiter der CIM, direkt an die deutschen Leser. Darin bedauert er, dass er anlässlich der Gründung der DCAM nicht selbst in Deutschland anwesend sein konnte. Mit flammenden Worten beschreibt er die grossen Chancen der Evangeliumsverkündigung in China durch christliche Schriften. Er appelliert an die Freunde der CIM mit den abschliessenden Worten:

Wir nähern uns unserem jährlichen Fasttag, dem 26. März, und ich möchte Sie alle bitten, recht ernstlich auf Gott zu warten, damit Er segnen möge beides, das Werk in der Heimat und das Werk draussen; aber lasst uns nicht warten, bis dieser Tag kommt. Seelen gehen jetzt verloren aus Mangel an dieser Kraft: ‚Jetzt ist die angenehme Zeit, jetzt ist der Tag des Heils!‘ Gott segnet jetzt solche, die Segen von Ihm erbitten: alle Dinge sind bereit, wenn nur wir bereit sind.⁵⁰

Vom 5. bis 12. April 1893 ging Taylors Wunsch in Erfüllung, und er konnte erstmals die Heimatzentrale der DCAM in

47 Edvard P. Torjesen, „Fredrik Franson – der Mann mit dem Gehorsam aus Glauben“, in: *SAM-Bote Winterthur: Schweizer Allianz Mission 1989/5/S. 29*.

48 Ebenda S. 29.

49 *China-Bote*, Monatsschrift der Deutschen China-Allianz-Mission, Wuppertal-Barmen: DCAM 1892ff.

50 *China-Bote* 1892/1/S. 3

Barmen besuchen.⁵¹ Als konkrete Folge dieses Besuches erhielt die DCAM in China ihr eigenes Arbeitsfeld. Taylor vertiefte seine Beziehungen zur deutschsprachigen Welt und sprach im August 1893 in Frankfurt an der vierten Konferenz der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung.⁵² Am 4. August 1895 eröffnete die DCAM an der Seifenstrasse in Barmen im Beisein von Walter B. Sloan, Sekretär der CIM von London, ihr neues Missionshaus.⁵³ Im September 1896 besuchte Taylor die Allianzkonferenz in Bad Blankenburg und in Barmen und von Februar bis April 1897 bereiste er Deutschland, Österreich und die Schweiz und hielt in vielen grösseren Städten Missionsveranstaltungen.⁵⁴

Fransons erste Chinareise und Kontakte zu J. Hudson Taylor (1894–1895)

Fransons erste Reise nach Asien begann am 5. Januar 1894 in Malmö, Schweden. Die Absicht der Reise war der Besuch und die Stärkung der durch ihn ausgesandten 149 Missionare in Indien, Japan und China. Auf seiner Reise durchquerte er Deutschland, die Schweiz, Italien, die Balkanländer, Griechenland, die Türkei und Palästina. In Kairo bestieg Franson das Schiff und fuhr durch den 1869 eröffneten Suezkanal Richtung Indien. Im April 1894 erreichte er die Region Darjeeling-

... Besuch und Stärkung der durch ihn ausgesandten 149 Missionare.

51 Hans Ulrich Reifler, „Zur Geschichte der Allianz-Mission. Chronologische Übersicht der Allianz-Mission“, in: Erhard Michel, Johannes Reimer und Elmar Spohn (Hg.), *Christus für die Welt. Theologische Beiträge zur Mission und Gemeindegründung*, Witten: Bundes 2014, S. 93.

52 Andreas Franz, *Mission ohne Grenzen*, S. 343.

53 Hans Ulrich Reifler, „Zur Geschichte der Allianz-Mission. Chronologische Übersicht der Allianz-Mission“, S. 93.

54 Andreas Franz, *Mission ohne Grenzen*, S. 343.

Ghoom, von wo er seine fünfmonatige Reise ins Himalayagebiet planen konnte. Vom Himalayagebiet aus errichtete er eine Missionsstation in Westtibet. Im Oktober 1894 erreichte Franson Kanton in Südchina, wo er die TEAM-Missionare in Diensten der CIM besuchte. Ein kurzer Abstecher nach Japan im November und Dezember 1894 ermöglichte ihm die Durchführung eines Evangelisationskurses in Tokio, was der Weiterbildung der in Japan stationierten Missionare und Stärkung einheimischer Mitarbeiter diente.⁵⁵

Von Januar bis Juli 1895 diente Franson wieder in China. In dieser Zeit führte er zusammen mit seinem Freund und Partner J. Hudson Taylor mehrere Missionars- und Schulungskonferenzen durch. Dabei besuchte er auch das Missionsfeld der DCAM-Missionare in der Provinz Chekiang⁵⁶ und hielt eine Missionskonferenz in Wihu am Yangtze Fluss. Auf der Rückreise besuchte Franson Shanghai, wo er durch Vorträge und Schulungen norwegisch-lutherische und norwegisch-amerikanische Missionare ermutigte. Franson schiffte über Japan zurück in die USA, die er am 4. September 1895 erreichte.⁵⁷

... mehrere Missionars- und Schulungskonferenzen zusammen mit J. Hudson Taylor.

Fransons erste Chinareise und seine Kontakte zu J. Hudson Taylor und den Chinamissionaren ermutigten ihn zur Gründung der Svenska Mongolmissionen 1897, heute Evangeliska Östasienmissionen⁵⁸, des Danske Missionsfor-

55 Edvard P. Torjesen, *A Study of Fredrik Franson*, S. 589–610.

56 Die Umschrift der chinesischen Ortsnamen folgt den jeweiligen historischen Quellen.

57 Edvard P. Torjesen, *A Study of Fredrik Franson*, S. 611–628.

58 www.eom.nu/historik.aspx eingesehen am 10. Januar 2015.

bundet 1888⁵⁹ und der Mission Covenant in Finnland (Finnische Allianz-Mission) 1888, heute Suomen Vapaakirkko.⁶⁰

Fransons zweite Chinareise (1902–1905)

Am 24. Dezember 1902 erreichte Franson Honkong. Von dort aus startete er eine zweieinhalbmonatige Missionsreise durch Südchina und hielt mehrere Missions- und Schulungstreffen in Kanton. Er besuchte die Arbeit der *Christian and Missionary Alliance* in Wuchau, Zentralchina, und reiste anschliessend durch die nördliche Provinz Kwangtu bis Nanchang, wo er Missionare der Berliner Mission und CIM besuchte und ermutigte. Auf dem Rückweg durchquerte er die Provinz Chekiang und traf sich mit Missionaren der CIM und der DCAM. Anfang März 1903 erreichte er Wuchow. Franson unterbrach seine Chinareise für einen siebenmonatigen

An mehreren Orten erlebte er durch seine Verkündigung Erweckung.

Abstecher nach Japan. Im Oktober 1903 schiffte er nach Korea ein, wo er in Wonsong eine Erweckung erlebte. Über die Mandchurei reiste Franson schliesslich nach Tientsin, um dort seine schwedischen Missionare zu besuchen. Mitte Dezember 1903 erreichte er die Chinesische Mauer. 1904 arbeitete Franson während neun Monaten mit Missionaren im Norden Chinas und in der Inneren Mongolei, Nordwestchina und Westchina, bis er nach Chengdu in der Provinz Sichuan gelangte. Er folgte dem Yangtze-Fluss nach Shanghai. Dort bestieg er ein Boot nach Foochow, heute Fuzhou, in der Provinz Jiangxi. Auch dort kam es wieder zu

einer Erweckung. Kurz vor Weihnachten erreichte Franson Burma.⁶¹

Schwerpunkte dieser zweiten Chinareise Fransons waren Besuche, Konferenzen und Schulung von Missionaren und einheimischen Mitarbeitern der CIM, DCAM, TEAM und Christian and Missionary Alliance. Der Besuch von Missionaren der Berliner Mission erlaubte ihm auch einen Einblick in die Arbeitsweise der Klassischen Missionen.⁶² An mehreren Orten erlebte er durch seine Verkündigung Erweckung.

Fransons Verdienst für die Mission heute

Franson war nicht nur ein Freund, Förderer und Partner der CIM, sondern darüber hinaus Wegbereiter der christlichen Mission in einer globalisierten Welt. Sein Denken und Handeln war geprägt von der Spiritualität der Heiligungsbewegung, das sich unter dem Motto „beständige bewusste Gemeinschaft mit Gott“ zusammenfassen lässt.⁶³ Fransons prämilleniale Erwartung Christi war die Motivation zur Rekrutierung von Hunderten von Missionaren nicht nur für die CIM, sondern darüber hinaus für viele weitere Glaubensmissionen, die durch ihn substantielle Impulse für ihre Missionsarbeit erhielten. Seine transnationale Vernetzung ist ein Vorbild für das missionarische Handeln der Gegenwart. Eine einzelne Gemeinde, ein Missionswerk allein kann die grossen Herausforderungen der Weltmission nicht mehr bewältigen. Wir sind auf global vernetzte Partnerschaften angewiesen, um die Unerreichten mit dem

61 Edvard P. Torjesen, *A Study of Fredrik Franson*, S. 708–742.

62 Ebenda, S. 709.

63 „Constant conscious communion with God“, siehe Edvard P. Torjesen, „Fredrik Franson – der Mann mit dem Gehorsam aus Glauben“, in: *SAM-Bote*, Winterthur: Schweizer Allianz Mission 1989/1. S. 30.

59 www.kristendom.dk/kirkeretninger/det-danske-missionsforbund eingesehen am 10. Januar 2015.

60 www.svk.fi/?sid=717 eingesehen am 10. Januar 2015.

Evangelium zu erreichen. In dieser gemeinsamen Aufgabe ergänzten sich James Hudson Taylor und Fredrik Franson auf vorbildlichste Weise. Von

ihnen wollen wir uns inspirieren lassen und die weltweite Ernte einfahren, bevor Jesus Christus in Macht und Herrlichkeit wiederkommt (Mt 24,14).

Wenn Hudson Taylor China heute noch einmal besuchen würde ... –

Eine chinesische Perspektive

Ya Gu

Dieser Artikel wurde in der chinesischen christlichen Online-Zeitschrift eBao veröffentlicht,¹ die sich an Chinesen innerhalb und außerhalb Chinas richtet. Die Übersetzung und der Abdruck geschehen in Übereinstimmung mit den Regeln der Zeitschrift. Übersetzung und Anmerkungen von Meiken Buchholz.

Der im Folgenden beschriebene Besuch hat so nie stattgefunden. Aber viele der genannten Ereignisse sind wirklich passiert.

Wir schreiben das Jahr 2015. Die China Inland Mission feiert das 150. Jubiläum ihrer Gründung. James Hudson Taylor (1832–1905) beschließt, noch einmal China zu besuchen. In England hat er von dem rapiden Wachstum der chinesischen Kirche gehört; auch in den USA, Kanada und anderen Ländern erzählt man sich davon.

An der Seidenstraße² berichten die Christen, dass die chinesischen Christen

aufgewacht sind und das Evangelium nicht nur in dem chinesischen Inland verkünden, sondern auch an der „Entwicklung der weiten Gebiete des Nordwestens“³ teilnehmen. Öde Steppen haben sich in grünes Land mit blühender Landwirtschaft verwandelt und sie wurden auch ein fruchtbares Land für die Aussaat des Evangeliums. Die Wüste wird wirklich zum Quellgrund und die Steppe erblüht voller Blumen. Sie ziehen über die Steppe hinaus, immer weiter Richtung Westen.

Der Löwe des Ostens ist endlich aus seinem Schlaf erwacht.

der chinesischen Missionsbewegung spielt die Seidenstraße eine wichtige Rolle hinsichtlich ihres Vordringens Richtung Westen (vgl. Fußnote 5).

3 Die Entwicklung des Nordwestens Chinas und insbesondere die Lösung des Wasserproblems wurden von der chinesischen Regierung als eine der Hauptaufgaben für das 21. Jahrhundert vorgegeben (<http://www.people.com.cn/BIG5/paper85/2043/326635.html>). Chinesische christliche Nicht-Regierungs-Organisationen haben sich hieran mit Projekten beteiligt (vgl. z.B. das Gewächshaus-Projekt der *Chinese Christian Evangelist Association*, siehe den Bericht von Sun Yiyin vom August 2001, <http://www.ccea.org.tw/misioncenter/Functioncode/Publish/focusfindshow.asp?sn=674&type=15015> (eingesehen am 18.2.2015)). Oft ist das christliche Engagement in Chinas Westen von der „Back to Jerusalem“-Bewegung inspiriert, vgl. Fußnote 5.

1 Der Artikel ist zu finden unter <http://www.ebாமonthly.com/ebao/printebao.php?a=20090813> (eingesehen am 17.02.2015).

2 Die historischen Karawanen-Wege, die sich von China bis in die Mittelmeerregion erstreckten, waren nicht nur für den Handel wichtig (z.B. Seide), sondern auch für den kulturellen Austausch und die Verbreitung von Religionen. Im Zuge der Globalisierung knüpft China an diese Wurzeln an, um sich vermehrt wirtschaftlich im mittelasiatischen Raum zu vernetzen. Auch für die Strategie

In nicht allzu ferner Zukunft werden chinesische Missionare die Wiege der Menschheit erreichen, nämlich die Ufer des Euphrats. Persien, der Ausgangspunkt der Religionsvermischung, die Region Kleinasiens, deren „Leuchter weggestoßen wurde“⁴, wird nach Jahrhunderten der Finsternis wieder erwachen, und das Licht ihres Leuchters wird leuchten. Welch eine Begeisterung löst diese Nachricht aus: Der Löwe des Ostens ist endlich aus seinem langen Schlaf erwacht!

