



Über Grenzen hinweg - voneinander lernen

Liebe, die den Hass besiegt

Mission als „Überqueren von Grenzen“?

Wie erreicht ein globales Missionsnetzwerk
die junge Generation?

Die Bedeutung des postkolonialen Denkens
für die Missionstheologie

Inhaltsverzeichnis

Aus meiner Sicht: Liebe, die den Hass besiegt.....	126
Die Bedeutung des postkolonialen Denkens für die Missionstheologie Benno van den Tooren.....	128
Wie erreicht ein globales Missionsnetzwerk die junge Generation? Evi Rodemann und Nana Yaw Offei Awuku	147
Mission als „Überqueren von Grenzen“? Eine missionstheologische Neureflexion zum Missionskonzept von David Bosch Tianji Ma.....	160
Rezensionen	179

Impressum

Herausgeber im Auftrag von: **Evangelisches Forum für Mission, Kultur und Religion (missiotop)**: Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmmayer, Friedrichstraße 38, 53111 Bonn (viSdP). **Schriftleitung**: Dr. Meiken Buchholz, buchholz@missiologie.org. Manuskripte zur Veröffentlichung bitte bei der Schriftleitung einreichen. **Geschäftsstelle für Bestellungen und Adressänderungen**: missiotop c/o Ebinger, Bierbachstr. 17, 74889 Sinsheim, Tel.: 07265-917731, Fax: 07265-275761, Email: info@missiotop.org. **Druck**: Gemeindebrief Druckerei; www.GemeindebriefDruckerei.de. **Rezensionsexemplare** bitte an Daniel Vullriede, em-Rezensionen@missiotop.org. **Weitere Redaktionsmitglieder**: Dr. Hanna-Maria Schmalenbach (Lektorat), Dr. Eberhard Werner, Prof. Dr. Bernd Brandl, (edition missiotop), Friedemann Knödler (Layout). Beiträge für *em* werden mit Belegexemplaren honoriert. **Bezugspreis**: Jährlich (4 Ausgaben) in Print € 25,- (inkl. Porto in Deutschland; zzgl. Porto von 10€ in alle Länder außerhalb Deutschlands); nur digital 15 €. Der Bezugspreis des Heftes ist für Mitglieder im Mitgliedsbeitrag des Evangelischen Forum für Mission, Kultur und Religion (missiotop) (als e. V. registriert beim Amtsgericht Stuttgart unter Nr. VR 201181) enthalten. Mitglieder außerhalb Deutschlands bezahlen lediglich die Portokosten in Höhe von 10€ für die Printausgabe. **Bankverbindung**: Konto-Inhaber: missiotop e.V., Konto bei der EKK, IBAN: DE 24 5206 0410 0000 416673, BIC-Code GENODEF1EK1. **Mit Namen gezeichnete Beiträge stimmen nicht unbedingt mit der Meinung der Schriftleitung überein.**

Aus meiner Sicht: Liebe, die den Hass besiegt

Seit dem wirkmächtigen Buch von John Stott „Gesandt wie Christus“ ist es in der Missionstheologie der Lausanner Bewegung üblich geworden, den Fokus auf den Bibelvers Johannes 20,21 zu legen: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.“ Interessant und oft übersehen ist der Friedensgruß, der diesem Vers vorausgeht: „Friede sei mit euch“. Im Gesamtkontext des Johannesevangeliums ist dies nicht unbedeutend. Jesus bietet in einer Welt voller Angst und Schrecknissen seinen Frieden an (vgl. Joh 14, 27; 16, 33). In Bezug auf die missionarische Sendung der Gemeinde könnte man sagen, die Sendung vollzieht sich im Frieden, handelt vom Frieden und bietet Frieden an. Missionarisches Engagement hat eine Friedensdimension, die neben der Versöhnung zwischen Gott und Mensch auch die Versöhnung untereinander anbietet. In Zeiten von Krieg und Kriegerhetorik, von Unversöhnlichkeit und Hass ist es wichtig, sich auf die Friedensbotschaft Jesu zurückzubedenken. Dabei geht es nicht um leichtfertige und unrealistische Friedensappelle, sondern um die politische Kraft des göttlichen Friedensangebotes. Ich möchte dies am Leben des ugandischen Evangelisten Festo Kivengere (1919-1988) verdeutlichen:

Der für seine Brutalität bekannte muslimische Generalmajor Idi Amin kam in Uganda an die Regierung. Rücksichtslos weitete er seine Macht aus und terrorisierte die Bevölkerung. Zwischen Februar und Mai 1977 sollen zehntausende Menschen, meist Angehörige christlicher Ethnien, vom Militärapparat Amins brutal hingemetzelt worden sein. Höhepunkt dieser Entwicklung war die Ermordung des anglikanischen Erzbischofs Janani Luwum. Als Kivengere hörte, dass er auf der Todesliste Amins stand, floh er ins Ausland. In der Zeit des Exils verfinsterte sich sein Glaube und er fühlte sich geistlich leer und ausgebrannt. Er fragte sich, wie er in diesem Zustand seinem missionarischen Auftrag nachkommen könne. An einem Karfreitag machte er in der *All Souls Church* in London eine geistliche Erfahrung. Dabei hörte er Jesu Stimme, die ihm sagte: „Vergib Amin, denn dein Herz ist hart geworden.“ Kivengere wurde von Liebe erfüllt. Später sagte er: „Wir lieben Präsident Amin. Wir schulden ihm diese Liebe, denn er ist einer derer, für die Jesus sein kostbares Blut vergossen hat. Solange er lebt, kann er immer noch gerettet werden. Betet für ihn, dass er am Ende ein neues Leben finden und den Weg des Todes verlassen möge“. Kivengere setzte sich fortan für Frieden und Aussöhnung ein. Militärische Aktionen lehnte er ab. „Gott braucht nicht unsere Kugeln. Eine Kugel kann töten, aber nicht heilen.“

Ich weiß, Friede ist nicht immer möglich. Aber dort, wo die Botschaft des Evangeliums weitergegeben wird, sollte der Friedensgruß Jesu nicht unterschlagen werden. Nach der Flucht Amins kehrte Kivengere nach Uganda zurück. Er predigte Frieden und Vergebung und setzte sich konkret für die Versöhnung verfeindeter Gruppen ein. Das ist die Perspektive christlicher Mission, die tätige Liebe, die den Hass besiegt.

Elmar Spohn (DTh Unisa)
Dozent der Columbia International University Korntal,
Vorstandsmitglied von missiotop

Die Bedeutung des postkolonialen Denkens für die Missionstheologie

Benno van den Toren

Dieser Artikel beschäftigt sich mit der Frage, inwiefern Interkulturelle Theologie sich über den Postkolonialismus hinaus bewegen sollte. Dazu reflektiert der Autor eingangs seine Erfahrungen als Theologie-Dozent im Französisch-sprachigen Afrika und West-Europa. Im zweiten Teil begründet er seine These, dass die vorherrschenden Ansätze postkolonialer Theologie immer noch zu stark unter dem Einfluss des dominanten westlichen akademischen Diskurses stehen. Abschließend werden schließlich einige theologische Desiderate benannt, damit die interkulturelle Theologie sich über die Begrenzungen hinaus bewegt, die den vorherrschenden Formen der postkolonialen Analyse innewohnen.

Prof. Dr. Benno van den Toren ist Professor für Interkulturelle Theologie an der Protestantischen Universität, Groningen (Niederlande). Zuvor unterrichtete er mehrere Jahre im Französisch-sprachigen Afrika und an der *Wycliffe Hall der University of Oxford*.

Dieser Artikel erschien ursprünglich auf Englisch in *Interkulturelle Theologie* 2019/2-3. Der Abdruck in deutscher Übersetzung geschieht mit freundlicher Genehmigung. Übersetzt und leicht redaktionell bearbeitet von Meiken Buchholz.

Als wir in Bangui, der Hauptstadt der Zentralafrikanischen Republik (CAR), lebten, besuchte ich eines Tages Jean, der uns im Haushalt half. Er war für längere Zeit zuhause geblieben wegen eines geschwollenen, schmerzenden Fußes. Keine der westlichen medizinischen Diagnosen und Behandlungen schienen weiterzuhelfen. Als wir vor seinem Haus saßen und miteinander redeten, sah ich ein Bündel mit verschiedenen Rinden und Kräutern neben dem Hauseingang hängen. Ich war gekommen, um mich nach seiner Gesundheit zu erkundigen und weil ich vermutete, dass das Teil seiner Behandlung war, fragte ich ihn danach. Er antwortete im lokalen Französisch: „Je n'en parle pas, parce que vous, les blancs, vous ne comprenez pas ces choses.“ („Ich will nicht drüber reden, weil ihr Weißen diese Dinge nicht versteht.“).

Das ist ein Beispiel dafür, wie bestimmten Fragen diplomatisch ausgewichen wurde –ein Verhalten, das einem in den dortigen evangelischen Kreisen häufiger begegnete. Es zeigt, wie schwer es war, mehr davon zu verstehen, was man in der post-kolonialen Theorie „subaltern“ nennt. Das traditionelle Verständnis von Gesundheit und Heilung war von dem dominierenden Diskurs in Mission und traditionellem Christentum an den Rand gedrängt worden. Christen mit einem afrikanischen Hintergrund hatten aufgehört, ihre persönlichen Geschichten von der Suche nach Heilung zu erzählen, weil sie dafür zu oft und zu lange kritisiert worden waren. Doch waren ihre traditionellen Erlebnisse von Krankheit und ihre

Zugänge zu Heilung so real und mächtig für sie, dass sie sie nicht einfach leugnen konnten. Das, was die Missionare zu Gesundheit und Heilung zu sagen hatten, überzeugte sie nicht, sie konnten aber nicht ihre eigene Geschichte erzählen, ohne verurteilt zu werden oder zumindest tiefe Missverständnisse zu erleben. So hörten sie schließlich einfach höflich auf, über diese Sachen zu reden, wenn Weiße in der Nähe waren. Dies ist ein Beispiel für das, was der post-koloniale Theoretiker Homi K. Bhabha, „diplomacy“ nennen würde: eine Form der Dublizität, die keine Heuchelei ist, sondern ein Weg, um in höflicher Weise mit der beständig mangelnden Anerkennung durch die dominanten Stimmen umzugehen.¹ Dies ist einer der Gründe dafür, warum in den Worten von Walter Hollenweger „[d]ie herrschende Kultur ... immer die Kultur der Herrschenden [ist].“²

In diesem Artikel beschäftige ich mich mit der Frage, ob und wie wir uns in der Interkulturellen Theologie über den Postkolonialismus hinaus bewegen sollten. Dabei definiere ich Interkulturelle Theologie recht offen als die Disziplin, die das theologische Gespräch zwischen christlichen Gemeinschaften aus unterschiedlichen sozialen und kulturellen Umfeldern orchestriert.³ Postkolonialismus ist ein Forschungsfeld, das sich ständig ausweitet. Darum beschränke ich mich auf einen entscheidenden Aspekt, nämlich den postkolonialen Fokus auf Machtbeziehungen. Das entspricht folgender Definition von Musa Dube:

Man versteht den post-kolonialen Ansatz am besten als einen Sammelbegriff, als eine Myriade von Methoden und Theorien, die ein weites Spektrum an Texten und ihre Teilhabe an dem Aufbau oder der Subversion von Imperialismus untersucht.⁴

Im ersten Teil reflektiere ich einige meiner Erfahrungen in der CAR sowie in Großbritannien und den Niederlanden, nicht nur als autobiographische Einleitung, sondern auch weil unsere Theologie fade bleibt, wenn sie nicht in konkreten Kontexten und Kämpfen geerdet ist. Im zweiten Teil begründe ich, warum meiner Meinung nach viele dominante Weisen, postkoloniale Theologie zu entwickeln, immer noch zu stark mit dem dominanten westlichen akademischen Diskurs verbunden sind. Dabei stütze ich mich auf meine Begegnungen mit der Kirche in Afrika und meinen Forschungen zur Theologie des globalen Südens. Der dritte Teil benennt schließlich einige theologische Desiderate, die entscheidend sind, wenn interkulturelle Theologie sich über die Begrenzungen hinaus bewegen will, die den vorherrschenden Formen der postkolonialen Analyse innewohnen.

¹ Robert J. C. Young, *Postcolonialism: A Very Short Introduction*, Oxford 2003, 141.

² Walter J. Hollenweger, Erfahrungen der Leibhaftigkeit, *Interkulturelle Theologie* 1, München 1979, 33.

³ Vgl. Benno van den Tooren, Intercultural Theology as a Three-Way Conversation: Beyond the Western Dominance of Intercultural Theology, in: *Exchange* 44 (2015), 125.

⁴ Musa W. Dube Shomanah, Toward a Post-Colonial Feminist Interpretation of the Bible, in *Semeia* 78 (1997), 14; in deutscher Übersetzung.

Die Schwierigkeit, sich in der akademischen Theologie über neo-koloniale Einstellungen hinaus zu bewegen

Unsere Familie – meine Frau und ich mit unseren drei Jungs – lebten von 1997 bis 2005 in der CAR. Dort unterrichteten wir als Missionare der Holländischen Reformierten Kirche an der Faculté de Théologie Evangélique de Bangui (FATEB) sowie parallel an der Bibelschule für Ehepartner von Studenten, die nicht den nötigen Schulabschluss hatten, um auf Hochschul-Niveau zu studieren. In dem dortigen sozialen und kulturellen Umfeld bedeutete das, dass an der Bibelschule nur Frauen studierten. FATEB war eine pan-afrikanische Schule, die von der Evangelischen Allianz in Afrika und Madagaskar gegründet worden war. Daher hatten wir Studenten aus einem breiten Spektrum von Nationen und Kulturen, von Senegal über Mali, Kamerun, beiden Kongos und Ruanda bis nach Madagaskar.⁵ Dies umfasst ein großes geographisches Gebiet, und es gibt weit mehr Christen, insbesondere Protestanten, in den sechzehn Französisch-sprachigen Ländern der Subsahara-Region als im Französisch-sprachigen Europa (Frankreich, Belgien und Teile der Schweiz).

Allgegenwärtige neo-koloniale Macht-Dynamiken

Wir kamen dort lange nach der Kolonialzeit an, doch neo-koloniale Macht-Dynamiken waren allgegenwärtig in der Politik, den wirtschaftlichen Beziehungen sowie in der Kultur and Sprachpolitik. Abgesehen von der Regierungszeit des selbsternannten Herrschers Bokassa (1966-1979), war die CAR ein relativ stabiles Land im Vergleich zu ihren unmittelbaren Nachbarn, dem Tschad, dem Südsudan und beiden Kongos. In den Jahren 1996, 1997, 1999 und 2001 kam es jedoch zu einer Reihe von Meutereien in der Armee und Putschversuchen. Sowohl 2003 als auch 2013 übernahmen Rebellengruppen sukzessive die Regierung, und nach dem Putsch von 2013 konnte die CAR als ein gescheiterter Staat bezeichnet werden. Seitdem konnte die neue demokratisch gewählte Regierung nur eine begrenzte und sehr fragile Stabilität rund um die Hauptstadt Bangui herstellen, während zwei Drittel bis drei Viertel des Landes außerhalb ihrer Kontrolle liegen. Nicht einmal die Blauhelme der MINUSCA sind in der Lage, die Milizen in Bangui zu kontrollieren. Hier sind neo-koloniale Machtspiele sehr gegenwärtig, wobei Frankreich, als ehemalige Kolonialmacht, als Königsmacher angesehen wird und seine eigenen ökonomischen Interessen entschlossen durchsetzt, während regionale Mächte wie der Tschad und der Sudan um Einfluss konkurrieren.⁶

⁵ Inzwischen gehört Ruanda aufgrund einer kulturellen und politischen Wende nicht mehr in diese Gruppe. Es erklärte sich 2009 zu einem anglophonen Land.

⁶ Für einen soziale und politische Analyse der Krise siehe Tatiana Carayannis/Louisa Lombard, *Making Sense of the Central African Republic*, 2015; Louisa Lombard et al., *State of Rebellion: Violence and Intervention in the Central African Republic*, 2016.

Besonders traurig ist, dass neo-koloniale Beziehungen nicht nur bei denjenigen zu finden sind, die offen ihre eigenen Interessen vertreten, sondern auch bei denjenigen, die glauben, sie seien dort, um einem der ärmsten Länder Afrikas zu helfen. Man muss nur die heruntergekommenen Corollas, die als Taxi dienen, mit den funkelneuen Land Cruisern vergleichen, die von der UN und Entwicklungs- und Hilfsorganisationen benutzt werden. Dies vermittelt die Botschaft, die Einheimischen wüssten nicht, wie sie ihr Land leiten sollen, und sollten sich darum der Fürsorge durch die erfolgreichen Ausländer überlassen. Während eines dieser Konflikte trafen wir einen dänischen Unterhändler am Flughafen, der aus einem anderen Land eingeflogen worden war. Offensichtlich hatten die internationalen Organisationen weniger Vertrauen in die lokalen Führungspersonlichkeiten, die ihr Leben aufs Spiel gesetzt hatten, um die Kriegsparteien zusammenzubringen, als in einen Außenstehenden, der nur wenig Kenntnis von der örtlichen Situation und – soweit wir ihn kennenlernten – keinerlei Respekt vor der Lokalbevölkerung hatte. Die Autos der Entwicklungshelfer und der Rückgriff auf ausländische Unterhändler senden Botschaften aus, durch die die lokalen Akteure entmachtet und lokale Perspektiven und Epistemologien unterdrückt werden. Dadurch bestätigt sich eine wichtige postkoloniale Einsicht.⁷

Mission und Kolonialherrschaft

Als wir in der CAR ankamen, war nicht nur die Zeit der formalen kolonialen Unterdrückung vorbei, sondern auch die Zeit der großen westlichen Missionsbemühungen. Römisch-katholische Missionen hatten in der CAR an der Wende zum 19. Jahrhundert ihre Arbeit begonnen. Protestantische Missionen waren ab 1920 gefolgt. In den folgenden Jahrzehnten wuchs ihre Zahl, und am Höhepunkt gab es Hunderte von Missionaren aus Nordamerika und Europa, die Kirchen, Schulen und Krankenhäuser in vielen Provinzstädten betrieben und in entferntere Dörfer mit Teams von Katecheten und Evangelisten vordrangen. Diese Missionsbemühungen waren erstaunlich fruchtbar. Gemäß David Barrets *World Christian Encyclopedia* wuchs die Zahl der Christen in der Bevölkerung von 50 Prozent im Jahr 1900 auf ungefähr 64 Prozent im Jahr 1970.⁸ Als wir dort arbeiteten, waren mit nur einer Ausnahme alle protestantischen Denominationen unabhängig. Die wenigen protestantischen Missionen, die noch im Land waren, arbeiteten in Parachurch-Organisationen und in unterstützenden Aufgaben. Wir selbst unterrichteten an einem theologischen Seminar unter afrikanischer Leitung.

Schon vor der Unabhängigkeit sahen die Missionare sich generell nicht als Kollaborateure der Kolonialregierung, zum einen weil die meisten protestantischen Missionare keine Franzosen waren und zum anderen weil sie

⁷ Zum Beispiel Young, *Postcolonialism*, 20.

⁸ David B. Barrett/George Thomas Kurian et al., *World Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World*, Bd. 1: *The World by Countries: Religionists, Churches, Ministries*, 2. Auflage, Oxford 2001, 179.

sich einer anderen und höheren göttlichen Autorität verpflichtet wussten.⁹ Ihr Verhältnis zu den Kolonialmächten war in manchen Bereichen angespannt. Denn die Kolonialverwaltung setzte der Missionsarbeit Grenzen, wenn sie meinte, dass durch sie das koloniale Projekt unterminiert würde.¹⁰ Das heißt nicht, dass es keine Verbindungen zwischen den Missionaren und den sogenannten „les colons“ gab. Aufgrund ihrer kulturellen Gemeinsamkeiten entstanden Freundschaften, und man teilte einige moralische Werte, die die Einheimischen als „weiß“ ansahen und die in bestimmten Fällen – aber nicht immer – indirekt Kolonialherrschaft unterstützten.

Eine postkoloniale Analyse hilft, sich der Machtbeziehungen bewusst zu werden, die immer noch präsent waren, als wir in den späten 1990ern ankamen. Dabei geht es um Einflüsse, die weit über das allgemeine kulturelle westliche Erbe hinausgehen. Missionsorganisationen, die Projekte finanzierten, lasen z. B. die formellen Berichte ihrer Partnerorganisationen im Lichte der informellen Informationen und Eindrücke, die sie von ausländischen Missionaren vermittelt bekamen. Es wurde viel über die Notwendigkeit geredet, eine kontextuelle lokale Theologie zu entwickeln, aber die finanzierenden Organisationen gaben unausgesprochene Grenzen vor. So sagte einer meiner afrikanischen Kollegen einmal spaßhaft: „In dem Moment, wenn FATEB nicht mehr von westlichen Geldern abhängt, wird ihr Rektor polygam leben.“ Es ist schwer zu sagen, ob das so stimmt, aber es bringt treffend zum Ausdruck, welchen Einfluss die finanzielle Unterstützung faktisch auf die theologische Reflexion hat.

Neo-koloniale Machtbeziehungen in der theologischen Ausbildung

Vieler dieser komplexen Machtbeziehungen waren integraler Bestandteil von dem Dasein der Institution, zu der wir gehörten. FATEB war als eine akademische Institution in Afrika gegründet worden. Die gegenwärtige Gestalt akademischer Institutionen und Ausbildungen hat sich über Jahrhunderte in enger Beziehung zum kulturellen und sozialen Kontext des Westens entwickelt, durch den sie geprägt wurde und den sie mitgeprägt hat. Folglich passten die Struktur und Form der Institution nicht richtig zu dem afrikanischen Boden, auf dem sie stand. Der Grund dafür war nicht nur, dass sowohl an der Grundschule als auch an den weiterführenden Schulen Auswendiglernen dominierte und so Studenten hervorgebracht wurden, deren Fähigkeiten für die Art des kritischen Denkens, die wir als Institution erwarteten, relativ unterentwickelt waren. Auf die Gefahr einer groben Verallgemeinerung hin kann man sagen, dass die Buchkultur dieser akademischen Institution alles im allem schlecht zu der traditionellen mündlichen Kultur passte. Lineare akademische Formen des Denkens standen in einer spannungsvollen Beziehung zur narrativen Form der Reflexion. Die individuelle Evaluation der Studenten passte nicht zu den kollektiven Traditionen. Die

⁹ Für ähnliche Überlegungen in Bezug auf Indien unter Britischer Herrschaft siehe Vishal Mangalwadi, *Missionary Conspiracy: Letters to a Postmodern Hindu*, Mussoorie 1996.