Ja, die Pläne sind noch ambitiöser: Man will auf dem Landweg das Evangelium zurück nach Jerusalem bringen.⁵ Ein bewegendes Motto wurde ausgegeben: „Sendet 100.000 chinesische Missionare aus!“ Dazu sage ich „Amen“! Das ist es, was Chinesen tun sollen und was sie tun können. Das 19. Jahrhundert war das Missionsjahrhundert Englands; das 20. Jahrhundert das der USA. Ist die Missionsarbeit des 21. Jahrhunderts dann nicht die Verantwortung der chinesischen Kirche?

Jedoch sollten wir das Augenmerk nicht nur auf die Frage der Anzahl der Missionare legen, sondern noch wichtiger ist ihre Qualität. Zudem besteht heute das Problem der

Mission in entfernten Gebieten nicht mehr wie früher darin, dass Gebirge und Meere überwunden werden müssen. Viele Orte auf dem Globus sind zwar nicht an einem Tag zu erreichen, aber auch nicht weiter entfernt als drei Tagesreisen. Aber vielleicht ist in Hinblick auf den Begriff „Missionar“ eine neue zeitgemäße Definition nötig? Natürlich wäre es heutzutage schwierig, wie Paulus den Lebensunterhalt als Zeltmacher zu verdienen. Aber wie wäre es als Computer-Missionar? Oder als Koch und Missionar, der über den Magen der Menschen ihr Herz gewinnt?

Wenn man auf die westlichen Missionare zurückschaut, so mangelte es bei der Evangelisation Chinas an Zusammenarbeit. Aus diesem Fehler können Chinesen lernen.

Timothy Richard (1845–1919) vertrat ein ganzheitliches Evangelium. Zur Zeit der Hungersnot in Chinas Norden wurde er aus mitfühlender Liebe zum rettenden Freund in der Not.⁶ Unermüdlich bemühte er sich um finanzielle Unterstützung und rettete nicht nur die Seelen der Menschen für den zukünftigen Himmel, sondern rettete auch ihren Körper aus der Hölle der Gegenwart. Er setzte sich nach Kräften für Bildung ein, errichtete Schulen, baute die missionarische Literaturarbeit aus, gab Bücher und Zeitschriften heraus. So hob er die Bildung des Volkes, förderte den kulturellen Austausch und hatte großen Einfluss auf die Entwicklung der chinesischen Gesellschaft. Diese Bemühungen fanden bei der Bevölkerung dankbare Aufnahme und zugleich die Anerkennung der Herrschenden, die ihn als wahren Freund des chinesischen Volkes betrachteten und ihm verschie-

6 Zu dem Wirken Timothy Richards und seinem Einfluss auf die chinesische Reform-Bewegung siehe z.B. Goosaert, Vincent und David A. Palmer: *The Religious Question in Modern China*. London/Chicago 2011, S. 67–90

Ist die _____
Missionsarbeit
des 21. Jahrhunderts
nicht die
Verantwortung
der chinesischen
Kirche?
4 Vgl. Offb 2,5.
5 Seit der Mitte der 1990er hat die „Back-to-Jerusalem“-Bewegung viele Hauskirchen-Netzwerke in China ergriffen und ein großes Engagement für Außenmission geweckt. Anknüpfend an erste Versuche in den 1940er Jahren wird der besondere Auftrag der chinesischen Kirche darin gesehen, die Erweckung von Chinas aus westwärts in die islamischen Gebiete entlang der alten Seidenstraße bis zurück zum Ausgangspunkt des Evangeliums zu bringen. So wie Hudson Taylor und andere Missionare einen göttlichen Ruf nach China erlebten, wird hier der Ruf nach Jerusalem gehört. Wie Taylor um 1000 Missionare für China betete, finden wir nun das Gebet um 100.000 Missionare aus China. Siehe dazu z.B. Aikman, David: *Jesus in Beijing. How Christianity Is Transforming China and Changing the Global Balance of Power*. Washington: 2003, S. 193–202.

dene Auszeichnungen gaben als Lohn für seine langjährigen Verdienste um Wohltätigkeit, Katastrophenhilfe sowie die Errichtung der Shanxi Universität. Die harten Herzen der Qing-Herrscher öffneten sich langsam gegenüber Missionaren.

Als die Qing-Herrscher nicht mehr auf ihrer „Fort mit eurem Opium und eurem Christentum“-Politik beharrten, fanden die Bemühungen von Timothy Richard keinesfalls die Unterstützung anderer Missionare, einschließlich der China-Inland-Missionare, die ihn nicht verstanden. Leider wurde mein Name mit hineingezogen, weil sich manche auf eine so genannte „Hudson-Taylor-Linie“ beriefen. Ihr stellten sie die „Timothy-Richard-Linie“ gegenüber, die sie als „soziales Evangelium“, ja sogar als „anderes Evangelium“ bezeichneten und vehement ablehnten. Für sie handelte es sich hierbei um unvereinbare Gegensätze, bei denen es nur ein Entweder-Oder geben könne. Ich höre, wie der Teufel lachte und applaudierte, und er entfachte eine immer eifrigere innere Zerstrittenheit!

Wenn wir heute zurücksehen, so sind das Eindringen des Evangeliums in die Gesellschaft und seine Inkarnation in die chinesische Kultur tatsächlich ein Weg, auf dem Segen für China entstand. Bedauerlicherweise ist es zu spät zur Reue. Wir haben Zeit verloren und wir haben Gelegenheiten verpasst.

Ein weiterer Missionar ist zu nennen, nämlich John Livingston Nevius (1829–1893). Er brachte eine „neue Strategie“ für das Gemeindegewachstum zur Sprache: Er meinte, dass erstens jeder Christ für seinen eigenen Unterhalt sorgen und durch Wort und Tat ein Zeuge Christi in seinem sozialen Umfeld sein sollte; dass zweitens die Verantwortung für die Entwicklung der Kirchenleitung bei der Ortsgemeinde liegen müsse; dass drittens die Gemeinde reife Gläubige aussuchen

solle, um sie als vollzeitliche Mitarbeiter auszubilden, anstatt dass Missionare einfach Mitarbeiter anstellten; und dass viertens Kirchen gemäß den örtlichen Gebräuchen und Möglichkeiten gebaut werden sollen, anstatt auf die finanziellen Ressourcen der Missionsgesellschaften zu vertrauen oder im Stile der anglikanischen Staatskirche, kirchliche Mitarbeiter von der Regierung bezahlen zu lassen. Dieser Ansatz kann wahrhaftig als „Drei-Selbst“-Strategie bezeichnet werden.

Die damaligen Missionare fühlten sich durch die Behauptung dieses „oberflächlichen Amerikaners“ provoziert, er habe eine „neue“ Strategie entworfen. Sie fragten: „Wenden wir nicht schon längst diese neue Strategie an? ‘Nur Chinesen können das Evangelium für Chinesen verkünden’ – das ist doch schon revolutionär neu. Was braucht es denn sonst noch an Neuem?“ Außerdem spielten auch denominationelle Vorbehalte eine Rolle dabei, dass Nevius’ Gedanken in China kein Gehör fanden. Aber schließlich gelangten sie nach Korea, wo Nevius’ kleine Schrift bei den Missionaren bereitwillige Aufnahme fand, treu befolgt wurde und die Erweckung sowie das Wachstum der Gemeinde prägte.

Die Missionare in China gingen als Sieger im Streit hervor, aber ihre Missionsarbeit war der Verlierer. Womit kann die Zeit wieder gutgemacht werden, die hier vertan wurde?

Aber – Gott sei Dank! – sind heute in der Kirche Chinas die „Drei Selbst“ überall umgesetzt! Aufgrund der Veränderungen des gesellschaftlichen Umfeldes gibt es keine Gemeinden mehr, die von westlicher Unterstützung abhängen und kontrolliert werden. „Drei-Selbst“ ist

Die Missionare in China gingen als Sieger im Streit hervor, aber ihre Missionsarbeit war der Verlierer.

nicht mehr nur ein Motto, sondern allgemeine Wirklichkeit.

Ich erinnere mich: Als ich China verließ, gab es nur 400.000 Christen. Als der letzte Missionar der China Inland Mission die weiten Einöden Chinas verließ, waren es immer noch weniger als eine Million. Heute ist, nach allem was ich höre, das Wachstum der chinesischen Kirche weltweit am größten und hat bereits achtzig Millionen überschritten! Manche schätzen die Zahl der Christen in China sogar auf 100 Millionen.⁷ Am wichtigsten jedoch ist nicht die Anzahl, sondern die Qualität, die sich daran zeigt, dass diese Christen ihren Glauben bewahren, Verfolgung für ihr Zeugnis erleiden und Mission betreiben. Denn dies zeigt, dass sie wirklich einen lebendigen Glauben besitzen und es ihnen um die Seelen der Menschen und den Auftrag des Herrn geht.

Die chinesische Kirche hat so viele Fortschritte gemacht! Aber warum legt sie nicht noch größeren Wert auf die Literaturarbeit? Die frühe Kirche verkündigte in der Kraft des Heiligen Geistes durch den Kanon des Neuen Testaments kraftvoll das Wort des Herrn. Sie verkündete es bis in ferne Gegenden und über lange Zeiträume. So konnte sie Irrglauben abwehren und die Kirche auf festen Grund errichten.

Die Bibel-Übersetzung der chinesischen Union Version ist von Missionaren verschiedener Organisationen gemeinsam durchgeführt worden, doch kam sie erst nach Hudson Taylors Tod in den Druck. Sie ist eine nahezu vollkommene Übersetzung ins Chinesische und außerdem

⁷ Der Autor liegt mit diesen Zahlen im oberen Bereich der Schätzungen. Aktuelle Untersuchungen chinesischer Christentums-freundlicher Religionssoziologen gehen von 40 bis 60 Millionen protestantische Christen aus (siehe z.B. Wenzel-Teuber, Katharina, „Statistisches Update 2012 zu Religionen und Kirchen in der Volksrepublik China und Taiwan“, in: *China heute* 2013/1, S. 25f.)

ein Zeugnis dafür, dass die Missionare ihre denominationellen Voreingenommenheiten beiseite ließen und zusammenarbeiteten. Ich hoffe, dass die chinesische Kirche bei ihren Bemühungen um Bibelübersetzungen diesem Vorbild der Einheit folgt. Es ist die gemeinsame Bibel aller Chinesen, die durch die Bestätigung des Heiligen Geistes das Wirken der Gnade Gottes manifestiert und viele Menschen an dieser Gnade Anteil haben lässt. Soweit möglich sollte vermieden werden, dass jede Gruppe willkürliche neue Übersetzungen schafft und auf ihrer Wortwahl beharrt, so dass die Menschen nicht mehr wissen, woran sie sich halten sollen.

Hudson Taylors Motto ermahnt die chinesischen Christen: Wo Gottes Werk nach Gottes Willen getan wird, wird es nicht an Gottes Versorgung mangeln. Auch hier gilt: „Jesus Christus ist derselbe, gestern, heute und in Ewigkeit.“ (Heb 13,8)

Manche Leute sagen, „wenn man gesehen hat, wie Brot gemacht wird, wird man nie wieder Brot essen“, und meinen damit, man solle lieber nicht so genau nachfragen, wo nützliche Dinge herkommen. Aber wenn es um Geldspenden geht, dann sollen wir mit Sicherheit wissen, woher dieses Geld kommt! Kirchen dürfen sich nicht an „Geldwäsche“ beteiligen. Das Geld, das Zachäus durch Betrug erworben hatte, hat er nach seiner Bekehrung zurückgegeben und es zur Unterstützung der Armen gegeben. Aber eine Spende an die Kirche kann nicht Wiedergeburt und Buße ersetzen! Wenn wir schon von Brot reden, so müssen wir auch vom Sauerteig sprechen.

In Glaubensdingen den Sauerteig des Bösen zuzulassen, ist wahrhaftig keine Tugend. Darum sollen wir eben doch acht darauf haben, wie das Brot gemacht wurde, wenn wir es essen wollen. Bei der Ausweitung der Mis-

Es darf uns nicht egal sein, woher die Finanzen kommen.

sionsarbeit darf es uns nicht egal sein, woher die Finanzen kommen.

Vor einigen Jahren hat China durch die Beimischung von Melamin u.a. in Babynahrung die ganze Erde in Unruhe versetzt und einen Boykott chinesischer Waren heraufbeschworen.⁸ China hat heute so viele Millionäre hervorgebracht, die meinen, Geld zu haben, heiße glücklich zu sein und Recht zu haben. Zugleich hat die chinesische Kirche unzählige Prediger des Tausendjährigen Reiches hervorgebracht.⁹ Aber ganz

gleich, wie bewegend deine Verkündigung über das Tausendjährige Reich ist, wenn nicht klar ist, woher die Tausender der dich unterstützenden Millionäre kommen, wird deine Arbeit nicht wirklich von Gott gesegnet sein.