¹⁰ Siehe z.B. Göran Janzon, Relations entre les autorités politique et les missions chrétiennes en Afrique Équatoriale Française, in *Svensk Missionstidskrift* 98/2 (2010), 239-258.

Tendenz, die theologischen Disziplinen sauber zu trennen, stand in Spannung zu mehr integrativen Ansätzen des Lebens und Wissens. Um Teil des globalen akademischen Diskurses zu werden, mussten die Studenten sich in Denkweisen üben, die stark von einer anderen, aber eben mächtigeren Kultur dominiert waren. Jedoch hätten die Zeit und die Ressourcen, die in dieses Training investiert wurden, ebenso gut genutzt werden können, um afrikanische Formen des Denkens weiterzuentwickeln. Als Lehrer, der im Westen aufgewachsen und ausgebildet war, hatte ich beständig das Problem, dass ich oft nicht wusste, ob die Ausarbeitungen meiner Studenten von Formen eines Denkens geprägt waren, die sich von dem unterschieden, was ich gewöhnt war, oder ob sie schlicht und einfach Beispiele von schlampigem Denken waren! Ich habe sehr daran gearbeitet, unterschiedliche kulturelle Formen des Denkens zu begreifen. Aber selbst nach acht Jahren Vollzeitunterricht in der CAR und vielen jährlichen Unterrichtsreisen danach, fühle ich, dass ich nur sehr begrenzt fähig bin, in angebrachter Weise die Qualität der Ausarbeitungen vieler meiner afrikanischen Studenten zu bewerten. Wenn ich ehrlich bin, empfinde ich das als ein Versagen für jemanden, dessen Job es ist, interkulturelle Theologie zu unterrichten und interkulturellen Dialog zu orchestrieren.

Die Rolle, die Machtbeziehungen bei der Formierung von akademischem Wissen spielt, war genauso spürbar, nur weniger offensichtlich, als wir nach Oxford zogen, wo ich einen Lehrauftrag an der Wycliff Hall, einem anglikanischen College der Oxford Universität, annahm. An einer so mächtigen Universität sahen wir noch deutlicher als anderswo, was Kwok Pui-lan mit Bezug auf Michel Foucault „die politische Ökonomie der Wahrheit“ nennt.¹¹ Man spürte es in der Art und Weise, wie die Oxford Universität ihre eigenen Programme aufstellte und wenig Bedarf sah, sie an andere anzupassen. Man spürte es daran, wie sie weiterhin in klassisch modernen Formen Theologie trieb mit wenig Interesse an Stimmen aus den Randbereichen. In einem maßgeblichen Sinn fühlte sich die Theologie an dieser Weltklasse-Universität provinzieller an als in Bangui. Denn in Bangui hörten wir immer auf Stimmen von anderen Kontinenten und anderen kulturellen Kontexten. Die Oxford Universität war ebenfalls sehr international, aber sie passte die Akademiker, die woanders herkamen, schlicht an den dominanten Diskurs an. Das ist ein Beispiel für das von Vinoth Ramachandras beobachtete erstaunliche „Insel-Dasein der meisten westlichen theologischen Institutionen“.¹² In Oxford merkte man die „politische Ökonomie der Wahrheit“ in der Beziehung zwischen der Theologischen Fakultät und Colleges wie dem unserem, die kirchlich angebunden waren und mit der Ausbildung für den kirchlichen Dienst betraut waren. Es fühlte sich so an, als ob kirchliche Abschlüsse nicht als wahrhaftig akademisch angesehen würden und unsere Verbindung mit der Kirche irgendwie unseren akademischen Status beflecke.

¹¹ Kwok Pui-lan, *Discovering the Bible in the Non-Biblical World*, Maryknoll 1995, 9.

¹² Vinoth Ramachandra, *Subverting Global Myths*, London 2008, 258.

Intersektionalität

Hier scheint mir der postmoderne Begriff der Intersektionalität für die Analyse hilfreich zu sein.¹³ Dieser Begriff beschreibt die Tatsache, dass jeder zu mehreren unterschiedlichen Kategorien gehört. Wir können in der einen Kategorie zu den Mächtigen gehören, aber in einer anderen zu den Unterlegenen. Auf diese Weise haben postkoloniale Theologen aus dem Süden wie Musa Dube erläutert, dass westliche Feministen zwar Gender-Unterdrückung verstanden haben mögen, aber vielen von ihnen ein Verständnis dafür fehlt, welchen Machtdynamiken farbige Frauen tatsächlich gegenüberstehen nicht nur aufgrund ihres Geschlechts, sondern auch aufgrund ihrer Rasse.¹⁴ Natürlich besteht hier die Gefahr, dass jeder auf einmal beansprucht, in irgendeiner Weise unterdrückt zu sein. Ich habe oft in einem Kontext gearbeitet – und tue es in mancher Hinsicht immer noch – in dem ich viele Merkmale aufzuweisen habe, die mich zu einer der mächtigen Stimmen machen: Ich bin männlich, weiß, habe einen Dokortitel, eine Universitätsprofessur und die Unterstützung durch eine Institution. Ich muss definitiv nicht dieselben Kämpfe kämpfen wie Dube oder wie ein Pfingsttheologe, der an einer Bibelschule im ländlichen Zentralafrika unterrichtet. Trotzdem hilft der postkoloniale Diskurs auch mir, die Mechanismen zu verstehen, denen ich mich dort gegenüber sehe, wo ich selbst zu einer mehr marginalen Stimme gehöre, wie zum Beispiel als Christ in einer hauptsächlich säkularen Gesellschaft, als ein mit kirchlicher Ausbildung beauftragter Pastor im Kontext der Oxford Universität, als ein Akademiker, der an den Wert von Theologie glaubt, in einer Umgebung, in der religionswissenschaftliche Ansätze dominieren, oder als ein evangelikaler Theologe in einem akademischen Umfeld, das von liberalen oder pluralistischen Stimmen beherrscht wird. In diesen Positionen erlebe ich etwas von dem, was viele meiner afrikanischen Kollegen so akut empfunden haben müssen – nämlich dass andere für mich denken und zu wissen meinen, was ich beizutragen habe – oder auch nicht, bevor ich überhaupt begonnen habe zu sprechen.

Welche Stimmen werden hörbar gemacht?

Ein Aspekt der Komplexität meiner gegenwärtigen Rolle als Professor für Interkulturelle Theologie in Groningen ist, dass ich selbst oft für andere spreche, und zwar insbesondere für marginalisierte Stimmen. Es ist mein Anliegen, diese für sich selbst sprechen zu lassen. Jedoch indem ich das tue, bin ich es, der diese Stimmen kraft seiner akademischen Stellung auswählt. Insbesondere wenn ich Bachelorkurse unterrichte und neue Stimmen in einem begrenzten Zeitraum bekannt mache, wähle ich Texte aus, die ich als Westler als typisch afrikanisch oder asiatisch oder lateinamerikanisch empfinde und die einfach zu verstehen sind für Studierende auf diesem Level. Selbst wenn ich viel nuancierter vorgehe,

¹³ Cgl. Eleonora Dorothea Hof, *Reimagining Mission in the Postcolonial Condition: A Theology of Vulnerability and Vocation at the Margins*, Zoetermeer 2016, 156-163.

¹⁴ Dube Shomanah, *Toward a Post-Colonial Feminist Interpretation of the Bible*.

forme immer noch ich diese Stimmen zu einer „Theologie aus dem Süden“. Indem ich das tue, riskiere ich beständig – um ein Bild von Sugirtharajah zu gebrauchen – sie zu leicht verdaulichen „Take-aways“ zu verarbeiten, so wie ein indisches Restaurant in Europa die große Variation indischer Gerichte vereinheitlicht, sie dem westlichen Geschmack anpasst und dann als exotisch präsentiert.¹⁵ In diesem Prozess ist es unvermeidlich, dass Lehrer für Interkulturelle Theologie im Westen diese Stimmen in einem Rahmen darstellen, der von ihren eigenen theologischen Interessen geprägt ist, mögen diese liberal, postkolonial, evangelikal oder pentekostal sein.

Die Reflexion dieser und anderer Erfahrungen bringt mich zu meiner ersten These: Die postkoloniale Analyse stellt uns ein ausgeklügeltes Werkzeug zur Verfügung, das uns hilft zu sehen, wie Machtbeziehungen beeinflussen, was wir als plausibel und überlegenswert betrachten. Doch die postkoloniale Analyse kann die Probleme nicht lösen, die sie offenbart. Die postkoloniale Analyse zeigt, wie Stimmen wie die von unserer Haushilfe Jean und gewisse Minderheitspositionen in der westlichen akademischen Welt an den Rand gedrängt werden. Doch eine gewisse soziale Strukturierung ist in der intellektuellen Debatte auch nötig. Denn wir können nicht einfach alle Stimmen gleichzeitig hören. Darum müssen wir überlegen, welche Stimmen es wert sind, in der Tiefe studiert zu werden, und wie wir diese entdecken können. Die postkoloniale Analyse hilft uns, zu verstehen, wie unser westliches Verständnis und unsere Art und Weise, akademische Theologie zu betreiben, andere Stimmen ausgrenzen können und wie wir ein Bewusstsein für andere Formen von theologischem Denken erhalten können. Jedoch die Analyse von Machtbeziehungen an sich reicht nicht aus, um eine Theologie zu entwickeln, die gleichzeitig wahrhaftig interkulturell und akademisch solide ist. Wenn wir interkulturelle Theologie unterrichten, müssen wir Stimmen auswählen, die es wert sind, studiert und gelehrt zu werden. Postkoloniale Analyse wird uns helfen, verborgene Stimmen wahrzunehmen und sie zu verstehen. Aber sie hilft uns nicht auszuschauen, welche Stimmen den fruchtbarsten Beitrag zu einer besseren Theologie, einer glaubenstreueren Kirche und einer besseren Welt darstellen. Um das zu tun, müssen wir nicht nur andere Denkweisen erkennen und verstehen. Wir müssen auch auf irgendeine Weise beurteilen, welchen Wert sie einzeln und in ihrer Kombination haben für ein besseres Verständnis der Wirklichkeit in ihrer Komplexität. Genauer gesagt, wenn wir über Theologie reden, müssen wir fragen, inwiefern diese kulturell unterschiedlich eingebetteten Denkweisen dazu beitragen, die vielfältige Herrlichkeit Gottes in seiner Beziehung zu uns zu verstehen.

Dazu müssen wir zunächst verstehen, dass echtes Hören auf andere kulturelle Stimmen durch dominante Formen der postkolonialen Analyse nicht nur gefördert, sondern auch behindert wird. Zum zweiten benötigen wir eine wirklich theologische Begründung für interkulturelle Begegnungen und Austausch.

¹⁵ Rasiah S. Sugirtharajah, *Postcolonial Reconfigurations: An Alternative Way of Reading the Bible and Doing Theology*, London 2003, 162-175.

Hindernisse für den interkulturellen Dialog durch die postkoloniale Analyse

In diesem Abschnitt argumentiere ich, dass die postkoloniale Analyse, obgleich sie eine große Hilfe ist, um in Interkultureller Theologie marginale Stimmen hörbar zu machen, dennoch auch ein Hindernis darstellen kann. Der Grund dafür liegt in dem Fokus auf Machtbeziehungen, der zugleich ihr entscheidender Beitrag als auch ihr Schwachpunkt ist.

Insofern postkoloniale Analyse ihren Fokus auf Machtbeziehungen legt, wird sie *per definitionem* weniger Aufmerksamkeit auf andere Faktoren legen, die den Diskurs prägen. Das wird deutlich in denjenigen Formen postkolonialer Analyse, die dicht an Foucault als ihrer Quelle bleiben, bei dem jeder Wahrheitsanspruch als ein Ausdruck verborgener Machtspiele dekonstruiert wird. Wenn in postkolonialer Theorie „Kultur etwas ist, das zu interpretieren statt zu entdecken ist und das auf der Bühne des Kampfes inmitten von Macht-Asymmetrien konstruiert wird“,¹⁶ werden von vornherein andere Faktoren, die eine Kultur prägen, in den Hintergrund gedrängt werden. Andere Formen postkolonialer Analyse sind weniger ideologisch in ihrem Fokus auf Macht und beanspruchen nicht, dass Macht der *eine* oder der entscheidende Einfluss ist, der analysiert werden muss, um zu verstehen, wie Kulturen und Theologien als kulturelle Formationen geprägt sind. Jedoch die Bedeutung, die Machtkämpfen zugelegt wird, wird immer noch die Aufmerksamkeit von anderen Faktoren ablenken. In Bezug auf postkoloniale Analyse in der Theologie bedeutet dies, dass theologische Positionen in Begriffen von Machtkämpfen konstruiert und dadurch andere Perspektiven und Stimmen marginalisiert oder sogar ausgeschlossen werden. Das wird nicht der Komplexität des Selbstverständnisses vieler Gläubigen gerecht, die ihren Glauben in konkreten sozialen Kontexten und interkulturellen Begegnungen gestalten. Die zwei folgenden Beispiele sollen das illustrieren.

Feldstudie zu dem Diskurs über Wissenschaft und Religion im Französisch-sprachigen Afrika

Von 2014 bis 2017 führte ein Team der Protestantischen Theologischen Universität in Groningen eine Feldstudie zu dem Diskurs über Wissenschaft und Religion unter Akademikern und Studenten in Master- und Promotionsprogrammen in drei verschiedenen Städten des Französisch-sprachigen Afrikas durch.¹⁷ Wir wollten erforschen, wie die lokalen Diskurse über

¹⁶ Robert J. Schreiter, *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*, Maryknoll 1997, 54 (übersetzt aus dem englischen Original).

¹⁷ Einige der Anfangsbefunde wurden veröffentlicht in Klaas L. Bom/Benno van den Toren, A Contribution to the Debate on Science and Faith by Christian Students from Abidjan, in: *Zygon: Journal of Religion and Science* 52/3 (2017), 643-662. Für den vollständigen Bericht und die Analyse siehe Klaas L. Bom/Benno van den Toren, *Context and Catholicity in the Science and Religion Debate*:

Wissenschaft und Religion aussehen und ob diese Diskurse, die in einem Kontext stattfinden, in dem verschiedene kulturelle und soziale Einflüsse zusammenfließen, zum globalen Diskurs über Wissenschaften Religion beitragen können, der bisher von nordatlantischen Fragen und Perspektiven dominiert wird. Wir fanden heraus, dass die untersuchten Gruppen in Abidjan, Yaoundé und Kinshasa tatsächlich Wissenschaft und Religion vor dem Hintergrund von Machtbeziehungen betrachteten. Wissenschaft wurde als ein koloniales Unternehmen betrachtet, das durch europäische Mächte importiert wurde, um europäischen Interessen zu dienen. Darüber hinaus verstanden die Studenten und Akademiker auch ihre Einbindung in der Universität als Ausdruck weiterer Machtspiele, indem sie zum Beispiel die Rolle von Geheimgesellschaften im Universitäts-Establishment diskutierten oder den Einfluss der afrikanistischen Perspektive und die Art und Weise, wie christliche Studenten ihre Identität zwischen den Anforderungen von Seiten der Kirche, der Universität und der Großfamilie navigieren. Dieser Befund ist ein wichtiger Beitrag zur westlichen Debatte über Wissenschaft und Religion. Denn obwohl westliche Soziologen anknüpfend an Thomas Kuhns einflussreiche Studie „The Structure of Scientific Revolution“¹⁸ die sozialen Realitäten untersucht haben, die wissenschaftliche Unternehmungen prägen, hatte das bisher wenig Einfluss auf die Debatte über Wissenschaft und Religion.

Doch obgleich diesen afrikanischen Studenten deutlich bewusst war, welche Machtbeziehungen hinter der Einführung westlicher Wissenschaft in Afrika gestanden haben, reduzierten sie den Konflikt zwischen westlicher Wissenschaft, christlichem Glauben und afrikanischer Kultur nicht einfach auf einen Machtkampf. Wissenschaft wurde von ihnen nicht nur als ein nützliches Instrument gesehen, um sich zur westlichen Welt zu verhalten, sondern ebenso als eine Quelle der Wahrheit, ja sogar der göttlichen Offenbarung.¹⁹ Sie würden mit den meisten westlichen Wissenschaftlern darin übereinstimmen, dass Wissenschaft nicht nur ein menschliches Konstrukt ist, sondern die Bemühung, Strukturen der Realität zu entdecken, die nicht auf soziale und kulturelle Konstrukte reduziert werden können. In ähnlicher Weise wurden auch zum Beispiel afrikanische Traditionen in Bezug auf Heilung nicht nur verteidigt, weil sie Teil ihrer Identität waren, sondern weil sie glaubten, dass viele dieser Einsichten ein Fenster zu einer Realität öffneten, die auch jenseits ihres kulturellen Verständnisses bestehe und darum wertvoll für alle sei. Auch ihr christlicher Glaube gründete für sie in der Realität der Existenz Gottes und der Herrschaft von Christus. Er war nicht nur Ausdruck eines Machtkampfes, sondern eine Wahrheit, die sie entdeckt und nicht „erdeutet“ hatten.

Intercultural Contributions from French-Speaking Africa. Leiden / Boston: Brill 2020.

¹⁸ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1963.

¹⁹ Bom/van den Toren, *A Contribution to the Debate on Science and Faith by Christian students from Abidjan*, 651-655, 658.

Feldstudie über die christliche Perspektive auf Jesus als Heiler

Ich möchte ein zweites Beispiel anführen, das zeigt, wie entscheidende Elemente eines lokalen Diskurses übersehen werden können, wenn die Analyse sich zu einseitig auf die Rolle von Machtkämpfen konzentriert. Eine meiner Promotionsstudenten, Thandi Soko-de Jong, erforscht am Beispiel von HIV die christliche Perspektive auf Jesus als Heiler im Verhältnis zu unheilbaren, aber behandelbaren Krankheiten in Malawi. Als Teil dieses Projektes untersuchte sie, wie verschiedene christliche Gemeinschaften ihre theologische Reflexion formen und orientieren. Dabei spielt deren Beziehungen zu neo-kolonialen Mächten tatsächlich eine Rolle. Jedoch sind dies nicht die einzigen und möglicherweise nicht einmal die dominierenden Faktoren für die Theologien, die von diesen Gemeinschaften vertreten werden. Die christlichen Gemeinschaften orientieren sich in ihrem Selbstverständnis ebenso an biblischen Schriften und sind bemüht, ihre Überlegungen auf den biblischen Geschichten zu gründen, in denen sie Jesus als Heiler begegnen. Sie suchen die Leitung und das Wirken des Heiligen Geistes, wobei sie sich an dem orientieren, was sie als mächtige Offenbarungen seiner heilenden Gegenwart erleben. Sie lassen sich dabei von einem Verständnis der befreienden Gegenwart Gottes führen, das diese Gegenwart nicht auf etwas reduziert, das die christliche Gemeinschaft selbst konstruiert. Vielmehr geht es um die Realität des Reiches, das Gott selbst in Christus begonnen hat und an dem teilzuhaben die Gemeinschaft einlädt.²⁰ Mit ihrer Annahme, dass der Diskurs über Heilung größtenteils von neo-kolonialen Machtkämpfen geprägt ist, nehmen Westler sich womöglich zu wichtig, als ob der Kampf mit westlichen Imperien das Hauptinteresse und die größte Herausforderung der Menschen sei. Vor Ort erweist er sich dagegen nur als eine von vielen Fragen, die den Diskurs prägen. Eine wichtige Motivation ist der Wunsch, gegenüber Gott wahrhaftig zu sein und treu in der Beziehung, die er schafft.

Die Gefahr eines monokausalen Interpretationsmusters

Diese Beispiele zeigen, dass vor Ort die Formierung lokaler Theologien nicht nur, ja nicht einmal hauptsächlich, so erlebt wird, als wären Machtkämpfen die treibende Kraft. Ich habe hier als Beispiele Theologien angeführt, die von lokalen Gemeinschaften vertreten werden. Als ähnliche Beispiele könnten viele akademische theologische Beiträge aus dem Süden genannt werden. Postkoloniale Theologie kann also selbst zu einer Methode werden, die die Debatte in einen bestimmten Deutungsrahmen stellt, durch den viele Stimmen aus dem Süden ausgeschlossen werden – und zwar vermutlich die große Mehrheit der Stimmen. Das geschieht, indem theologische Stimmen in der Begrifflichkeit von Herrschaft gedeutet werden, wodurch „die Gefahr besteht, in die Falle eines monokausalen Interpretationsmusters zu fallen in Bezug auf eine Situation, die aus vielfältigen Perspektiven analysiert werden muss.“²¹ Außerdem bezieht

²⁰ Vgl. auch den „Klassiker“ von Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*, Maryknoll 1973 (auf Deutsch: *Theologie der Befreiung*, München 1973).

²¹ Volker Küster, *From Contextualization to Glocalization: Intercultural Theology and Postcolonial*

postkoloniale Theologie sich insbesondere auf solche Stimmen aus dem Süden, die ihre theologische Reflexion hauptsächlich oder vor allem als Ausdrucksweise eines Machtkampfes verstehen. Das führt z.B. zu einer Präferenz für die Minjung-Theologie oder Black Theology und übersieht viele andere Stimmen aus Korea oder Südafrika.²² So erhält der Diskurs eine Ausrichtung, die es anderen Stimmen oft nicht erlaubt, für sich selbst zu sprechen, sondern sie als Ausdruck eines Machtkampfes interpretiert, indem sie entweder die Interessen derer präsentieren, die an der Macht festhalten, oder das unterjochte Bewusstsein der Unterdrückten oder die Stimme des Widerstands gegen die Herrschaft. Die Stimmen werden nicht dazu ermächtigt, als kritische Subjekte am Gespräch teilzunehmen, sondern sie werden zu Forschungsobjekten gemacht und auf diese Weise effektiv zum Schweigen gebracht. In dieser Hinsicht ist der Postkolonialismus nicht postkolonial genug und seinen eigenen Prinzipien nicht treu.