Auch heute müssen wir immer noch danach streben, heilig zu sein und uns nicht mit der Welt zu vermischen. Wir müssen den ursprünglichen Glauben festhalten und dem Willen des Herrn gehorchen, bis er in Herrlichkeit wiederkommt. Wir wollen daran denken, dass geschrieben steht, „Es soll nicht durch Heer oder Kraft, sondern durch meinen Geist geschehen“ (Sach 4,6), und fortfahren zu beten: „Bittet den HERRN, dass es regne zur Zeit des Spätregens, so wird der HERR, der die Wolken macht, euch auch genug geben für jedes Gewächs auf dem Felde.“ (Sach. 10,1)

8 Zu dem Melamin-Skandal im Jahr 2008 und den dem Tod bzw den schweren Erkrankungen vieler Säuglinge in China, siehe z.B. den Artikel „Melamin-Skandal weitet sich aus“ vom 19.9.2008 in der online-Ausgabe *DIE WELT* (<http://www.welt.de/vermischtes/article2467112/Melamin-Skandal-weitet-sich-aus.html>).

9 Der Autor bezieht sich auf verschiedene Endzeit-Spekulationen, die insbesondere um die Jahre 2000 und 2012 in christlichen Kreisen kursierten. Er spielt dabei mit dem ähnlichen Klang der

englischen Worte „Millenium“ (Tausendjähriges Reich), „millionaires“ und „Melamine“.

Noteworthy

Für diese Rubrik laden wir unsere Leser ein, Hinweise auf Informationen, Material und Dokumente im Internet mit Bezug zu missiologischen Fragestellungen weiterzugeben (Eingabe-Formular unter www.missiologie.org oder einfach eine Email an info@missiologie.org).

Tagung FAITH AND GLOBALIZATION vom 10.-12. Juni, Universität Fribourg, Schweiz

<http://www.glaubeundgesellschaft.ch>

Die Globalisierung fordert uns zu Prozessen der Versöhnung und der interreligiösen Verständigung heraus. Hauptreferent ist Prof. Dr. Miroslav Volf (YALE University).

APCM-Tagungen „Fundraising und Steuerrecht“ und „Business as mission“ 09./10. März und 09./10. November 2015

Kontakt: info@apcm.de

Diese Tagungen der Arbeitsgemeinschaft Pfingstlich-Charismatischer Missionen zu den Themen „Fundraising“ (M. Böhning, 09.03.2015 in Nidda bei Frankfurt a.M.), „Steuerrecht“ (L. Riegel, 10.März in Nidda) sowie „Business as Mission“ (A. Winkelmann-Gleed und R. Gleed, 09./10.11 2015 in Hamminkeln/Niederrhein) stehen allen Interessierten offen.

OJC-Tagung vom 16. bis 18.10.2015: „Die Fremden verstehen – Kulturelle Vielfalt als Lernfeld und Segen“

Kontakt: frissipgub@oic.de

Dieses Wochenendseminar möchte (evtl. bereits) erworbenes Wissen über transkulturelle

Missio Dei (Teil 1)

Linguistische, historische und theologische Aspekte

Hannes Wiher

In diesem Artikel werden zunächst einige linguistische Probleme des Missio Dei Begriffs überdacht, dann der Begriff in seinem katholischen Kontext beleuchtet, und drittens seine kritische Aufnahme in der protestantischen Theologie dargestellt. Dabei wird festgestellt, dass Augustin und Thomas von Aquin die Sendung (*missio*) nicht der immanenten Trinität zuschreiben, sondern in Bezug auf sie den Begriff der Hervorgehung (*processio*) einführen. Sie ordnen die Sendung der ökonomischen Trinität zu und werten sie damit ab. Ganz folgerichtig denkt Ignatius von Loyola die Sendung von Missionaren unabhängig von der Trinität. Diese folgenschwere Unterscheidung wird vom katholischen Theologen Hans Urs von Balthasar und seinem protestantischen Kollegen Karl Barth nicht aufgenommen. Die beiden letzteren sehen die immanente Trinität als Ursprung der Mission und werten damit die Mission auf.

Dr. Hannes Wiher ist promovierter Mediziner und Theologe (Ph.D. in Missiologie, Potchefstroom, South Africa). Er kommt aus der Schweiz und arbeitete 22 Jahren als Missionar in Guinea. Seit 2003 unterrichtet er Missiologie in Afrika, Asien und Europa und widmet sich dem Aufbau der Missiologie in der französisch-sprachigen Welt. Email: hannes.wiher@bluewin.ch.

Das Interesse der evangelikalten Bewegung an einer trinitarischen Begründung der Mission ist erst in den letzten Jahren erwacht.¹ Die Publikation von drei wichtigen missiologischen Büchern hat die alte Diskussion über die *Missio Dei* wiederbelebt: Christopher Wrights *The Mission of God* (2006),² Timothy Tennents *Invitation to World Missions: A Trinitarian Missiology for the Twenty-first Century* (2010),³ und Thomas

Schirmachers *Missio Dei: Mission as dem Wesen Gottes* (2011).⁴ Ein gewichtiges theologisches Problem ist Ursache dieser Diskussion. Der Begriff *Missio Dei* kommt aus dem Lateinischen und bedeutet wörtlich „Sendung Gottes.“⁵ Er hat seinen Ursprung in der Reflexion der Kirchenväter über die Trinität. Nach dem zweiten Weltkrieg, während der Dekolonialisierungsprozess im Gange war, wurde der Begriff wieder aufgenommen und mit einem neuen Konzept der Mission verbunden, der sich vom alten Begriff mit seiner Verbindung zum Kolonialismus und einer kirchlichen Begründung der Mission abgrenzen sollte. Die initiale Absicht war, die Probleme des alten Missionsbegriffs durch eine theologische Begründung der Mission und damit die „Grundlagenkrise der Mission“⁶ zu lösen und eine

1 Für einen Überblick siehe Jason Sexton, „The State of the Evangelical Trinitarian Resurgence,“ *Journal of the Evangelical Theological Society* 54, 4, 2011, 787-805, für Mission 803.

2 Christopher J. H. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*, Leicester, UK: IVP, 2006.

3 Timothy C. Tennent, *Invitation to World Missions: A Trinitarian Missiology for the Twenty-first Century*, Grand Rapids, MI: Kregel, 2010.

4 Thomas Schirmacher, *Missio Dei: Mission as dem Wesen Gottes*, Komplementäre Dogmatik Reihe 2, Nürnberg: VTR und Hamburg: Reformatorischer Verlag, 2011.

5 Für eine Einführung in den Begriff der *Missio Dei*, siehe David J. Bosch, „Mission as *Missio Dei*,“ in *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll, NY: Orbis, 1991, 389-393.

6 Der Ausdruck geht zurück auf Georg F. Vicedom, *Missio Dei – Actio Dei*, Hg. Klaus W.

Konvergenz der verschiedenen theologischen Richtungen zu ermöglichen.⁷ Was aber danach geschah, ähnelte mehr einer „kopernikanischen Revolution“⁸ in der Missionstheologie. Die Wiederaufnahme des Begriffs *Missio Dei* ohne direkten Bezug zur Trinitätslehre erlaubte es jeder theologischen Richtung, den Ausdruck mit ihrem Inhalt zu füllen. So wurde er zur Grundlage vieler voneinander abweichender Missionstheologien.

... Probleme, die mit einer trinitarischen Begründung der Mission verbunden sind.

Um diese Entwicklungen und deren Implikationen besser zu verstehen, schlage ich vor, zur Geschichte des Begriffs zurückzukehren. Das Ziel dieses Artikels ist aber nicht, alle Probleme, die mit der *Missio Dei* verbunden sind, zu lösen, sondern seine

geschichtliche Entwicklung in Beziehung zur Trinitätslehre darzustellen und die verschiedenen Probleme aufzuzeigen, die mit einer trinitarischen Begründung der Mission verbunden sind. Zunächst werden einige linguistische Probleme überdacht, dann der Begriff in seinem katholischen Kontext beleuchtet,

Müller, Nürnberg: VTR, 2002, 178-180 (1. Aufl. von *Missio Dei*: München: Kaiser, 1958; von *Actio Dei*: München: Kaiser, 1975).

7 So die Hoffnung oder Evaluation von Johannes Verkuyl, *Contemporary Missiology*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1978, 203; Rodger C. Bassham, „Mission Theology: 1948-1975“, *Occasional Bulletin of Missionary Research* 4, 2, 1980, 56; T. Engelsviken, „Convergence or Divergence? The Relationship between Recent Ecumenical and Evangelical Mission Documents“, in *Swedish Missiological Themes* 2, 2001, 202–207.

8 Der Ausdruck wird in Verbindung zur *Missio Dei* erwähnt bei Wilhelm Richebächer, „Missio Dei: Kopernikanische Wende oder Irrweg der Missions-theologie?“ *Zeitschrift für Mission* 28, 3, 2002, 143-162; John G. Flett, *The Witness of God: The Trinity, Missio Dei, Karl Barth, and the Nature of Christian Community*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010, 157.

drittens seine kritische Aufnahme in der protestantischen Theologie und die Entwicklungen in der ökumenischen Bewegung dargestellt. Viertens wird seine Rezeption in der evangelikalen Bewegung erörtert. Zum Schluss erfolgen eine Auswertung und eine praktische Anwendung.

Linguistische Überlegungen

Die sprachliche Genitivkonstruktion stellt ein erstes Problem dar. Intuitiv steht der objektive Genitiv im Vordergrund: die Sendung, die Gott aufgetragen wurde. Aber wie könnte Gott das Objekt der Sendung sein? In erster Annäherung ist der Begriff mit der Bedeutung eines objektiven Genitivs ein Unsinn. Der Ausdruck kann aber auch bedeuten, dass Gott das Subjekt der Sendung ist. Gott ist derjenige, der sendet, der Initiator der Mission. Die Genitivkonstruktion würde dann im Sinne eines subjektiven Genitivs gedeutet. Eine Untersuchung über die Verwendung des Ausdrucks in der lateinischen Übersetzung der Bibel und bei den Kirchenvätern kann für seine Interpretation Orientierungshilfe geben.

In der Vulgata kann die Verwendung einer Verbform von *mitto* „senden“ die Sendung der Personen der Trinität oder der Jünger anzeigen. Als Beispiele werden hier einige neutestamentliche Stellen angeführt, in welchen die lateinische Form des Verbs „senden“ vorkommt: „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte (*misit*) Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und unter das Gesetz getan, damit er die, die unter dem Gesetz waren, erlöste, damit wir die Kindschaft empfangen. Weil ihr nun Kinder seid, hat Gott den Geist seines Sohnes gesandt (*misit*) in unsre Herzen, der da ruft: Abba, lieber Vater!“ (Gal 4,4-6). „Wie du mich gesandt hast (*misisti*) in die Welt, so sende ich (*mihi*) sie auch in die Welt“ (Joh 17,18). „Da sprach Jesus abermals zu ihnen: Friede sei mit euch! Wie mich der Vater gesandt hat (*misit*), so sende

ich (*mitto*) euch“ (Joh 20,21). Diese Texte zeigen die verschiedenen Sendungen der Personen der Trinität in der Bibel auf: Der Vater sandte den Sohn (Joh 3,16), und zusammen mit dem Sohn sandte er den Geist (Joh 14,16.26; 15,26; 16,7). Der Sohn und der Geist senden ihrerseits die Jünger (Mt 28,16–20; Mk 16,15–18; Lk 24,46–49; Joh 20,21–23; Apg 1,8; 13,1–4).

Wenn auch diese Verwendungen die Basis der späteren Reflexion darstellen, so ist es doch vom Gesichtspunkt der theologischen Terminologie her viel wichtiger, die Verwendung der Begriffe *missio* und *missio Dei* in der patristischen Literatur zu überprüfen.⁹ Diese erwähnt den Ausdruck im Zusammenhang mit der Reflexion über die Trinitätslehre. Der *Thesaurus Linguae Latinae*¹⁰ erwähnt Beispiele von Ambrosius und Augustin. Augustin kann sagen:

Die patristische Reflexion über die Trinität fördert nicht die Entwicklung des *Missio Dei*-Konzeptes.

„Die Sendung des Christus ist also die Inkarnation“ (*Christi ergo missio est incarnatio*), und „Diese Handlung wird die Sendung des Heiligen Geistes genannt“ (*haec... operatio... missio spiritus sancti dicta est*). In den

beiden Vorkommnissen wird *missio* in der Bedeutung von „gesandt werden“ gebraucht (objektiver Genitiv). Augustin präzisiert: „Nur vom Vater kann man nicht sagen, dass er gesandt wird“ (*Solus Pater non legitur missus*). *Missio Patris* (die Sendung des Vaters) kann demnach nicht die Sendung *des* Vaters bedeuten (objektiver Genitiv), sondern nur die Sendung *durch den* Vater (subjektiver

Genitiv und *genitivus auctoris*). Der *Thesaurus* gibt nur ein Beispiel von *missio Patris*: „Wie der Sohn von der Welt mittels der Sendung durch den lebendigen Vater [*viventis Patris missionem*] erkannt wurde, so wurde der Name des Vaters von der Welt und den Menschen durch den lebendigen Sohn erkannt.“¹¹

Diese Beispiele zeigen, dass in der patristischen Literatur bezüglich der Sendung des Sohnes und des Geistes (*missio Filii, missio Spiritus Sancti*) der objektive Genitiv vorkommt. Der Vater sendet zunächst den Sohn, und zusammen mit dem Sohn (*filioque*) den Geist. Am elften Konzil von Toledo (675) wurde diese Formel in folgender Form angenommen: „Wir glauben, dass der Heilige Geist von den beiden gesandt wurde wie der Sohn vom Vater gesandt wurde ...“¹² Aber der Vater wird nie gesandt. Er ist der Ursprung der Mission. Die patristische Reflexion über die Trinität fördert die Entwicklung eines Konzeptes wie dasjenige der *Missio Dei* nicht. Der trinitarische Gott kann nicht derjenige sein, der gesandt wird, sondern nur derjenige, der sendet. Die Bedeutung des Ausdrucks *Missio Dei* muss deshalb vor allem diejenige eines *genitivus auctoris* sein. Legt dies nicht nahe, dass die Sendung des Sohnes und des Geistes, die für die Heilsgeschichte von so großer Bedeutung sind, den Weg für die Entwicklung dieses theologischen Ausdrucks bereiteten? Diese Beobachtung führte Georg Vicedom in seiner Reflexion über die Trinität und die *Missio*

9 In diesem Abschnitt folge ich teilweise Helmut Rosin, *Missio Dei: An Examination of the Origin, Contents and Function of the Term in the Protestant Missiological Discussion*, Leyden: IIMO, 1972, 12–16.