Diese Reflexionen führen mich zu meiner zweiten These: Um wahrhaftig postkolonial zu sein, muss die postkoloniale Analyse noch intensiver auf andere und marginale Stimmen hören und diese für sich selbst sprechen lassen. Insbesondere muss sie über die Annahme hinausgehen, dass Machtkämpfe der eigentliche oder wichtigste Faktor zum Verständnis marginalisierter Diskurse seien. Wenn sie andere Stimmen für sich selbst sprechen lässt, wird sie unter anderem entdecken, dass viele der unterdrückten Diskurse sich selber als einen Appell zu Wahrheit und Gerechtigkeit verstehen. Genau aus dieser Perspektive kann sie die dominanten Mächte herausfordern, und tut es auch schon.

Auf der Suche nach einer theologischen Begründung für interkulturelle Theologie unter postkolonialen Bedingungen

John Milbank behauptet in seinem Buch *Theology and Social Theory*, dass im modernen Westen entwickelte soziale Theorien eine säkularisierte Sicht der Realität widerspiegeln. Insbesondere die postmoderne Sozialtheorie setze eine Metaphysik voraus, in der Machtkämpfe als letzte Realität gelten und die daher nicht neutral sei in Blick auf das Christentum – sowie auf viele andere religiöse Perspektiven. Vielmehr präsentiere sie eine alternative säkulare Theologie.²³ Ich würde in der Verurteilung westlicher Sozialtheorien nicht so weit gehen wie Milbank. Vielmehr meine ich, dass viele methodologischen Instrumente und theoretische Einsichten aus den Sozialwissenschaften in die christliche theologische Forschung integriert werden können. Jedoch hat Milbank darin Recht, dass er auf die metaphysischen Voraussetzungen sozialwissenschaftlicher Forschung hinweist (wie auch andere Wissenschaften). Wenn diese nicht kritisch

Critique, in: *Exchange* 45/3 (2016), 206; in deutscher Übersetzung.

²² Vgl. Henning Wrogemann, *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven*, Gütersloh 2012, 31-34.

²³ John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford/Malden 2006.

überdacht werden, treten sie mit dem Anspruch auf Neutralität auf und sind so selbst Ausdrucksweisen von hegemonistischen Tendenzen westlicher akademischer Forschung. Bezüglich postkolonialer Studien kann man mit Ramachandra sagen, „sie scheinen die universale Anmaßung des westlichen Wissenssystems zu kritisieren“, doch „es endet in ... einer Rückkehr zu einer anderen Erste-Welt-Sprache mit einem universalistischen epistemologischen Anspruch“.²⁴

Wenn soziale Theorien im Allgemeinen und postkoloniale Analyse im Besonderen auf einem theologischen Verständnis von sozialen Beziehungen basieren, das im Gegensatz zu einer christlichen Sicht auf das menschliche Weltverständnis steht, dann brauchen wir für diese Realitäten eine kritische christlich theologische Begründung, die von den biblischen Schriften geprägt und zugleich durch postkoloniale Sensibilisierung geschärft wird. Das ist meine dritte These.

Theologische Einsichten für eine christliche interkulturelle Theologie unter postkolonialen Bedingungen

Ich schlage im Folgenden sieben theologische Einsichten vor, die den Gebrauch der postkolonialen Analyse in der Missionswissenschaft und Interkulturellen Theologie leiten können. Diese Einsichten stellen offensichtlich nicht mehr als einen Entwurf dar, der weitere Reflexion und Ausarbeitung braucht, insbesondere in Bezug auf die darin implizierten Fragen und die praktische Umsetzung in einer postkolonialen Welt.

Eine Theologie des Leibes Christi

(1) Eine christliche interkulturelle Theologie unter postkolonialen Bedingungen sollte zuallererst eine Theologie des „Leibes Christi“ sein, so Hollenweger,²⁵ d.h. eine Theologie der weltweiten Kirche als dem Leib Christi. In dem Kontext der Globalisierung und angesichts eines gewachsenen Bewusstseins für die Multikulturalität dieses weltweiten Körpers sowie der Katholizität und Ökumenizität der Kirche gilt das nicht nur für die Begegnung von unterschiedlichen konfessionellen Traditionen, sondern noch viel grundsätzlicher für die Begegnung von unterschiedlichen kulturellen und sozialen Ausdrucksformen des christlichen Glaubens.²⁶ Postkoloniale Reflexion steht im

²⁴ Ramachandra, *Subverting Global Myths*, 214. Der zweite Teil des Zitats ist ein Zitat aus Arif Dirlik, *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, in: *Critical Inquiry* 20/2 (1994), 328-356. Bezüglich des Einflusses des westlichen kulturellen Kontexts auf das Projekt der Interkulturellen Theologie im weiteren Sinne siehe auch Werner Ustorf, *The Cultural Origins of "Intercultural" Theology*, in: *Intercultural Theology: Approaches and Themes*, hg.v. Mark J. Cartledge / David A. Cheetham, London 2011, 11-28; van den Toren, *Intercultural Theology as a Three-Way Conversation*.

²⁵ Hollenweger, *Erfahrungen der Leibhaftigkeit*, 36 u.a.m.

²⁶ Vgl. Schreiter, *New Catholicity*.

Einklang mit der Aufmerksamkeit der Bibel für marginale Stimmen, die allzu leicht von den dominanten Stimmen übertönt werden. Jesus und Paulus sind sich einig, dass das Evangelium vom Reich Gottes am schwersten von den Reichen und Mächtigen dieser Welt verstanden wurde, wogegen es den Kindern und den Schwachen offenbar wurde sowie denen, die von den dominanten Stimmen tönlich genannt werden (Mat 11,25; 1Kor 1,18-29). Soweit mir bekannt ist, gibt es nur begrenzte theologische Überlegungen zu der Frage, was aus einer christlichen Perspektive die marginalen Stimmen sind, denen am meisten Aufmerksamkeit gewidmet werden sollte, um von ihrer theologischen Einsicht zu profitieren. Weitere theologische Arbeit ist hier nötig. Doch ein erster Überblick über die Apostelgeschichte als einer kanonischen Stimme legt mindestens zwei Indikatoren nahe: Es sind die Stimmen derjenigen, die in kultur-übergreifender Mission aktiv waren, und derjenigen, auf die der Heilige Geist fiel. Die Erkenntnis, dass Gott Cornelius und seiner Familie den Heiligen Geist gegeben hatte, war ein entscheidendes Argument, das den theologischen Diskurs in Apostelgeschichte 15 voranbrachte (V8). Darüber hinaus richtet die Apostelgeschichte beständig ihr Augenmerk auf diejenigen Jünger Jesu, die kulturelle und religiöse Grenzen überschritten, indem sie ihren Glauben an Jesus von Nazareth mit anderen teilten. Im Laufe dieses Prozesses wurden sie zur Avantgarde der theologischen Entwicklung, welche sich von der hauptsächlich jüdischen und auf Jerusalem zentrierten Praxis und Theologie entfernte (App 6,8, 8,38; 11,20). Solch eine Perspektive würde uns heute wahrscheinlich dazu einladen, als entscheidende theologische Stimme auf lokale Evangelisten zu hören, die ihre Pfingsterfahrungen mit anderen teilen, indem sie für Heilung für ihre Nachbarn beten,²⁷ und auf sogenannte Insider Movements.²⁸ Dies sind jedoch nicht die marginalen Stimmen, die aus einer säkularen postkolonialen Perspektive als die relevantesten angesehen würden.

Die Trennung von Theorie und Praxis überwinden

(2) Solch ein Verständnis von interkultureller Theologie sollte auch den Missbrauch von Macht durch menschenverachtende Ideologien erkennen. Jesus selbst stellte laut Lukas fest: „Die Könige herrschen über ihre Völker, und ihre Machthaber lassen sich Wohltäter nennen.“ (Luk 22,25 LU17). Eine biblische Theologie würde dieses Verständnis vertiefen durch eine Reflexion über Sünde, die sowohl persönliche als auch soziale Aspekte mitbedenkt.²⁹ Das bedeutet, dass die Entwicklung einer postkolonialen Theologie nicht nur Aufmerksamkeit auf das soziale Umfeld erfordert, sondern auch bestimmte Tugenden. Gutes Theologisieren macht es nötig, dass wir entsprechende epistemologische Tugenden kultivieren: ein Bewusstsein dafür, dass persönliche Interessen unsere

²⁷ Siehe z.B. Simon Chan, *Grassroot, Asian Theology: Thinking Faith from the Ground Up*, Downers Grove 2014.

²⁸ Siehe z.B. William A: Dyrness, *Insider Jesus: Theological Reflections on New Christian Movements*, Downers Grove 2016.

²⁹ Ramachandra, *Subverting Global Myths*, 249.

Perspektive und unser Denken verzerren können; eine Sehnsucht danach, Gott gerecht zu werden als der, der er ist; ein Wunsch, Gottes Heilsplan zu verstehen und danach in einer Weise zu leben, die von dem Herzen Gottes geprägt wird und von dem Bewusstsein für die vielfältigen Nöte der Welt um uns herum – und nicht davon, wie Gott meinen persönlichen Bedürfnissen dienen soll.

Eine christliche interkulturelle Theologie sollte daher das postkoloniale Interesse teilen, die Trennung von Theorie und Praxis hinter sich zu lassen, welche ein moderner westlicher Graben ist.³⁰ Sie sollte daher in der Praxis interkultureller Begegnungen verwurzelt sein und in dem Dialog innerhalb der globalen Kirche auf allen Ebenen. Das stellt natürlich eine wesentliche Herausforderung für die akademische Theologie dar. Denn obgleich wir an die enge Verbindung von Theorie und Praxis glauben, macht es die soziale Form der gegenwärtigen westlichen akademischen Karriere doch sehr schwer, tatsächlich teilzuhaben an solchen Begegnungen im globalen Körper Christi und an tiefergehenden interreligiösen Begegnungen, indem man den Glauben an Christus über soziale und kulturelle Grenzen hinweg teilt, für Befreiung kämpft und Heilung ermöglicht. Wie die postkoloniale Reflexion gezeigt hat, ist diese Praxis auch darum wichtig, weil echtes Hören auf andere ganz anders ist als das, was wir gewohnt sind. Denn unser Verständnis von anderen ist durch tief verwurzelte Praktiken geprägt, die unserem eigenen Deutungsrahmen entsprechen und unseren eigenen Interessen dienen. Hier komme ich auf die Rolle von Tugenden zurück. Denn – so argumentieren die Epistemologen – wahres Verständnis erfordert die Entwicklung eines entsprechenden Charakters.³¹ Nach christlichem Verständnis ist dies ein Charakter, der von Tugenden wie Freundlichkeit, Geduld und Liebe gekennzeichnet ist, und zwar auch in der Art und Weise seines epistemologischen Zugangs zu den Erfahrungen anderer. Diese Tugenden wachsen nur langsam über die Zeit und erfordern ausgiebige Übung.