10 *Thesaurus Linguae Latinae*, München: Saur, 2002–2007.

11 *Sicut enim per viventis Patris missionem mundo innouit Filius, ita per viventem Filium, Patris nomen mundo et hominibus innouit...* (Ps. Vigil. Thaps. c. Marivad. 1, 68, p. 396c).

12 *Hic igitur Spiritus Sanctus missus ab utrisque sicut Filius a Patre creditur...* *Enchiridion Symbolorum*, Hg. Heinrich Denziger, Freiburg-im-Breisgau: Herder, 1947, 277. Das *filioque* wird das erste Mal am dritten Konzil von Toledo (589) erwähnt.

Dei zu folgender Schlussfolgerung: „Der Begriff der *Missio Dei* muss aber, wenn wir der biblischen Konzeption gerecht werden wollen, zugleich als *attributiver Genitiv* verstanden werden, durch welchen Gott nicht nur zum Sendenden, sondern zugleich zum Gesandten wird.“¹³

In die englischsprachige Welt wurde der *Missio Dei* Begriff in seiner englischen Form „*mission of God*“ oder „*God’s mission*“ eingeführt. In diesem Sprachraum war die Rezeption des Ausdrucks viel unkomplizierter als im kontinentalen Europa. Kritische protestantische Stimmen meldeten sich vor allem aus Deutschland und Holland. Nach diesen linguistischen Überlegungen kommen wir auf die großen Theologen zurück, die über die Beziehung zwischen Trinität und Mission nachgedacht haben.

Die katholische Lehre von der *Missio Dei*

In diesem Artikel sollen nicht alle Probleme diskutiert werden, welche mit der Trinitätslehre verbunden sind, sondern über die Beziehung zwischen dieser Lehre und der Mission nachgedacht werden, und darüber, wie diese Reflexion das Konzept der Mission beeinflusst hat. Die Prägung des Trinitätsbegriffs wird Tertullian (ca. 155–220) zugeschrieben, der die Lehre in einer „ökonomischen“ Perspektive reflektiert hat.¹⁴ Er beschreibt Gott als drei „verschiedene“ aber „untrennbare“ Personen und eine Substanz (*una substantia*). Tertullian hat aber viele Aspekte undefiniert gelassen.

13 Vicedom, *Missio Dei – Actio Dei*, 33 (meine Hervorhebung).

14 Die systematische Theologie unterscheidet zwischen immanenter und ökonomischer Trinität. Während die immanente Trinität das Wesen Gottes in aller Ewigkeit betrifft, umschreibt die ökonomische Trinität den im Heilsplan handelnden Gott (*oikonomia* „Plan“, wörtlich „Haushalt“) und die Rolle der drei göttlichen Personen darin.

In der Kontroverse zwischen Arius (256–336) und Athanasius (293–373) und durch den wichtigen Beitrag der kappadozischen Theologen (Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa) entwickelten sich die Ideen, welche zu einer endgültigen Formulierung im Konzil von Chalzedon (381) führten. Aber es ist Augustin von Hippo (354–430) und später Thomas von Aquin (1224/1225–1274), welche tiefer über die Beziehung zwischen Trinität und Mission nachgedacht haben; sie haben für uns wichtige Grundgedanken eingeführt. Wie es oft bei der Entwicklung von Ideen der Fall ist, sind es die Pioniere, welche die Weichen für spätere Entwicklungen stellen.

Es sind die Pioniere, welche die Weichen für spätere Entwicklungen stellen.

Trinität und Mission: Augustin und Thomas von Aquin

Schon in seinen ersten Schriften schreibt Augustin über die Trinität. Sein „magnum opus“ zu unserem Thema ist *De Trinitate*. Spuren des Konzils von Nizäa finden sich schon in den ersten Seiten: „Wie kann man sagen, dass es nicht drei Götter, sondern nur einen Gott gibt?“¹⁵ Um auf diese Frage zu antworten entwickelt Augustin das Konzept der „psychologischen Analogie“ (*analogia entis*). Basierend auf 1. Mose 1,26 („Lasset uns Menschen schaffen nach unserem Bilde“) sieht Augustin im Innenleben des Menschen (seiner „Psychologie“) die wichtigsten Spuren der Trinität in der Schöpfung. Unter diesen Spuren sieht Augustin mehrere Triaden, z.B. Gedächtnis, Intelligenz und Wille einer Person.¹⁶

15 *Trin.* I, V, 8. Alle Zitate sind eigene Übersetzungen aus Augustinus, *De Trinitate*, Corpus Christianorum Series Latina, Rom: Brepols, 1968.

16 *Trin.* X–XV. Die anderen Triaden sind: sein, wissen, wollen (*Conf.* XIII, 11, 12), Vernunft, Wissen, Liebe (*Trin.* IX, 2–5).

Für Augustin ist wichtig, dass die drei „Funktionen“ der Seele miteinander verbunden sind, ohne sich zu vermischen. Dieses Konzept der Analogie zwischen Gott und dem Menschen wird in der späteren Diskussion ein bestimmtes Gewicht gewinnen.

Augustins hauptsächlicher Beitrag in der Kontroverse mit dem Modalismus¹⁷ besteht darin, dass er zur

Die *Beziehung* der Personen der Trinität untereinander wird in den Mittelpunkt gestellt.

Unterscheidung der Personen der Trinität ihre *Beziehung* zueinander in den Mittelpunkt gestellt hat. Diese unterscheiden sich voneinander nicht dadurch, was sie sind oder besitzen, sondern durch ihre *Beziehung*.¹⁸ Die augustinische Beziehungs-Analogie (*analogia relationis*) zwischen Gott und dem Menschen wird ebenfalls eine wichtige Rolle spielen.

Die augustinische Einschränkung bezüglich der Trinität ist sehr bekannt, weil die Reformatoren sie aufgenommen haben, um die scholastische Spekulation zu vermeiden: „Die Werke der Trinität nach außen sind nicht aufteilbar“ (*opera trinitatis ad extra sunt indivisa*). Augustin erklärt: „Wie der Vater das Wesen in sich selbst [*a se*] besitzt, so handelt er auch in sich selbst [*a se*], und der Sohn handelt durch den Vater und der Geist handelt durch sie beide.“¹⁹ Indem Augustin einen Unterschied zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität definiert, schafft er zwei ontologische Ebenen innerhalb der Trinität. Augustin schreibt:

17 Gemäss dem Modalismus hat die Trinität drei Erscheinungsformen; Gott zeigt sich in der Form des Vaters, des Sohnes und des Geistes.

18 Trin. V.

19 Trin. IV, XX, 29. Interessanterweise hat die lateinisch-deutsche Ausgabe, hg. von Johann Kreuzer (Hamburg: Meiner, 2001), das Buch IV nicht in die Auswahl eingeschlossen.

So wie geboren werden für den Sohn bedeutet, dass er aus dem Vater hervorgeht, so bedeutet seine Sendung, dass man erkennt, dass er von ihm [vom Vater] ist. Und wie für den Heiligen Geist Gabe Gottes zu sein bedeutet, dass er aus dem Vater hervorgeht, so bedeutet seine Sendung, dass man erkennt, dass er aus ihm hervorgeht.²⁰

Dies impliziert, dass die ökonomische Trinität nur die Funktion hat, dass wir Gott erkennen können. Die Sendung der göttlichen Personen wird auf eine untere ontologische Ebene verwiesen, die nur epistemologischen Wert hat.²¹ Durch diese Unterscheidung erhält der Hervorgang (*processio*),²² welcher zur immanenten Trinität gehört, ein größeres Gewicht als die Sendung (*missio*), die zur ökonomischen Trinität gehört.

Thomas von Aquin nimmt Augustins Reflexion über die Trinität auf und entwickelt sie weiter. In den Fragen (q.) 2 bis 26 des ersten Buches der *Summa theologia* denkt er über den einen Gott nach: Gott ist unendlich (q. 7–8), perfekt (q. 4–6), unveränderlich und ewig (q. 9–10). Fragen 27 bis 43 betreffen den dreieinen Gott. In ihnen denkt er über die Unterscheidung der göttlichen Personen nach. In Frage 27 definiert er den Hervorgang (*processio*) der göttlichen Personen. Der erste Hervorgang ist eine *Zeugung* (*generatio*), nämlich die des Sohnes, welche dem Vater immanent

Es gehört nicht zum Wesen Gottes, sich zu offenbaren.

20 Ibid.

21 Epistemologie (griech. *épistèmè* „Wissen“ und *lógos* „Diskurs“) ist der Bereich der Philosophie, welcher die Fragen nach den Voraussetzungen für Erkenntnis und dem Zustandekommen von Wissen behandelt.

22 Die biblische Basis für dieses Konzept findet man zum Beispiel in Joh 15,26: „Wenn aber der Tröster kommen wird, den ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht (*procedit*), der wird Zeugnis geben von mir.“

zu denken ist und so das Verb in seinem Innern situiert. Der zweite Hervorgang ist eine *Hauchung* (*spiratio*), welche mit dem Heiligen Geist zu identifizieren ist.²³

In der Frage 43 definiert Thomas von Aquin die Sendung (*missio*) der göttlichen Personen. Unter Sendung einer göttlichen Person versteht er die ewige Prozession der gesandten Person mit einer zeitlichen Wirkung in der Schöpfung. Diese Definition zeigt auf, dass Thomas von Aquin wie Augustin eine Unterscheidung zwischen Prozession und Mission vornimmt. Warum diese Unterscheidung? Thomas beginnt mit dieser Erklärung:

Der Gesandte ist geringer als der Sendende. Nun ist aber die eine göttliche Person nicht geringer als die andere. Also wird eine göttliche Person nicht von der anderen gesandt.²⁴

Dann präzisiert Thomas diese Erklärung:

Sendung bedeutet nur dann ein Geringer-Sein in dem, der gesendet wird, wenn es den Ausgang vom Urheber der Sendung besagt ... Im Göttlichen aber besagt es lediglich den Hervorgang (*processio*) des Ursprungs.²⁵

Thomas folgert:

Da also der Vater nicht von einem anderen ist, kommt es Ihm in keiner Weise zu, gesandt zu werden, sondern nur dem Sohne und dem Heiligen Geiste ...²⁶

Es ist leicht, die Konsequenzen zu sehen, die sich aus diesem philosophisch-theologischen Denksystem ergeben: Gottes Bewegung in seine „Ökonomie“ hinein ist ein sekundäres Phänomen. Es gehört nicht zum Wesen Gottes, sich zu offenbaren. Die Tatsache,

dass Prozession auf der höheren ontologischen Ebene der immanenten Trinität gedacht wird und Mission auf die niedere ontologische Ebene der ökonomischen Trinität herabgestuft wird, hat tragische Konsequenzen für die Missionstheologie. Sie wird marginalisiert. Die logische Konsequenz davon ist, dass das Konzept der Analogie in der theologischen Reflexion wichtig geworden ist.

Ignatius von Loyola und die *Missio Ecclesiae*

Die Dichotomie zwischen immanenter und ökonomischer Trinität, zwischen Sein und Handeln und schließlich zwischen Gott und dem Menschen hat zur Folge, dass das menschliche missionarische Handeln völlig unabhängig von Gottes Handeln gedacht wird. Zu Beginn der katholischen Missionsbewegung ist deshalb für Ignatius von Loyola (1491-1556), den Gründer des Jesuitenordens, die Sendung von Missionaren durch den Papst etwas Unabhängiges von der *Missio Dei*. Er führt den Begriff der „Mission der Kirche“ (*missio ecclesiae*), ein von der „Mission Gottes“ unabhängiges Konzept, ein. Ziel ist, die Kirche dort einzupflanzen, wo sie noch nicht existiert. Das neue Konzept der „Gemeindegründung“ (*plantatio ecclesiae*) erscheint in der theologischen Diskussion. Es stellt eine ekklesiozentrische Definition der Mission dar. Diese wird in der Mitte des 19. Jahrhunderts von der protestantischen Missionsbewegung aufgenommen und bis in die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts vorherrschend bleiben. Dann wird sie von einer theologischen Definition, der *Missio Dei*, ersetzt.

Die Sendung von Missionaren durch den Papst ist etwas Unabhängiges von der *Missio Dei*.

23 ST Ia, q. 27, a. 1-4. Alle Zitate sind aus Thomas von Aquin, *Summa theologica*. Die deutsche Thomas-Ausgabe, Wien: Styria, 1933-1961.

24 ST Ia, q. 43, a. 1, obj. 1.

25 ST Ia, q. 43, a. 1, sol. 1.

26 ST Ia, q. 43, a. 4, resp.

Kritische Wiederaufnahme von Hans Urs von Balthasar

Von 1961 an publiziert Hans Urs von Balthasar (1905–1988) seine Trilogie, ein monumentales Werk von fünfzehn Bänden. Er gründet seinen theo-missio-logischen Ansatz auf eine trinitarische Theologie der Mission. Der erste Teil seiner Trilogie besteht aus einer „theologischen Ästhetik“ der literarischen und kulturellen Matrix Europas und aus einer europäischen Geistesgeschichte.²⁷ Der ästhetische Aspekt besteht darin, dass Gott die „Augen des Glaubens“ seine Schönheit in den verschiedenen Aspekten der Kultur sehen lässt. Im zweiten Teil zeichnet von Balthasar durch Gottes

Seine trinitarische Theologie gründet auf der Liebe Gottes als Ursprung der Mission.

Geschichtshandeln ein göttliches „Theodrama“, indem er die Themen der Fundamentaltheologie einschließlich der Trinitätslehre behandelt.²⁸ In der dritten Tafel entwickelt von Balthasar eine „Theologik“, welche aus einer vergleichenden Dar-

stellung von Kultur und Fundamentaltheologie hervorgeht.²⁹ Seine trinitarische Theologie platziert er in der zentralen Tafel des „Triptychons“. ³⁰ Sie gründet auf der Liebe Gottes als Ursprung der Mission.³¹ Peter Henrici, der

internationale Koordinator der *Communio* Publikationen, fasst die von Balthasar'sche Sicht der zentralen Rolle von Gottes Liebe in der Mission wie folgt zusammen:

Gottes offenbarendes Handeln ist Handeln aus Liebe und folglich Manifestation seiner Liebe. Diese sich offenbarende Liebe ist wiederum trinitarisch: die Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn im heiligen Geist. Der Vater ist liebender Ursprung von allem: der Sohn übernimmt, schon innertrinitarisch, in liebendem Gehorsam den Liebesauftrag des Vaters und bringt ihn zur Welt, indem er sich vom Vater zum Heilshandeln senden lässt. Diese Sendung geschieht im Heiligen Geist, der sie begleitet und führt. Der Sohn gibt seinen Sendungsauftrag an die Apostel weiter und an alle, die auf sie hören. Folglich muss das christliche Leben wesentlich als ein Leben in der Sendung gesehen werden. Die eine Sendung Jesu Christi entfaltet sich dabei in die „katholische“ Vielfalt vieler einzelner Sendungen ...³²

Dieser Mission treu, welche in der theologischen Reflexion über die Trinität gründet, stellt von Balthasar einen Bezug her zwischen der Liebe Gottes und der europäischen Geistesgeschichte. In den Fußstapfen der Kirchenväter, besonders Augustin, Origenes, Irenäus, Gregor von Nyssa und Maxim dem Bekenner, welche die griechische Philosophie in eine christliche Theologie verwandelt haben, unternimmt von Balthasar die kolossale Aufgabe, die zweitausendfünfhundert Jahre dauernde europäische Geistesgeschichte zu analysieren. Laut Balthasar beginnt diese mit der „europäischen Entscheidung“ der christlichen Plotin-Rezeption, dieser die Antike abschließend zusammenfassenden Philo-

27 Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik*, 3 Bde., Einsiedeln: Johannes, 1961-1969.

28 Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik*, 4 Bde., Einsiedeln: Johannes, 1973–1983. Vgl. eine ähnliche Sicht in Kevin J. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology*, Louisville: John Knox, 2005.

29 Hans Urs von Balthasar, *Theologik*, 5 Bde., Einsiedeln: Johannes, 1985–1987.

30 Hans Urs von Balthasar, *Mein Werk: Durchblicke*, Einsiedeln: Johannes, 1990.

31 Gottes Liebe als Ursprung der Mission ist auch Thema der „Kapstadt Verpflichtung“ (2010) der Lausanner Bewegung. Im Internet auf: <http://www.lausanne.org>.

32 Peter Henrici, „Die Trilogie Hans Urs von Balthasars: Eine Theologie der europäischen Kultur“, *Internationale Katholische Zeitschrift „Communio“* 34, 2, 2005, 117–127, hier 121. Siehe auch idem, *Hans Urs von Balthasar*, Freiburg im Breisgau: Johannes, 2008.

sophie. Sie erreicht ihren Scharnierpunkt in Nietzsches Dialog mit Kierkegaard und Dostojewski, einem Dialog zwischen zwei Weltanschauungen, der christlichen und der nicht-christlichen.³³ Henrici sieht von Balthasars Werk als Theologie der europäischen Kultur.³⁴

... eine trinitarische Theologie als Resultat eines Dialoges zwischen Fundamentaltheologie und Kultur.

Seine Originalität besteht in der Formulierung einer trinitarischen Theologie als Resultat eines Dialogs zwischen Fundamentaltheologie und Kultur. Für Balthasar sind das menschliche Wesen und das metaphysische Wesen dialogisch. Henrici fasst diesen Aspekt von Balthasars Trilogie so zusammen:

Die Dialektik ist einsam, wie jedes andere reine Denken; erst im Dialog öffnet sich der Mensch für das Sein des Andern und damit auch für Gott. Jedes Drama ist wesentlich dialogisch, und weil sich die Theologische Ästhetik auf das Dialogische des Seins und auf den innertrinitarischen Dialog zwischen Vater und Sohn hin öffnet, deshalb bereitet sie auf die Theodramatik vor, in der sie auch ihre Erfüllung findet. Sinn der Theologie aber ist es, diese Denkbewegung zu rechtfertigen und zwar wiederum trinitarisch. ... Indem alles geschichtliche und dramatische Geschehen als Ausfluss und Ausdruck des in Liebe handelnden Gottes gesehen wird, erhält sowohl die europäische Geistesgeschichte wie auch die abendländische Dramenliteratur eine Neuinterpretation, welche ihr eigentliches tieferes Wesen erst sichtbar macht.³⁵

In von Balthasars Reflexion finden wir nicht mehr die Dichotomie zwischen inner- und außertrinitarischem Dialog,

33 Von Balthasar, *Herrlichkeit*, zusammengefasst in Henrici, „Trilogie“, 122.

34 So der Untertitel von Henricis Artikel „Trilogie.“

35 Henrici, „Trilogie“, 126.

zwischen der Mission Gottes und derjenigen der Gemeinde, welche in Thomas von Aquins Denksystem sehr augenfällig war.

Rezeption durch die Protestanten und die ökumenische Bewegung

Die Reformatoren reagieren auf die Spekulationen der scholastischen Theologie über die Trinität. Sie verweisen auf Augustins Warnung, die äußeren Werke der Trinität nicht aufzutrennen. Ganz auf dieser reformatorischen Linie bemerkt Jacques Matthey: „Wer sind wir, dass wir das innere Leben Gottes kennen könnten?“³⁶ Demzufolge haben die Reformatoren wenig über die immanente Trinität nachgedacht.

Nichtsdestoweniger ist für Martin Luther (1483–1546) Mission das Werk des dreieinen Gottes und ihr Ziel der Aufbau des Reiches Gottes. In der Perspektive des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen sieht Luther die Gemeinde und jeden getauften Gläubigen als göttliche Werkzeuge in der Mission.³⁷ Aus den gleichen Gründen ist die Theologie von Johannes Calvin (1509–1564) über die Trinitätslehre so wenig spekulativ, dass Pierre Caroli, ein protestantischer Pfarrer von Lausanne, Calvin, Viret und Farel 1536 des Aria-

... die Gemeinde und jeder getaufte Gläubige als göttliche Werkzeuge in der Mission.

36 Jacques Matthey, „God’s Mission Today: Summary and Conclusions“, *International Review of Mission* 92, 4, 2003, 582.

37 Vgl. James A. Scherer, ed., *Gospel, Church, and Kingdom: Comparative Studies in World Mission Theology*, Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1987, 55; idem, „The Lutheran Missionary Idea in Historical Perspective“, in *That the Gospel May Be Sincerely Preached throughout the World: A Lutheran Perspective on Mission and Evangelism in the 20th Century*, ed. James A. Scherer, Stuttgart: Kreuz, 1982, 1–29.

nismus³⁸ anklagte. Die protestantische Diskussion über die *Missio Dei* begann erst mit Karl Barths wichtigem Beitrag. Im Folgenden wird deshalb die Beziehung zwischen Trinität und Mission in der dialektischen Theologie Karl Barths betrachtet und dann im zweiten Teil ein kurzer historischer Überblick über die Einführung des Begriffs *Missio Dei* in der ökumenischen und der evangelikalen Bewegung gegeben.

Karl Barths trinitarische Theologie

In seiner *Kirchlichen Dogmatik*,³⁹ verfasst ab dem Jahre 1931, nimmt Karl Barth (1886–1968) die katholische Trinitätslehre kritisch auf. Mehr als andere protestantische Theologen nimmt er Bezug auf sie, behandelt sie aber doch bemerkenswert unabhängig von ihr. Eberhard Busch, der das Vorwort zum letzten Band der französischen Ausgabe der *Kirchlichen Dogmatik* verfasst hat, schreibt über Barth:

Seine Trinitätslehre stellt in dem Maße einen Schlusspunkt der traditionellen Lehren dar, als diese Gott jenseits der Offenbarung behandelten ... Die *Kirchliche Dogmatik* zeigt gleichzeitig eine große Nähe zur theologischen Tradition und eine große Freiheit von ihr.⁴⁰

Barth gründet seine ganze Theologie auf die Offenbarung. Für ihn kann der

offenbarte Gott nicht vom verborgenen Gott verschieden sein. Busch fasst diesen Tatbestand folgendermaßen zusammen:

Barth distanzierte sich mutig von einer langen Tradition durch die Radikalität seiner Konzeption: *In allen seinen Werken* ist Gott kein anderer als der Gott, welcher sich in Jesus Christus offenbart, selbst in seinem Werk der Schöpfung und der Vollendung, gemäß der alten Regel, welche Barth lieb war, *opera trinitatis ad extra sunt indivisa* ... Selbst wenn man eine Unterscheidung zwischen Gott „a se“ [an sich] und Gott „pro nobis“ [für uns], zwischen dem „verborgenen Gott“ und dem „geoffenbarten Gott“ aufrecht erhalten muss ... selbst wenn Barth von der „Aseität“⁴¹ Gottes sprechen kann, muss man strikte schließen, dass der verborgene Gott „a se“ *derselbe* ist wie der geoffenbarte Gott „pro nobis“.⁴²

Indem Barth davon ausgeht, dass der ewige Gott an sich Vater, Sohn und Geist ist, vermeidet er jede Spur von Modalismus. Durch diesen Ansatz distanziert sich Barth nicht nur von der Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität, sondern auch von der Konzeption der „psychologischen Analogie“ (*analogia entis*), welche eine logische Konsequenz der ersteren ist. Die Sendung der göttlichen Personen wird damit zur Grundlage von Gottes Offenbarung. Barth reserviert damit Gottes Offenbarung und dem Heilsplan einen privilegierten Platz in seiner Theologie. Für Barth geht die göttliche Offenbarung ausschließlich vom Wesen und Handeln Gottes selbst aus. Bezug nehmend auf seine Kontroverse über göttliche Offenbarung und menschliche Antwort mit Brunner stellt Barth fest:

Die Sendung der göttlichen Personen wird damit zur Grundlage von Gottes Offenbarung.

38 Der Arianismus ist die Häresie von Arius, die am Konzil von Nizäa (325) verurteilt wurde, entsprechend welcher der Sohn nicht ewig ist und nicht dieselbe Natur besitzt wie der Vater. Der Sohn hat nach dieser Lehre einen Zwischenstatus zwischen Gott und den Menschen. Calvin verteidigte seine Position von der Trinitätslehre in *Confessio de Trinitate propter calumnias P. Caroli*.

39 Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, 4 Bde., Zollikon: Verlag der Evangelischen Buchhandlung, 1938–1989 (fortan abgekürzt *KD*).

40 Eberhard Busch, „Un Magnificat perpétuel“, in Barth, *Dogmatique. Index général et textes choisis*, 1980, 18 (meine Übersetzung, Hervorhebung im Original). Dieses Vorwort existiert nur in der französischen Fassung.

41 Vom lateinischen *Deus a se* „Gott an sich.“

42 Busch, „Un Magnificat perpétuel“, 22 (meine Übersetzung).

Es war uns verwehrt, bei Gott zwar die Wirklichkeit, beim Menschen aber eine Möglichkeit für die Offenbarung festzustellen, das Ereignis Gott, das Organ oder den Anknüpfungspunkt dafür aber dem Menschen zuzuschreiben. ... Sondern indem wir uns an die Heilige Schrift als an das für uns maßgebende Zeugnis von der Offenbarung halten wollten, sahen wir uns genötigt, uns sagen zu lassen, dass nicht nur das Objektive, sondern auch das Subjektive in der Offenbarung ... das Sein und Handeln des sich offenbarenden Gottes selbst und ganz allein ist.⁴³

Wenn aber Gott sich uns offenbart, muss der Mensch fähig sein, diese Offenbarung im Glauben zu empfangen. Trotz der Tatsache, dass Barth sich strikte weigert, in die Logik der natürlichen Theologie⁴⁴ einzutreten und sich in diesem Punkt Emil Brunner vehement widersetzt, muss er doch eine gewisse Korrespondenz zwischen Gott und dem menschlichen Wesen, gewissermaßen einen „Anknüpfungspunkt,“⁴⁵ voraussetzen. Um dies zu bewerkstelligen, und dies strikt in der Perspektive des *sola fide* der Reformatoren, führt Barth die „Analogie des Glaubens“ (*analogia*

43 *KD* I/2, 305.