Das Verhältnis von Wahrheit und Macht neu denken

3. Eine christliche interkulturelle Theologie unter postkolonialen Bedingungen sollte nicht jeden Anspruch auf Wahrheit mit einem unberechtigten Anspruch auf Macht gleichsetzen. In den Schriften der Bibel finden wir Wahrheitsansprüche, die eine Herausforderung der Mächte beinhalten, wenn zum Beispiel Jesus im Johannesevangelium die Autorität und Macht von Pilatus herausfordert, nicht indem er seine Nachfolger aufruft, für ihn zu kämpfen, sondern indem er an die Autorität der Wahrheit appelliert (Joh 18,36f).³² Hier ist sorgfältige Reflexion nötig, um dieses Verständnis von Wahrheit nicht mit einem griechischen Verständnis oder dem Verständnis der Aufklärung gleichzusetzen. Es scheint, dass

³⁰ Vgl. Ellen T. Charry, *By the Renewing of Your Minds: The Pastoral Function of Christian Doctrine*, New York/Oxford 1999.

³¹ Siehe z.B. Linda Trinkus Zagzebski, *Religious Knowledge and the Virtues of the Mind*, in: *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, hg.v. ders., Notre Dame 1993, 199-225.

³² Zur politischen Bedeutung des Dialogs zwischen Jesus und Pilatus siehe Oliver O'Donovan, *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology*, Cambridge 1996, 140f.

Jesus Verständnis von Wahrheit in *emet* gründet, womit im Hebräischen die Zuverlässigkeit Gottes bezeichnet wird, die unabhängig von uns und von unserem Verstehen existiert und die sich gerade dadurch der Dekonstruktion dieser Wahrheit als einem bloß menschlichen Konstrukt widersetzt.

Die Bedeutung der Trinität und des Monotheismus

4. In Übereinstimmung mit der christlichen Tradition muss diese interkulturelle Theologie trinitarisch sein. Sie wird anerkennen, dass das ganze Universum und die ganze Menschheit durch den Vater von Jesus von Nazareth geschaffen wurde, und darum – in den Worten der Areopag-Rede – gilt, „er ist nicht ferne von einem jeden unter uns“ (Apg 17,2, LU17). Sie wird anerkennen, dass der Geist Gottes sich auf der ganzen Erde bewegt und dabei jedermann überall in die Geschichte dieses Gottes hineinzieht. Es scheint mir, dass dies entgegen einer postkolonialen Infragestellung durch pluralistische Theologen wie Sugirtharajah auch bedeutet, dass man an der entscheidenden Rolle der zweiten Person der Dreieinigkeit festhält. Letztlich ist es Christus, in dem das Ziel des einen trinitarischen Gottes für seine Schöpfung in entscheidender Weise offenbart wurde und für den laut der großen christologischen Hymne in Kolosser 1 alles geschaffen wurde (V 16).

Gewisse postkoloniale Denker würden den monotheistischen Glauben mit einem zerstörerischen Machtanspruch gleichsetzen, der andere Stimmen unterdrückt. Jedoch ist für Deuterocesaja dieser Glaube an den einen Gott die Hoffnung für die Juden im babylonischen Exil. Das politische Weltbild der damaligen Zeit hatte gewisse Charakterzüge, die Foucaults Vorstellungen ähneln: Der Sieg der mächtigeren Nationen wurde als Beweis dafür angesehen, dass ihre Götter und ihre Religionen mächtiger waren. In ebendiesem Kontext erhält Deuterocesaja eine tiefere Einsicht in den Glauben, dass der Gott Israels der Schöpfer des Himmels und der Erde ist. Für ihn sind die Nationen nicht mehr als Staub auf der Waage oder ein Tropfen im Wassereimer (Jes 40,15). Er offenbart, dass die Götter Babylons nichts weiter sind als Produkte von Menschen, die selber fallen werden, wogegen der Gott Israels treu und zuverlässig bleibt, nicht nur gegenüber Israel, sondern auch hinsichtlich seines Plans, der alle Völker beinhaltet. Gerade weil der eine Gott nicht von irgendjemandem besessen wird und nicht von den Mächtigen in Anspruch genommen werden kann, darum gibt es Hoffnung für die Menschen im Exil, die keinen anderen haben, der sie retten könnte, als diesen Gott.³³

Ein offenes Gespräch über das christliche Heilsverständnis

5. Eine interkulturelle Theologie unter postkolonialen Bedingungen muss sorgfältig die christliche Soteriologie überdenken. Postkoloniale Denker haben oft ein großes Sendungsbewusstsein mit ihrer Botschaft von Gleichheit, Freiheit und

³³ Vgl. Miroslav Volf, *Christianity and Violence*, in: *Reflections. A Magazine of Theological and Ethical Inquiry from Yale Divinity School*, 2004; <https://repository.upenn.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1001&context=boardman> [20.07.2022].

menschlichem Wohlergehen. Postkoloniale Analyse hat unser Bewusstsein dafür geschärft, wie gewisse Formen des Heilsverständnisses Situationen der Ungerechtigkeit effektiv aufrechterhalten oder zumindest geduldet haben. Zugleich besteht die Notwendigkeit, stärker dafür zu sensibilisieren, dass wir explizit christliche Verständnisse von Freiheit und menschlichem Wohlergehen brauchen, die von dem biblischen Narrativ und der biblischen Hoffnung geprägt sind. Diese christlichen Formen des Verständnisses sind nicht nur geprägt von, sondern auch gebunden an die Gemeinschaft mit Christus und die Erneuerung durch den Geist. Postkoloniale Denker verbringen oft zu wenig Zeit damit, ihr eigenes Verständnis von Rettung und entsprechende politische Vorstellungen zu dekonstruieren und zu hinterfragen, inwiefern ihr Verständnis durch den säkularen Westen geformt wurde. Unterschiedliche Religionen haben natürlich jeweils ein spezifisches Verständnis von Wohlergehen und Rettung und sollten darum für sich selbst sprechen dürfen. Die Dekolonialisierung von interkulturellen und interreligiösen Begegnungen verlangt nach offenen Gesprächen über das, was wir glauben, was das Heil ist und wie es gefunden werden kann, statt alle an einem vorgegebenen Verständnis davon zu messen, wie eine bessere Welt auszusehen habe.

Eine Theologie der Macht

6. Ein christlicher Deutungsrahmen für postkoloniale Analyse muss auch eine Theologie der Macht beinhalten.³⁴ Ein entscheidendes Element des trinitarischen Monotheismus ist, dass Jesus von Nazareth die Ziele des einen Gottes offenbart, indem er den Weg des Kreuzes geht, mit keiner anderen Macht als der Macht der Wahrheit, wie er vor Pilatus bezeugt. In den Worten von David Bosch kann die Kirche nur dann, wenn sie treu zu der verwundbaren Mission von Christus ist, die Mächte wirklich herausfordern und eine anti-imperialistische Botschaft von einer befreienden Wahrheit präsentieren.³⁵ Viele postkoloniale Theorien scheinen eine ausschließliche negative Sicht auf Macht zu haben. Die biblischen Schriften sind jedoch voll von der befreienden Macht des Gottes Israels und der gekreuzigte Messias ist zugleich der auferstandene Christus, dem der Vater alle Macht im Himmel und auf der Erde gegeben hat (Mat 28, 18). Wir brauchen mehr tiefere Interaktionen mit Pfingstlern aus dem Süden, für die Gott der Allmächtige ist, der Jesus aus dem Grab auferweckt hat und dessen Geist befreit und heilt – eben weil er mächtig ist. Eine christliche Theologie der Macht sollte sich jenseits des modernen Mythos bewegen, der besagt, dass Themen der Wahrheit nur dann richtig angesprochen werden können, wenn Machtbeziehungen außen vor gelassen werden. Sie sollte über die postmoderne Tendenz hinausgehen, Macht zwingend als selbstsüchtig und darum stets irreführend zu betrachten. Wir sollten stattdessen fragen, ob es Formen von Macht gibt, die sich

³⁴ Ich danke meinem Kollegen, Dr. Klaas Bom, für diesen wichtigen Hinweis.

³⁵ David J. Bosch, *The Vulnerability of Mission*, Occasional Paper 10, Birmingham 1991; vgl. Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society*, Grand Rapids 1989, 159; Richard Bauckham, *Bible and Mission: Christian Witness in a Postmodern World*, Grand Rapids 2003, 103-109.

solchen Verdrehungen widersetzen und stattdessen das Bewusstsein für eine Wahrheit öffnen, die die Schwachen beschützt und eine Quelle des Heils darstellt. Es kann gut sein, dass das mangelnde Interesse an positiven Aspekten von Macht offenbart, dass wichtige Flügel der postkolonialen Denker sozial in der Mittelklasse des Westens zu verorten sind, für die ein gewisser Grad an sozialer Sicherheit und Kontrolle über ihr Leben selbstverständlich ist.

Rechenschaft geben über die christliche Hoffnung

7. Das letzte Element für ein christliches Verständnis von interkultureller Theologie unter postkolonialen Bedingungen, das ich vorschlage, mag nicht unmittelbar zugänglich sein. Emmanuel Katongole, ein ugandischer Priester, hat eine beeindruckende Studie darüber geschrieben, wie die Klage afrikanischer Menschen zu einer Quelle von Hoffnung werden kann. Doch er weist darauf hin, dass solche Hoffnung nur dann wahre Hoffnung wird und nicht purer Optimismus – welcher schlicht unbegründet wäre an Orten wie Nord-Uganda, dem Südsudan oder dem östlichen Kongo – wenn sie in der Auferstehung von Christus gründet. Dies ist die Hoffnung, von der die Christen Rechenschaft, *apologia*, ablegen sollen, wie der erste Petrusbrief auffordert (1 Pet 3,15).³⁶ Eine solche durchdachte Begründung der christlichen Hoffnung ist entscheidend, um auf postkoloniale Bemühungen antworten zu können, die alle Heilserzählungen als bloße menschliche Konstruktionen abtun. Die Antwort des ersten Petrusbriefs an diejenigen, die Rechenschaft über ihre christliche Hoffnung erwarteten, lautet, dass es nicht nur um eine menschliche Geschichte von Hoffnung geht, sondern dass diese Geschichte auf Gottes vorangehender befreiender Handlung in der Auferstehung von Jesus Christus gründet. Diese Realität geht der Kirche voran und wird von ihr dankbar anerkannt. Die Kirche engagiert sich nicht deswegen in Mission, weil sie den Einflussbereich einer bestimmten Gemeinschaft oder Klasse erweitern will. Sondern sie handelt aus dem Wunsch heraus, die großartige Botschaft zu teilen, die sie erhalten hat. Wenn die Kirche auf Widerstand trifft, braucht sie sich nicht gewaltsam durchzusetzen oder schweigend zurückzuziehen. Stattdessen bezeugt sie mutig und demütig die globale Bedeutung dieser einzigartigen historischen Ereignisse und teilt mit anderen die Gaben, die sie bekommen hat, an ihrem spezifischen Ort und „mit einer universalen Absicht“, um diesen Ausdruck von Michael Polanyi zu nutzen.³⁷ Diese Art der Verteidigung folgt nicht länger dem Modus der Apologien der Aufklärungszeit, welche argumentierten, dass die Wahrheit auf vermeintlich universal geteilten rationalen Fundamenten gründe. Stattdessen geht es, wie Karl Barth sagt, darum

³⁶ Emmanuel Katongole, *Born from Lament: Theology and Politics of Hope in Africa*, Grand Rapids 2017, 26.28-31.

³⁷ Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Corrected edition, Chicago 1962, 150f; cf. Benno van den Toren, *Christian Apologetics as Cross-Cultural Dialogue*, London/New York 2011, 124ff; Newbiggin, *The Gospel in a Pluralist Society*, 35.47-51.

eine genaue Rechenschaftsablage über die Voraussetzung, über die Grenze, über den Sinn und über den Grund der Sätze des christlichen Bekenntnisses zu vollziehen und so gegenüber jedermann, der danach verlangt, von diesem Rechenschaft abzulegen.³⁸

Wie das in Demut und Verwundbarkeit unter postkolonialen Bedingungen geschehen kann, dazu ist weitere Reflexion nötig. Doch wenn der erste Petrusbrief ursprünglich an eine marginalisierte Gemeinschaft und eine leidende Kirche in der Diaspora gerichtet war, dann vermag die Bibel selbst uns hierzu entscheidende Einsichten zu geben. Nur wenn wir demütig teilen, was wir in Christus erhalten haben, und warum wir glauben, dass dies alle angeht, können wir eine offene Diskussion schaffen und ein Spielfeld, auf dem wir uns mit unseren Mitreisenden in einer postkolonialen pluralistischen Welt auf einer Ebene begegnen.³⁹

³⁸ Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik IV/3, Die Lehre von der Versöhnung*, Dritter Teil, Erste Hälfte, Zollikon/Zürich 1959, 121.

³⁹ Siehe dazu ausführlicher van den Toren, *Christian Apologetics as Cross-Cultural Dialogue*.

Wie erreicht ein globales Missionsnetzwerk die junge Generation?

Evi Rodemann und Nana Yaw Offei Awuku

.....
2016 startete die Lausanner Bewegung unter dem Namen *Lausanne Young Leaders Generation* (YLGen) einen 10-Jahres-Plan, um junge Leiter weltweit zu erreichen. Innerhalb von YLGen wurden unterschiedliche Initiativen entworfen, ausprobiert und überarbeitet. Dieser Artikel wertet anhand mehrerer relevanten Erhebungen die Erfahrungen der ersten drei Jahre aus, um Antworten auf Frage zu finden wie: Welche Entwicklung brauchen junge Leiter in Nachfolge und Leiterschaft? Wie können ältere Leiter sie ermutigen, unterstützen und herausfordern? Welche Generationsunterschiede gibt es, und kann Lausanne auf globaler Ebene versuchen, diese Unterschiede zu überbrücken?
.....

Evi Rodemann ist Theologin und Event-Managerin. Sie engagiert sich in globalen Missionsbewegungen wie der Lausanner Bewegung und der WEA Mission Commission. Für neun Jahre war sie die Geschäftsführerin von Mission-Net. Heute leitet sie den Verein LeadNow e.V., um eine junge Leitergeneration zu ermutigen und zuzurüsten. Sie macht ihren PhD im Bereich Impact von globalen Missionskonferenzen.

Nana Yaw Offei Awuku ist „globaler Direktor für Generationen“ innerhalb der Lausanner Bewegung. Bis 2017 war er für zwanzig Jahre beim Bibellesebund in Ghana angestellt. Von Beruf ist er ein Chemieingenieur und Berater für Organisationsentwicklung. Zurzeit macht er seinen PhD im Bereich Leitungsentwicklung an der Biola Universität.

Dieser Artikel erschien ursprünglich in *Global Missiology* (Vol. 3 Nr. 17, April 2020, www.globalmissiology.org). Dort werden weitere statistische Grafiken zur Verfügung gestellt. Der Abdruck in deutscher Übersetzung erfolgt mit freundlicher Genehmigung.

Einleitung

Verschiedene globale christliche Missionsnetzwerke wie die Weltweite Evangelische Allianz haben ein neues oder erneutes Anliegen dafür, junge Leiter zu fördern. Viele nationale Netzwerke, nationale evangelische Allianzen und Missionsgesellschaften haben ein ähnliches Anliegen. Einige haben festgestellt, dass junge Leute nicht oder nicht mehr Teil ihrer Netzwerke sind. Einige wissen, dass ihr Leitungsteam bald in den Ruhestand gehen wird und dass keine jungen Leute verfügbar sind, um einzusteigen und aufzusteigen, wenn man sich nicht jetzt bemüht und in sie investiert. Die Lausanner Bewegung hat 2016 bewusst beschlossen, zusammen mit jungen

Leitern weltweit einen 10-Jahres-Plan aufzustellen, der mit der vierten YLG (Younger Leaders Gathering) 2026 abschließt. Die primäre Motivation dabei ist nicht, junge Leitende zu entdecken, die Leitungspositionen aufzufüllen, sondern das Anliegen der Weltmission zu fördern. Um die Welt für Christus zu gewinnen, brauchen wir Leitende mit einem demütigen Herzen, einem lebendigen Gebetsleben und einer Haltung von Dienern – oder wie Chris Wright es sagt, „living HIS lifestyle – in humility, integrity and servanthood“ (Wright 2010).¹

Die Lausanner Bewegung und ihr Engagement für junge Leitende weltweit

Das zentrale Anliegen der Lausanner Bewegung ist die weltweite Mission. Sie sieht ihren Auftrag darin, Influencer und Ideen für globale Mission zu verbinden mit der Vision, das Evangelium jedem Menschen zu bringen, eine auf dem Evangelium gegründete Kirche für jedes Volk zu bauen, Christus-ähnliche Leitende für jede Kirche zu prägen, und jeden Bereich der Gesellschaft unter den Einfluss des Reiches Gottes zu bringen (Lausanne Movement o.J.f).²

1974 fand auf Einladung von Billy Graham in Lausanne (Schweiz) der erste weltweite Kongress für Weltevangelsing statt. Der Ort gab der Bewegung ihren Namen. Seitdem haben zwei weitere weltweite Lausanner Kongresse stattgefunden, 1989 in Manila (Philippinen) und 2010 in Kapstadt (Südafrika). Jeder Kongress brachte einen einzigartigen Beitrag zur Weltevangelsing, insbesondere durch die Dokumente, die die wesentlichen Erträge festhalten, nämlich die Lausanner Verpflichtung, das Manifest von Manila und die Kapstadt-Verpflichtung.

Von Anfang an waren junge Leitende involviert. Der Ägypter Ramez Atallah, heute ein weltweit aktiver Leiter und Direktor der ägyptischen Bibelgesellschaft, war erst 22 Jahre alt, als er eingeladen wurde, sich bei dem ersten Lausanner Kongress einzubringen. Er ermutigte andere junge Leitende, an den folgenden Kongressen teilzunehmen. 1987 fand, von Leighton Ford (der Schwiegersohn von Billy Graham) inspiriert, das erste Treffen junger Leitender in Singapur statt (Younger Leaders Gathering, YLG 1987). Daraus gingen mehrere Schlüsselpersonen hervor, die heute auf lokaler und globaler Ebene der Kirche dienen. Ein zweites YLG folgte in Malaysia 2006, dann ein drittes in Jakarta 2016 (YLG 2016). Jedes YLG fand also zwischen den weltweiten Lausanner Kongressen (1974, 1989, 2010) statt.

Das dritte Treffen war das bestbesuchte YLG mit 865 jungen Leitern aus 140 Nationen und weiteren 150 Mentoren, die dieser Generation dienen wollten. Das Besondere an diesem Treffen war die Vorbereitungszeit, die von jedem erwartet wurde, der sich für die Teilnahme registrierte. Ein Jahr vor dem Treffen bekamen die registrierten Teilnehmenden monatliche Aufgaben, die von dem Hören einer Botschaft

¹ Siehe den Abschnitt “Three key challenges”.

² <https://www.lausanne.org/about-the-movement>.

von Billy Graham, bis zum Lesen der Lausanner Verpflichtung hin zu Themen rund um die Bibel reichten. Über sechs Monate vor dem Treffen wurde eine YLG Facebook-Gruppe ins Leben gerufen, die es den Teilnehmern ermöglichte, über die ganze Welt miteinander in Kontakt zu treten, sodass einige schon Freunde wurden, bevor sie sich schließlich persönlich trafen.

Jeder Teilnehmende verpflichtete sich bei der Anmeldung zu einem zehnjährigen gemeinsamen Weg mit der mit Lausannebewegung. Was diese Verpflichtung beinhaltete, wurde nicht konkret genannt.

Die Vision für die Generation junger Leitender (Younger Leaders Generation)

Im April 2016 wurde unter der Leitung des weltweiten Generalsekretärs der Lausanner Bewegung, Dr. Michael Oh, der selbst als junger Leiter am YLG 2006 teilgenommen hatte, ein Team von fünf Personen eingeladen, um eine Strategie für die Zeit nach 2016 zu entwickeln. Im gemeinsamen Beten und Planen entwickelte das Team Ideen, wie Auswirkungen des bevorstehenden YLG-Treffens von begabten und einflussreichen jungen Leitenden maximiert werden könnten.

Vier Monate später startete das Team zum Abschluss von YLG 2016 eine Initiative, genannt YLGen (Younger Leaders Generation). In seinem Abschlussvortrag lud der gerade gewählte Leiter von YLGen, Nana Yaw Offei Awuku aus Ghana, die YLG-Teilnehmer ein, an dieser Initiative teilzunehmen. 778 von 865 (89,9%) jungen Leitenden, die am YLG teilgenommen hatten, nahmen die Einladung zur YLGen-Gemeinschaft an. YLGen möchte über einen Zeitraum von zehn Jahren generationenübergreifende Beziehungen aufbauen durch Mentoren, die junge Leitende begleiten und sie bewusst mit Lausanner Netzwerken, Regionen und missionalen Ressourcen sowie untereinander in Peergroups verbinden.

YLGen gründet auf sechs Kernwerten für Leitende, die Billy Graham den „Geist von Lausanne“ nannte: dienen in Demut, Freundschaft, Lernen, Gebet, Partnerschaft und Hoffnung (Lausanne Movement o.J.c).³ Durch bewusste Jüngerschaft möchte YLGen helfen, Leitende zu formen, die Christus dienen und die Werte von Lausanne verkörpern.

Der Hintergrund der jungen Leitenden, die an YLGen teilnehmen

Die Lausanner Bewegung definiert junge Leitende als Personen, die in der Mehrheit zwischen 25 und 35 Jahren alt sind. Es werden Ausnahmen gemacht, um der Tatsache

³ <https://www.lausanne.org/billy-graham-and-john-stott>.