44 Barth's Definition der natürlichen Theologie erlaubt es, seine Position zu verstehen: „Natürliche Theologie ist die Lehre von einer auch ohne Gottes Offenbarung in Jesus Christus bestehenden Gottverbundenheit des Menschen; sie entwickelt die auf Grund dieser selbständigen Gottverbundenheit mögliche und wirkliche Gotteserkenntnis und deren Konsequenzen für das ganze Verhältnis von Gott, Welt und Mensch. ... Die natürliche Theologie ohne das Streben nach der Alleinherrschaft wäre nicht die natürliche Theologie.“ *KD* II/1, 189, 195.

45 Siehe seine Diskussion dazu in *KD* I/2, 619, mit einem Zitat von W. Gass, *Geschichte der protestantischen Dogmatik: In ihrem Zusammenhang mit Theologie überhaupt*, Bd. 2, Berlin: Reimer, 1854, p. 88. Zu Brunners Position bezüglich „Anknüpfungspunkt“ siehe Emil Brunner, „Die Frage nach dem 'Anknüpfungspunkt' als Problem der Theologie,“ *Zwischen den Zeiten* 10, 1932, 505–509.

fidei) ein.⁴⁶ Durch die Beziehung zwischen dem dreieinen Gott und dem menschlichen Wesen, das in seinem Bilde geschaffen ist, gibt es eine Annäherung der beiden trotz der radikalen Dichotomie zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf. In diesem Sinn kann Barth von der christlichen Theologie als einer „Theanthropologie“ sprechen.⁴⁷ Der wiedergeborene Mensch erhält an der Seite Gottes eine vornehme Aufgabe:

Der wiedergeborene Mensch erhält an der Seite Gottes eine vornehme Aufgabe.

Und nun kann Alles, was über unsere Anteilhabe an Jesu Christi Sein und Werk hier in der Tiefe als solcher zu sagen ist, eigentlich nur darin bestehen: Es liegt in dem Wesen dessen, was dort in Gott geschieht in ewiger Fortsetzung der in der Zeit vollbrachten Versöhnung und Offenbarung, dass es in voller Realität auch hier, auch an und in uns geschieht: angesichts und trotz dessen, was wir, solange Dort und Hier noch ein Zweierlei bedeuten, an und in uns selber sind. Es muss dies unsere Anteilhabe zu Jesu Christi Sein und Werk nicht erst hinzukommen als ein Zweites, sondern es ist als das Eine was vollbracht werden muss, ganz und gar in ihm vollbracht.⁴⁸

In dieser Teilnahme an Gottes Werk, welches im Wesentlichen dasjenige von Christus ist, besteht die Aufgabe des

46 Von Balthasar bemerkt dazu, dass Augustins psychologische Analogie (*analogia entis*) und Barths Analogie des Glaubens (*analogia fidei*) einander nicht ausschließen, sondern komplementär sind, in dem das letztere das erstere einschliesst. Hans Urs von Balthasar, „Analogia fidei,“ in *Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Olten: Summa, 1951, 116–124. Fünf Jahre später scheint Barth sich der Position von Balthasars angenähert zu haben. Karl Barth, „Die Menschlichkeit Gottes“, Vortrag gehalten an der Tagung des Schweizer Reformierten Pfarrvereins in Aarau am 25. Sept. 1956, in *Menschlichkeit*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1956, 18–42.

47 Barth, „Die Menschlichkeit Gottes.“

48 *KD* II/1, 176.

wiedergeborenen Menschen im Dienst an Gott in Gemeinschaft mit ihm.

Und wenn Gott es fordert und möglich macht, dass ihm durch die Kreatur gedient wird, so bedeutet dieses Dienen selbst und als solches ein Hineingemommenwerden der Kreatur in die göttliche Herrschaftssphäre. Wenn man nur nicht aufhört, sich vor Augen zu halten, dass die Herrlichkeit Gottes genuin seine Selbsthingabe ist, dass diese ihre Mitte und ihren Sinn in Gottes Sohn Jesus Christus hat und dass der Name Jesus Christus eben das Ereignis bezeichnet, dass der Mensch und im Menschen die ganze Kreatur zur Teilnahme am Wesen Gottes erweckt, berufen und befähigt wird, ... [Hier muss gesagt werden,] dass die Selbstkundgabe Gottes in der Weise Wahrheit und Wirklichkeit, d. h. aber dass Gott selbst in der Weise Gott ist, dass er die Kreatur als Kreatur bei sich haben, dass er nicht ohne sie: nicht ohne sie in Anspruch zu nehmen, aber eben darum auch nicht ohne ihr persönlich gegenwärtig zu sein, Gott sein will.⁴⁹

Diese Teilnahme dehnt sich notwendigerweise auf die christliche Gemeinde aus, welche Barth als missionarische Gemeinde sieht: „Die Gemeinde als solche ist eine missionarische Gemeinde oder sie ist nicht christliche Gemeinde.“⁵⁰ Und weiter: Mission, welche „die Sendung oder Aussendung zu den Nationen ist, um das Evangelium zu bezeugen“, ist die „wirkliche Wurzel der Existenz und deshalb auch des ganzen Dienstes der Gemeinde.“⁵¹ Das Reich Gottes anzukündigen ist die authentische Aufgabe der Gemeinde, ihr „*opus proprium*.“⁵² Nicht dieser Berufung entsprechend zu leben, hat ernsthafte Konsequenzen für die Gemeinde:

[D]ie Gemeinde, die in der Zwischenzeit nicht als solche *Missions*gemeinde gewe-

sen, deren Zeugnis nicht nach dem Maß ihrer Kraft *werbend* und *gewinnend* gewesen ist, [wird] in der Wiederkunft und Endoffenbarung des Herrn, in der Finsternis draußen stehen, dort, wo statt des verheißenen Freudenfestes nur Heulen und Zähneknirschen sein kann.⁵³

Indem sich Barth von der Dichotomie zwischen immanenter und ökonomischer Trinität distanziert, wertet er indirekt die Sendung des Volkes Gottes auf. Diese Gewichtsverlagerung betrifft zunächst Gott selbst: Er wird zu einem „missionarischen“ Gott;⁵⁴ durch die Gemeinschaft mit ihm wird die christliche Gemeinde zu einer missionarischen Gemeinde; schließlich wird für Barth Theologie zu einer trinitarischen und missionarischen Theologie.⁵⁵ Trotz der negativen Wahrnehmung Brunners, der Barth angeklagt hatte, als Theologe nur für die Kirche zu denken, während er, Brunner, als Missionstheologe denke,⁵⁶ scheint es Barth zu gelingen, verschiedene bisher getrennt gedachte Konzepte zusammen

Gott wird zu einem missionarischen Gott.

53 KD III/2, 610 (Hervorhebung im Original).

54 Barth selber benützt diesen Begriff ganz im Gegensatz zu anderen bekannten Theologen nie, z.B. John Stott, „Our God is a Missionary God“, in *The Contemporary Christian: Applying God's Word to Today's World*, vol. 2, Leicester, UK: IVP, 1992; Samuel Escobar, „We Believe in a Missionary God“, in *A Time for Mission*, Leicester, UK: IVP, 2003.

55 KD IV/4, 110.

56 Emil Brunner, „Toward a Missionary Theology“, *Christian Century* 66, 27, 1949, 817. Siehe auch seine autobiographische Bemerkung: „Im Unterschied zu Barth ... war mein theologisches Denken von Beginn an beherrscht vom Streben danach, das Evangelium den ‚Heiden‘ zu predigen. ... Dies war der Grund, warum ich mich so fest für den ‚Anknüpfungspunkt‘ zwischen dem Geist des Menschen als solchem (was die Theologen den ‚natürlichen Menschen‘ nennen) und dem Wort Gottes interessierte.“ Emil Brunner, „A Spiritual Autobiography“, *Japan Christian Quarterly* Juli 1955, 242.

49 KD II/1, 756.

50 KD III/4, 578.

51 KD IV/3, 2, 981.

52 KD III/4, 579.

zu denken: Gottes Sein und Handeln, Gemeinde und Mission, Gott und Mensch zusammen in der Aufgabe der Versöhnung. Barths dialektische Theologie mit ihrer kategorischen Ablehnung einer natürlichen Theologie und weit weg von den Realitäten der Mission wahrgenommen, scheint trotz allem eine trinitarische Begründung der Mission zu ermöglichen.⁵⁷

Barths Einfluss auf den katholischen Theologen Karl Rahner (1904-1984) wird nach Vatikan II sichtbar. Rahner nimmt Barths Konzeption der Offenbarung und der Trinität auf und formuliert folgende These: Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität und umgekehrt.⁵⁸ Barth selber geht nicht so weit. Für ihn ist Gott der Schöpfer der völlig Andere. In diesem Sinn kann Barth von der „Aseität“ Gottes sprechen. Obwohl Rahner und Barth die Offenbarung ähnlich sehen, sind Ausgangspunkt und Methode verschieden. Während Barth seinen Akzent auf Gottes Offenbarung legt, vertritt Rahner die Meinung, dass alle theologischen Aussagen grundsätzlich anthropologisch sind. Das heißt, dass für Rahner der Mensch in seiner Transzendenz Ausgangspunkt für alle theologische Reflexion ist.

Im Vergleich zu Hans Urs von Balthasar hat Barth, was die Beziehung zwischen Theologie und Kultur betrifft, offen-

sichtlich einen anderen Ansatz gewählt. Für Barth ist der elsässische Benediktinermönch ein Vorbild, der während des ersten Weltkriegs ein Magnifikat zelebriert, während eine französische Bombe durchs Dach seines Klosters schlägt.⁵⁹ Für Barth muss Theologie betrieben werden „als ob nichts passiert wäre.“⁶⁰ Im Gegensatz dazu, und ganz dem Beispiel der Kirchenväter folgend, beginnt von Balthasar seine Trilogie mit einer Analyse der europäischen Geistesgeschichte.

Ausblick auf Teil 2

Im zweiten Teil werden die Entwicklungen in der ökumenischen Bewegung ab der Mitte des 20. Jahrhunderts, d.h. ab der Missionskonferenz in Willingen (1952) aufgezeigt. Dann werden drei Vertreter der evangelikalen Bewegung besprochen, welche das Konzept der *Missio Dei* in ihre trinitarische Begründung der Mission aufgenommen haben: Christopher Wright mit seiner messianischen und missionarischen Hermeneutik, Timothy Tennent, der auf der Basis einer missionarischen Hermeneutik eine trinitarische Missiologie entwickelt, und Thomas Schirrmacher, der seinen Akzent auf eine biblisch-theologische Begründung der *Missio Dei* legt. Dann versuchen wir eine abschließende Beurteilung und eine Anwendung im Unser Vater Gebet.

57 Für eine detailliertere Diskussion von Karl Barths Theologie in der Perspektive der *Missio Dei* siehe die Ph.D. Thesis von John G. Flett, *The Witness of God: The Trinity, Missio Dei, Karl Barth, and the Nature of Christian Community*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010.

58 Karl Rahner, *The Trinity*, Freiburg-im-Breisgau: Herder & Herder, 1970, 22.

59 Karl Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie*: Gesammelte Vorträge 1, München: Kaiser, 1924, 109.

60 Karl Barth, *Theologische Existenz Heute*, Heft 1, 1933, 3, zitiert in Busch, „Un Magnifikat perpétuel“, 9.

Rezensionen

Edith Franke (Hg.), *Religiöse Minderheiten und gesellschaftlicher Wandel*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014. 252 Seiten. 48,00 Euro.

Der vorliegende Band dokumentiert die Gründungstagung des Zentrums für Interdisziplinäre Religionsforschung im Jahr 2010. Herausgeberin ist Edith Franke, Professorin für Allgemeine und Vergleichende Religionswissenschaft an der Philipps-Universität Marburg. Gemäß dem Anliegen des Forschungszentrums, religiöse Traditionen und Phänomene fachübergreifend in ihren verschiedenen Kontexten zu erforschen, bietet der Sammelband achtzehn Beiträge aus diversen Fachbereichen. Allen gemeinsam ist der Fragekomplex, welche Diskurse und Wandlungsprozesse religiöse Gruppierungen in und mit der Gesellschaft durchleben, und wie dabei Minderheiten und Mehrheiten zueinander stehen.

Hubert Seiwert untersucht in seinem Beitrag das staatliche Toleranzkonzept Chinas und den Einfluss von non-konformen religiösen Minderheiten auf die Gesellschaft. Wie begrenzt das Konzept der „Minderheit“ ist, zeigt Jürgen Hanneder anhand des indischen Kastensystems und dessen pragmatischer Integration von nonkonformen Mehrheitsgruppierungen. Edith Franke und Leyla Jagiella hingegen beleuchten, wie die muslimische Mehrheit Indonesiens auf der Basis einer semi-säkularen Verfassung mit religiös-sozialen Spannungen umgeht. Leslie Tramontini belegt, wie sehr in Malaysia innermuslimische Diskurse über den „wahren“ Islam die Beziehungen zwischen den Ethnien und Religionen beeinflussen. Christoph Werner untersucht, wie die historische Identität der Schiiten im Iran mit ihrer heutigen Intoleranz gegenüber religiösen Minderheiten verbunden ist.

Anhand des religiösen Spektrums Venezuelas weist Ernst Halbmayr nach, dass religiöse Identität nicht immer mit der ethnischen Zugehörigkeit korreliert und durch die „indigene Kreolisierung“ ein eigener soziokultureller Faktor im Land geworden ist. Kerstin Zimmer und Mathias Bös gehen der Frage nach, wie ethnische Juden in der Ukraine von ausländischen jüdischen Organisationen beeinflusst und transnational in verschiedene Länder gleichzeitig eingebunden werden. Während Anne Jäger-Gogoll mit ihrem Beitrag den besonderen Einfluss deutsch-jüdischer Literatur bis zur Nachkriegszeit von ihrem Peripheriestatus her deutet, analysiert Angela Standhartinger die Selbst- und Fremdwahrnehmung des hellenistischen Judentums anhand des antiken Romans „Joseph und Aseneth“. Danach gibt Sonja Fielitz Einblick in die Shakespeare-Forschung und inwiefern der bekannte Autor sein katholisches Erbe sowie die religionspolitischen Umwälzungen seiner Zeit theatralisch verarbeitet hat. Wolf Friedrich Schäufler hingegen untersucht die Geschichte Frankfurts a.M. und zeigt, wie die lutherisch geprägte Reichsstadt in der frühen Neuzeit mit reformierten und jüdischen Minderheiten umging.

Ausgehend vom deutschen Kontext erweitert Jörg Lauster den Begriff der „religiösen Minderheiten“ um das Konzept der „Minorisierungsängste“, bei dem die Großkirchen mit ihrem Eigenanspruch und weiterer gesellschaftlicher Anpassung ringen. Winfried Schröder erforscht die Geschichte des Atheismusbegriffs und wie sehr pathologische Zuschreibungen eine negative Wortkonnotation begünstigt haben. Thomas Noetzel behandelt die politische Seite religiöser Systeme, indem er religiöse und politische Unterscheidungslogiken vergleicht und den säkularen Staat als

passenden Rahmen deutet, der normative Grundprobleme offen lässt und Religionen für ihre politische Teilhabe zur Selbstsäkularisierung bewegt.

Rachid Ouaisa untersucht die Entwicklung islamistischer Massenbewegungen im Nahen Osten, ihre strategische Einbindung der Mittelschichten und ihre aktuelle Phase der Entideologisierung und Individualisierung. Christoph Elsas erörtert die Konzepte „Assimilation“ und „Integration“ in ihrer religionswissenschaftlichen Relevanz. Udo Kelle reflektiert methodologische Fragestellungen für die qualitative Sozialforschung in religiösen Minderheitenmilieus, problematisiert den weitläufigen Begriff des „Fundamentalismus“ und gibt Hinweise für zukünftige Forschungsprojekte. Im letzten Beitrag analysieren Sebastian Murken und Franziska Dambacher die gesellschaftliche Wahrnehmung und Stigmatisierung von Sekten bzw. Neuen Religiösen Bewegungen und geben Impulse zur Differenzierung.

Die Stärke dieses Fachbuchs liegt in seiner interdisziplinären Breite, mit der es tiefe Einblicke in die Dynamiken von Religionen, Gesellschaften und säkularen Traditionen sowie in die aktuelle Forschung der einzelnen Fachbereiche bietet. Die Autoren verweisen in Fußnoten und Bibliographien auf weitere Fachliteratur und präsentieren ihre Ergebnisse fast durchweg auf hohem Niveau, sodass zum besseren Textverständnis mitunter auch fachliches Vorwissen hilfreich ist.

Auffallend ist das Bemühen der Autoren, konsequent auf einer deskriptiven Ebene zu arbeiten. Trotzdem werden immer wieder (fast unfreiwillig) normative Fragestellungen aufgeworfen, sei es beim Offenlegen der eigenen Axiome oder bei der Bewertung der Forschungsergebnisse. So wird deutlich, dass die Beschäftigung mit religiösen Minderheiten nicht nur ein Modethema ist,

sondern eine grundlegende Herausforderung des 21. Jahrhunderts darstellt, bei dem das westliche Kultursystem mit seinem funktionalen Pluralismus weiter um Antworten ringt.

Der Sammelband ist für jeden interessant, der sich allgemein für das Themenfeld „Religiöse Minderheiten und gesellschaftlicher Wandel“ oder für die einzelnen Themen interessiert (Minderheiten im Islam, soziologische und religionswissenschaftliche Theorien, Säkularisierung, usw.). Die Artikel regen zum kritischen Nachdenken an, reflektieren alte und neue Ansätze und bieten Ausgangspunkte für die weitere Forschung. Bemerkenswert ist zudem die interdisziplinäre Methodenvielfalt, von der sich Vieles sicherlich auch für die missiologische bzw. theologische Forschung nutzbar machen ließe. Insgesamt also ein vielseitiger, anspruchsvoller und lesenswerter Sammelband!

Daniel Vullriede, M.A., Missionar in Italien mit Forum Wiedenest e.V.

Jürgen Schuster, *Christian Mission in Eschatological Perspective: Lesslie Newbigin's Contribution (edition afem mission academics 29)* Nürnberg: VTR Publications, Bonn: VKW Culture and Science Publications, 2009. 275 Seiten. 24,80 Euro.

In dem auf seiner 2007 erschienenen Dissertation basierenden Buch gelingt es Jürgen Schuster (geb. 1957) die vielseitigen Gedankengänge des einflussreichen Missionstheologen und Bischofs J. E. Lesslie Newbigin (1909–1998) unter dem Gesichtspunkt der Eschatologie in ein sinnvolles Gesamtgefüge einzuordnen. Ziel seines in Englisch verfassten und 2011 mit dem George W. Peters Preis ausgezeichneten Werkes ist es, aufzuzeigen, welche Implikationen Newbigins Verständnis des Reiches Gottes in seiner eschatologischen Spannung für seine Missionstheologie hat. Schuster resümiert, dass sich wesentliche

missionstheologische Themen bei Newbigins aus dessen Deutung des Reiches Gottes in eschatologischer Spannung ableiten lassen. Diese sind (a) eine Betonung des Evangeliums als öffentliche Wahrheit (*public truth*), (b) ein eschatologischer Schwerpunkt in der Eschatologie (*sign, instrument and firstfruit*), (c) ein holistisches Missionsverständnis (*word and deed*), (d) missionarisches Zeugnis im religiösen Pluralismus und (e) eine an der Eschatologie orientierte Epistemologie (*eschatological epistemology*).

Das Werk setzt voraus, dass der Leser mit der Biographie Newbigins vertraut ist und verzichtet daher auf eine Darstellung seines Lebenslaufes. An einigen Stellen werden jedoch hilfreiche Verweise auf biographische Umstände geboten, die dem Verständnis der theologischen Sachverhalte dienlich sind. Methodisch beginnt Schuster sinnvoller Weise mit der Darstellung des historischen und theologischen Rahmens der Diskussion um „Reich Gottes und Mission“ und beschränkt sich dabei auf das für seine Analyse relevante 20. Jahrhundert mit dessen einschlägigen Missionskonferenzen. In den folgenden drei Kapiteln widmet sich Schuster ganz dem Newbigins'schen Verständnis des Reiches Gottes und zwar anhand einer (a) *diachronen* Analyse seiner frühen Werke, einer (b) *synchronen* Analyse seiner Werke ab den 1960er Jahren und einer (c) abschließenden *systematischen* Zusammenfassung und Einordnung des Themas in den größeren Kontext seiner Missionstheologie. Eine wichtige Erkenntnis dieses mit 124 Seiten fast die Hälfte des Buches ausmachenden Teils ist der Erweis der Kontinuität der eschatologischen Ausrichtung des missionstheologischen Denkens des Bischofs. Dass sich die eschatologischen Bezüge von den frühen bis zu den späten Schriften Newbigins finden lassen, spricht deutlich für die Entscheidung

Schusters, Newbigins Eschatologie als Klammer für seine Missionstheologie heranzuziehen. Ein Nachteil der Methodik ist meiner Meinung nach der Wiederholungseffekt, welcher durch die Betrachtung des gleichen Themas aus drei Perspektiven beim Leser erzeugt wird.

Inhaltlich bildet Kapitel 4 (155–170) den Höhepunkt des eben beschriebenen Teils. Gelingt es Schuster doch darin, die einzelnen Bausteine zu einem geordneten und anschaulichen Ganzen zusammenzufügen (Grafik auf Seite 169!). Angesichts der vielfältigen Themen der zahlreichen Schriften Newbigins (Schuster sichtet etwa 150 Primärquellen!), die hier in komprimierter Form dargeboten werden, ist dieses Kapitel als Kompass für Einsteiger sehr zu empfehlen. Newbigins Missionstheologie wird darin trinitarisch entfaltet: Gott, der Vater, ist es, der die *universale Geschichte* beginnend mit der Schöpfung mit der Menschheit schreibt. Sie zielt auf deren Einheit in Gottes Shalom ab. Dieser wurde verloren durch die als Entfremdung zwischen (a) Mensch und Gott, (b) Mensch und Mitmensch, sowie (c) Mensch und Natur verstandene Sünde (155). Gott, der Sohn, tritt in seiner Inkarnation als das Zentrum und zugleich als die Wende der Geschichte Gottes mit der Welt auf. Die Inkarnation stellt dabei einen öffentlichen, historischen Fakt dar. Die Rettung, die durch Jesus vollzogen wurde, wird in ihrer Partikularität zwar als Stolperstein für das (post)moderne Denken beschrieben, mithilfe der für Newbigins entscheidenden Erwählungslehre jedoch dennoch als Partikularität mit kosmischen Auswirkungen festgehalten. Der universale Rettungswille des Vaters wird mit der partikularen, historisch greifbaren Rettung durch den Sohn verbunden, indem die Lehre von der Erwählung als Verlinkung dient. Gott, der Heilige Geist, wird als Garantie und

Vorgeschmack auf das Ende dargestellt, der zugleich die Mission Gottes anleitet, der Mission der Gemeinde vorausgeht. Die Gemeinde selbst ist erwählt, um Zeugnis abzulegen. Das Reich-Gottes-Verständnis Newbigins grenzt sich ab von der optimistischen Vorstellung eines durch menschlichen Fortschritt herbeiführbaren Reiches, von der symbolischen Vorstellung einer realisierten Eschatologie à la C.H. Dodd sowie von der Dichotomie zwischen einer rein sozialen oder einer rein individualistischen Auffassung in Bezug auf das eschatologische Reich (163). Dem hält Newbigin seine Sicht des Reiches Gottes als einem in eschatologischer Spannung stehendem Phänomen zwischen zukünftiger kosmischer Neuschöpfung durch Gott und proleptischer Vorwegnahme des Eschatons in der Gegenwart vor, welche sich auf die greifbaren historischen Fakten der Inkarnation Jesu gründet.

Typische, eingangs genannte Themen Newbigins, werden im darauffolgenden Kapitel 5 (171–235) allesamt von der Eschatologie her beleuchtet und begründet. Schuster macht so deutlich, dass Newbigins Eschatologie eindeutig Implikationen für seine Missionstheologie hat. Das ist für ein Kennenlernen seiner Theologie ein sehr wertvoller Beitrag. Dies ist gerade auch deswegen der Fall, weil Schuster Newbigin bewusst viel zu Wort kommen lässt durch ausführliche Zitate. Eine deutsche Übersetzung des Werkes wäre wünschenswert, um die im Vergleich zur angelsächsischen Welt schwächere oder nur indirekte Rezeption Newbigins zu beleben.

Dass die Eschatologie einen hilfreichen Rahmen darstellt, um das Bild des vielseitigen missionstheologischen Schaffens des Bischofs zu erfassen, steht nach Schusters Werk außer Frage. Es bleibt jedoch die Frage, ob die doxologische Dimension als „Nagel“, an dem das Bild hängt, nicht mitgedacht werden muss, um der Aussage Newbigins: „The first

thing in any kind of missiology must be praise. The gospel begins with an immense explosion of praise. [...] And mission is surely essentially and primarily an overflow of praise.“ gerecht zu werden.

Timo Doetsch, M.A.,
Jugendreferent in Dresden

Roger Boase (ed.), *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*. Farnham: Ashgate, 2005. 310 Seiten. 17, 99 US-Dollar.

In diesem Werk erkunden 20 Autoren wie sich der Islam als religiöse Bewegung auf den interreligiösen Dialog eingelassen hat. Roger Boase war Professor an der Universität in Fez / Marokko, bevor er an die Universität in London wechselte. Seine Stellungnahmen lassen darauf schließen, dass er selbst Moslem ist. Er hat ein buntes Gemisch an Autoren zum Thema „Islam und religiöser Pluralismus“ gesammelt. Dabei ist der erste Hauptteil des Buchs (S. 77–190) dem Islam und seiner Beziehung zum Westen im Hinblick auf Huntington's *Clash of Civilization and the Remaking of World Order* (1996) gewidmet. Der zweite Hauptteil (S. 191–273) beschäftigt sich mit jüdischen, christlichen und islamischen Antworten auf religiöse Unterschiedlichkeit. Abschließend – wie auch implizit über dem ganzen Werk – steht der Appell, religiösen Pluralismus als Chance und als Ausdruck menschlicher und göttlicher Vielfarbigkeit zu sehen.

Der erste Hauptteil wird durch *John Bowden*, Herausgeber der SCM Press, eröffnet, der die Leser zum historischen Ursprung des religiösen Pluralismus im Rahmen der Aufklärung hinführt (S. 13–20). *Diana L. Eck*, Indian studies Harvard University, definiert den Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus als die drei philosophischen Kernströmungen religiöser Ausprägung (S. 21–50). Die christlich evangelikale Be-

wegung wird dabei im Spektrum von extrem exklusivistischen – teils auch fundamentalistisch genannt – bis hin zu wenig exklusivistischen Gruppen, die sich selbst als Ausdruck religiöser Pluralität verstehen, gesehen. Solche Spektren bilden sich in allen Religionen. Das Bild des Westens im Islam wird von verschiedenen Blickwinkeln aus betrachtet. *William Dalrymple*, Historiker und Schriftsteller, führt in die Welt der christlichen Heiligen und der islamischen Sufiten ein (S. 91–101). Dabei enthüllt er Gemeinsamkeiten im langen Miteinander beider Religionen. Er kommt zu dem Schluss, je länger man das orthodoxe Ostkirchentum studiere, desto mehr werde deutlich, wie sehr es die Grundlage fundamentaler islamischer Inhalte darstelle (S. 96). Gerade in Ostanatolien (Levante) und im Nahen Osten ist dieser christlich-islamische Synkretismus seiner Meinung nach tief verankert. *Akbar S. Ahmed*, Islamic studies an der American University Washington, ist weltweit bekannt für seinen Einsatz zum öffentlichen Dialog zwischen Islam und den anderen Religionen (S. 103–118). Sein Beitrag geht davon aus, dass sich Moslems ablehnend gegenüber dem Westen verhalten, weil die Leistungen des Islam dort nicht beachtet werden (S. 106–107). *Antony T. Sullivan*, Lehrer am Institut für Middle Eastern and North African Studies an der Universität zu Michigan, geht als einer der wenigen auf die spannungsgeladene politische Situation zwischen islamischer Welt und dem Westen, insbesondere den Vereinigten Staaten ein (S. 139–158). Er versucht den Westen aus asiatischer Sicht (China und Indien) zu verstehen und die arabische Welt als Bestandteil darin zu verankern. Im Weiteren führt er den Leser in den *ökumenischen Jihad* römisch katholischer Gelehrter ein (Peter Kreeft, Russell Kirk). Der von vielen Muslimen und Nicht-Muslimen miss-

verstandene Begriff *jihad* und die daraus resultierenden Aktivitäten werden als Ursache für die ablehnende Haltung des Westens gegenüber dem Islam gewertet (S. 147).

Im zweiten Hauptteil kommt der christlich-jüdisch-muslimische Dialog ins Gespräch. *Tony Bayfield*, Direktor der reformierten Synagogen im Vereinigten Königreich (UK), weist darauf hin, dass der 11. September 2001 ein Angriff auf alles religiöse Denken war (S. 191–202). Er beschreibt das Dilemma: Judentum, Christentum und Islam sind für ihn eng verwandt, stellen aber die am schlechtesten funktionierende Verwandtschaft dar, die man sich vorstellen kann. Keine dieser drei monotheistischen Schriftreligionen hält sich an die Forderungen ihrer eigenen Schriften, sich um Frieden zu bemühen. Das Judentum kritisiert er für seine absolute Theologie der Erwählung und Einzigartigkeit. Er sieht eine Tendenz aller drei Religionen hin zum Fundamentalismus. Zuletzt verweist er auf die Ausbeutung der Dritten Welt durch das Christentum und den postchristlichen Westen. *Murad Wilfried Hofmann*, ein deutscher Diplomat und Autor in Algerien und Marokko, der zum Islam konvertierte, verteidigt die „zurückhaltende“ Stellung des Islam in Hinblick auf den religiösen Dialog (235–246). Seiner Meinung nach hat Amerika wenig aus dem 11. September gelernt und es wurde „Israel“ in der ganzen Debatte vergessen (S. 235). Fanatische evangelikale Kreise würden den Islam aktiv bekämpfen, wobei sich Deutschland als herausragend erweise. Dabei sind in islamischen Staaten, so seine Beobachtung, religiöse Probleme auf lokaler Ebene kein Thema. Der *dhimmi*-Status (Nicht-Muslimen in islamischen Staaten) hätte nur drei Einschränkungen zur Folge: Ausschluss aus dem Militärdienst, eine spezielle Steuer, die nicht unbedingt höher als die normale Steuer *zakat* sei, und die Un-

möglichkeit, höchstes Staatsoberhaupt zu werden. Toleranz, Ökumene und das Streben nach Frieden in allen Religionen kann nur gelingen wenn jeder in seinem Glauben bleibt, ist seine abschließende These. Eine dritte Stellungnahme zum interreligiösen Dialog kommt vom Herausgeber *Roger Boase*, der den ökumenischen Islam als eine Antwort auf den religiösen Pluralismus betrachtet (S. 247–266). Er zeichnet drei Grundhaltungen im Hinblick auf religiösen Pluralismus: diejenigen, die andere Religionen komplett ablehnen (und sich als Instrumente Gottes sehen), diejenigen, die religiöse Unterschiedlichkeit als Segen betrachten und dem Weltfrieden entgegen streben (z. B. Küng), und diejenigen die Religion in jedweder Ausprägung ablehnen. Auch Boase beginnt mit dem 11. September 2001 und beschreibt die militärische Antwort des Westens in Afghanistan, Irak und Pakistan als den schlimmsten Fehler. Die wahre Dichotomie finde sich nicht zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen, sondern zwischen extremistisch-exklusivistischen und inklusivistisch-pluralistischen Gruppen. Auf der Suche nach Gemeinsamkeiten stößt er auf den *ökumenischen Islam*. Der Prophet Mohammed selbst war in die interreligiöse Debatte seiner Umwelt eingebunden, wie der Koran zeige. Sieben Prinzipien lassen sich daraus ableiten: Es soll kein Druck in Bezug auf den Glauben ausgeübt werden (Sura 2:256), beleidige keinen Andersgläubigen (Sura 6:108),

lass dich nicht mit denen ein, die deinen Glauben beleidigen (Sura 5:57-58), sprich mit Taktgefühl und Höflichkeit mit denen anderen Glaubens (Sura 15:88), suche den Dialog mit denen, die kritisch argumentieren (Sura 3:65), vermeide Spekulationen über Glaubensfragen (Sura 40:4), und zuletzt konkurriere in deinem eigenen Glaubensleben mit Andersgläubigen, um sie zu motivieren (Sura 5:48). Soweit die Auslegung von Boase zum Koran. Der jüdisch-islamische Dialog zu Zeiten des Propheten Mohammed sei intensiv gewesen und sollte heute im islamischen Raum, wie auch außerhalb wieder aufgenommen werden.

Dieses Werk ist in Anlehnung an die derzeitigen Spannungen zwischen den Weltreligionen ein Fingerzeig darauf hin, dass es an jedem einzelnen liegt, sich theologisch auf andere Religionen einzulassen und sie nicht grundsätzlich als fundamental-radikal zu betrachten. Ansätze dazu sind in jeder Religion vorhanden und sollten zu Nächstenliebe oder Friedensabsicht führen, wenn man den Offenbarungen folgt. Da die menschliche Realität aufgrund ökonomischer oder politischer Spannungen (Armut, Verfolgung, Vertreibung) oft anders aussieht, bleibt zuletzt die bange Frage, ob sich solche Appelle umsetzen lassen und sie die Menschen wirklich zum Umdenken bewegen.

Dr. Eberhard Werner, Institut für evangelikale Missiologie (IfeM), Gießen.

ÜMG-Jubiläumspreis 2015

für missionswissenschaftliche Arbeiten in Zusammenhang mit dem 150-jährigen Jubiläum der Gründung der China-Inland-Mission durch Dr. Hudson Taylor im Jahr 1865

Der Jubiläumspreis wird für wissenschaftliche Arbeiten vergeben, die einen wesentlichen Beitrag zum Erkenntnisstand von Hudson Taylors Einfluss auf die heutige Missiologie und Missionspraxis darstellen. Zum 150-jährigen Jubiläum wünschen wir uns neue Impulse aus dem Leben und Werk Hudson Taylors für die Missionsarbeit im 21. Jahrhundert.

Angenommen werden **Abschlussarbeiten (Diplom-, Bachelor-, Masterarbeiten)**, die zugleich einen **zentralen Bezug zu Hudson Taylors Leben, Missionspraxis, Werten und Prinzipien** und zu **aktuellen Fragen, Themen und Herausforderungen der Weltmission** im 21. Jahrhundert haben. Mögliche Themen sind u.a.: #Glaubensmissionen #Rolle der Frau in der Mission #Kontextualisierung und inkarnatorischer Lebensstil #Zusammenarbeit von Organisationen und mit einheimischen Christen #Dringlichkeit der Mission #Ganzheitlicher Dienst und soziale Verantwortung #u.a.m.

Der Jubiläumspreis ist mit einer Summe von CHF 10.000 dotiert, aufgeteilt in CHF 2.000 für die besten Diplom-, CHF 3.000 für die besten Bachelor- und CHF 5.000.- für die besten Masterarbeiten. **Zielsetzung des Preises ist die Förderung des Verständnisses von Hudson Taylors Einfluss auf die heutige Missiologie und Missionspraxis** durch die Auszeichnung herausragender wissenschaftlicher Arbeiten. Über die Preisvergabe entscheidet eine Jury bestehend aus Vertretern des AfeM (www.missiologie.org) und des AfbeT (www.afbet.ch). Pro Kategorie werden maximal drei Arbeiten ausgezeichnet. Die Preisverleihung wird im Rahmen der AfeM- und AfbeT-Jahrestagung Anfang Januar 2016 stattfinden.

Arbeiten, die im Zeitraum vom 1. Januar 2013 bis zum 31. Oktober 2015 abgeschlossen und auf Deutsch verfasst wurden, können für den Jubiläumspreis eingereicht werden. Die Arbeit und die dazugehörigen Unterlagen sind als pdf-Dateien bis 31. Oktober 2015 an den AfeM einzusenden: info@missiologie.org. Vermerk: ÜMG-Jubiläumspreis (pdf-Datei der Arbeit zusammen mit einer Kurzfassung von max. 2 Seiten, Kopie des Abschlusszeugnisses, aktuellem Lebenslauf und einer kurzen gutachterlichen Stellungnahme einer betreuenden Lehrperson.)

Nachfragen sind an den Missionsleiter der ÜMG in der Schweiz zu richten: Dr. Markus Dubach, Missionsleiter, Neuwiesenstr. 8, CH-8610 Uster, markus.Dubach@omfmail.com.

Dieser Preis wird von der **ÜMG-Schweiz** (www.omf.ch) & der **ÜMG-Deutschland** (www.ümg.de) verantwortet.

Verlag: Arbeitskreis für evangelikale Missiologie e.V. (AfeM), www.missiologie.org, **Geschäftsstelle**, Rathenaustraße 5-7, D-35394 Gießen. Tel. 0641-98689924 oder 0173-4929601 (vormittags), Fax 0228-9650389, info@missiologie.org. **Herausgeber:** Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmacher, Friedrichstraße 38, 53111 Bonn (viSdP). **Schriftleitung:** Meiken Buchholz, buchholz@missiologie.org oder über die Geschäftsstelle; *Manuskripte zur Veröffentlichung bitte bei der Schriftleitung einreichen.* **Rezensionen:** Prof. Dr. Friedemann Walldorf, Walldorf@fthg.ue.de, Bücher zur Rezension an: Rathenaustr. 5-7, D-35394 Gießen. **Weitere Redaktionsmitglieder:** Prof. Dr. Bernd Brandl, Brunnenweg 3, D-75328 Schömburg, BuD. Brandl@t-online.de (Redaktionsleitung edition afem), Dr. Hanna-Maria Schmalenbach, Vöchtingstr. 4, 72076 Tübingen (Lektorat). **Verlag VTR/eda:** Thomas Mayer, Gogolstr.33, 90475 Nürnberg, vtr@compuserve.com. **Redaktionsschluss:** 6 Wochen vor Beginn des Erscheinensquartals. *Beiträge für em werden mit Belegexemplaren honoriert.* **Bestellungen und Korrespondenz** betr. Versand und Abonnements bitte an die Geschäftsstelle richten. **Bezugspreis:** Jährlich (4 Ausgaben) € 17,- (Studenten die Hälfte). Für AfeM-Mitglieder ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag inkl. Luftpost enthalten. **Konten für em-Abbonementen:** Konto des AfeM bei der EKK, IBAN: DE 24 5206 0410 0000 416673, BIC-Code GENODEF1EK1. In der Schweiz: Konto CH81 0023 5235 5789 1940M bei der UBS (Postkonto-Nr. 80-2-2). *Mit Namen gezeichnete Beiträge müssen nicht unbedingt mit der Meinung der Schriftleitung und Redaktion übereinstimmen.*