Rechnung zu tragen, dass in manchen Ländern Personen im Alter von vierzig Jahren als jung gelten.

Um ein besseres Verständnis nicht nur für den Hintergrund der jungen Leitenden, sondern auch für ihre Entwicklung innerhalb der Lausanner Bewegung zu bekommen, wurden insgesamt fünf unterschiedliche Untersuchungen durchgeführt. Weitere sind geplant:

- 1. Pre-YLG 2016 Studie (Brierley 2016a)
- 2. Post-YLG 2016 Studie (Brierley 2016b)
- 3. Eine Studie ein Jahr nach YLG 2016 (Rodemann 2017)
- 4. Eine Studie zwei Jahre nach YLG 2016 (Rodemann 2019)
- 5. Studie zum Engagement junger Leiter, zweieinhalb Jahre nach YLG 2016 (Lausanne Movement o.J.d).

Wer sind die jungen Leitenden

Die 865 jungen Leiter, die am YLG 2016 teilnahmen, kamen aus 140 Ländern. Aufgrund des zu hohen Risikos konnte die chinesische Delegation (16 Personen) nicht teilnehmen. Die meisten benutzten Englisch als bevorzugte Sprache (607), doch es gab auch andere Sprachgruppen wie Französisch (48), Koreanisch (12), Portugiesisch (43), Russisch (10) und Spanisch (42). Das Material wurde in mindestens fünf verschiedenen Sprachen hergestellt, doch die Kommunikation für YLGen geschieht hauptsächlich in Englisch.

Die Teilnehmenden kamen aus allen Teilen der Erde, wobei manche Regionen die größten Kontingente stellten: 112 Teilnehmer kamen aus dem englischsprachigen Afrika, 108 aus Europa, 98 aus Nordamerika und 91 aus Lateinamerika.

In der Studie, die zwei Jahre nach dem YLG 2016 durchgeführt wurde, wurden junge Leitende zu ihrem Einflussbereich gefragt. Das Hauptgebiet lag im Bereich der Mission (34%), gefolgt von Kirche (28%). Weitere Antwortmöglichkeiten waren „Bildungsbereich“ (9%), „Öffentlichkeit“ (8%), „Medien“ (5%) sowie „Anderes“ (16%).

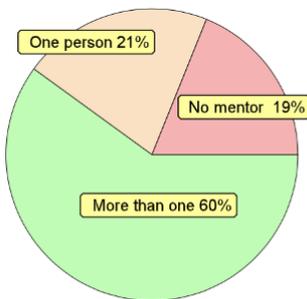
Befragt nach ihrem gegenwärtigen Einfluss anhand einer Skala mit unterschiedlichen Ebenen, antwortete die Mehrheit, dass sie auf der nationalen Ebene aktiv seien (30%), gefolgt von der lokalen (27%), globalen (24%) und regionalen Ebene (19%).

Die jungen Leitenden wurden auch nach ihrer Leitungserfahrung und Ausbildung befragt:

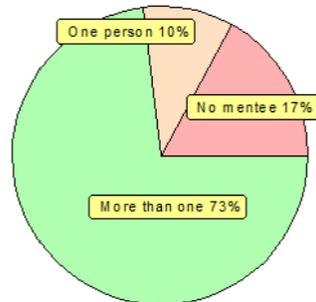
- Akademischer Hintergrund: Die große Mehrheit (96%) der Teilnehmenden hat einen College- oder Universitätsabschluss.
- Leitungserfahrung: Das Durchschnittsalter bei der Berufung in eine Leitungsaufgabe lag bei den Teilnehmern bei 21 Jahren. Im Durchschnitt hatten sie acht Jahre Leitungserfahrung.

- **Ausbildung:** Die meisten (50%) waren informell als Leitende ausgebildet, während 30% eine formale Ausbildung in Leiterschaft an einem theologischen Seminar oder einer Bibelschule erhalten hatten.
- **Leiterschafts-Mentoring:** Lausanne wollte auch wissen, ob die jungen Leitenden einen Mentor oder andere Personen hatten, die sie begleitete, sowie ob sie selbst Mentoren für eine andere Person waren.
- **Wie Abbildung 1 zeigt,** hatten 60% der YLG 2016 Teilnehmenden mindestens einen Mentor, und mehr als 73% waren Mentoren für mehr als eine Person. Mentoring wurde hier nicht näher definiert, doch im Zusammenhang der Lausanner Bewegung bedeutet es meist, dass man mit jemandem gemeinsam unterwegs ist und Lebenserfahrungen teilt, und bezieht sich weniger auf strukturierte Sitzungen.
- **Unterbrechung in Leitungsaufgaben:** Die jungen Leitenden wurden befragt, ob sie jemals einen Abbruch in ihrer Leitungsaufgabe hatten. 65% antworteten mit Nein, 35% mit Ja, wovon 27% nur eine Unterbrechung erlebt hatten. Befragt nach den Gründen für eine solche Unterbrechung, nannten 26% Ausbildung, 19 % persönliche Gründe und 14% Burnout.

Abbildung 1: Ich habe einen Mentor (links), Ich bin Mentor für Andere (rechts)



Having a mentor for the journey



Mentoring someone else?

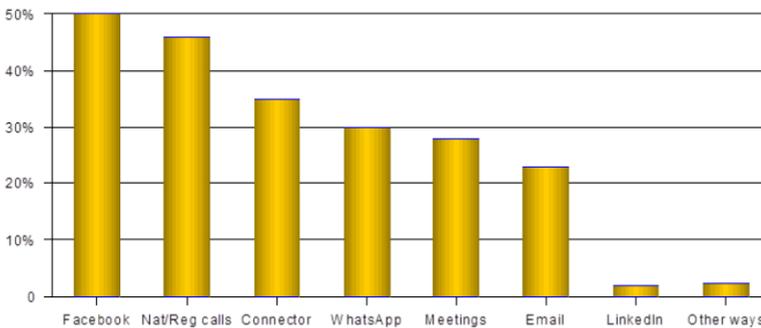
Das Kennenlernen der Lausanner Bewegung

Das YLG 2016 wollte Beziehungen und Zusammenarbeit für das Evangelium fördern. Man erwartet darüber hinaus, dass die jungen Leitenden untereinander Kontakte aufbauen und auch besser verstehen, was die Lausanner Bewegung macht und wie sie Teil davon werden. Von jedem Teilnehmenden wurde erwartet, sich im Voraus Zeit zu nehmen, um die monatlichen Emails zu lesen und die gestellten Aufgaben zu

erledigen.

Um Fortschritte ermessen zu können, wurde jeweils direkt vor und nach den Konferenzen eine Umfrage durchgeführt. In der Umfrage vor dem Ereignis (Brierley 2016a) wurden die jungen Leitenden befragt, wie und ob sie bereits zu anderen Teilnehmenden Kontakt aufgenommen hatten, siehe Abbildung 2.

Abbildung 2 Wie wurden im Voraus Freundschaften geschlossen



- Kontaktaufnahme: Neben sozialen Medien spielten auch nationale und regionale Online-Treffen eine Rolle. Sieben von acht Teilnehmenden hatten schon vor dem Treffen Freundschaften und Verbindungen aufgebaut. Als man sich schließlich in Person traf, war daher die Atmosphäre von Anfang davon geprägt, dass sich hier Freunde und Gleichgesinnte trafen.
- Neue Beziehungen: ein Resultat des YLG 2016 waren viele neue Beziehungen. Im Durchschnitt hatte jeder Teilnehmende während des Treffens 13 neue Beziehungen aufgebaut. Zwei Drittel der Teilnehmenden waren sogar in eine neue Zusammenarbeit mit anderen getreten. Als sie zwei Jahre später wieder befragt wurden, gaben 42% an, immer noch in Kontakt mit einem bis fünf anderen Teilnehmenden zu sein; 26% standen sogar noch mit sechs bis zehn Personen in Kontakt, 16% mit der beachtlichen Zahl von 20 Teilnehmenden.
- Kenntnis über die Lausanner Bewegung und Verbindung zu ihr: Als die Teilnehmenden vor dem Treffen befragt wurden, zu wem sie gerne engere Beziehungen aufbauen würden, nannten die jungen Leitenden die Verantwortlichen der thematischen Netzwerke und die regionalen Leiter innerhalb der Lausanner Bewegung. Diese zwei Gruppen sind von strategischer Bedeutung für die Entwicklung der gesamten Bewegung, da die Leitenden der thematischen Netzwerke sich auf 35 strategische Missionsthemen fokussieren (Lausanne Movement o.J. a).⁴ Hier zeigt sich jedoch eine Herausforderung, denn viele der jungen Leitenden gaben an, dass sich ihre Hoffnung auf engere Beziehungen bisher noch nicht erfüllt hatte.

⁴ Für eine Übersicht über alle thematischen Netzwerke („issue networks“) siehe <https://www.lausanne.org/all-issue-networks>.

- Durch die Vorbereitung für YLG bekamen die jungen Leitenden ein besseres Verständnis dafür, was die Lausanner Bewegung bietet. Dieser Trend in Richtung eines besseren Verständnisses setzte sich in den weiteren drei Jahren fort (Abb. 3).

Lausanner YLGen-Strategie

Das YLGen (Younger Leaders Generation)-Team bietet Unterstützung in drei Hauptgebieten. Die Gebiete sind gleichgeblieben, doch sie haben sich weiterentwickelt und wurden im Laufe der ersten drei Jahre klarer definiert (Lausanne o.J.g.).

- **Mentoring:** Befragt nach Mentoring, antworteten 324 der 579 jungen Leitenden, die das Formular bei der Lancierung YLGen ausgefüllt hatten, dass sie keinen Mentor hätten und gerne einen Mentor von dem neu herausgegebenen YLGen-Mentoren-Verzeichnis wählen würden.
Die Vermittlung von Mentoren war ein wesentlicher Teil des YLG 2016-Programms. Bei der Auswahl wurde großer Wert daraufgelegt, dass die Mentoren auch in der Folgezeit dafür zur Verfügung standen, junge Leitende während des gesamten YLGen-Prozesses zu begleiten. Über 50% der Mentoren erklärten sich einverstanden, Langzeitmentoren zu werden. Zusätzlich stellten verschiedene Kontaktpersonen der Lausanner Bewegung weitere Namen zur Verfügung, sodass es jetzt ein Verzeichnis mit über 250 Mentoren gibt, die kostenlos für Mentoring zur Verfügung stehen.
- **Missionale Ressourcen:** Das YLGen Team für missionale Ressourcen stellt in Zusammenarbeit mit anderen Institutionen laufend formales und informelles Training für junge Leitende zur Verfügung, das sich auf dem neuesten Stand befindet. Eine dieser Initiativen heißt „YLGen Educate“ und bietet zusammen mit theologischen Partner-Institutionen Stipendien für akademische Abschlüsse an, insbesondere für Leitende aus der Mehrheitswelt. Die Initiative hat zum Ziel, eine Partnerinstitution in jeder der 12 Lausanner Regionen zu haben⁵ und jährlich 30 bis 40 volle Stipendien für M.A.- bis PhD-Programme zur Verfügung zu stellen.
- **Zurzeit besteht eine Zusammenarbeit mit 12 Hochschulen und Universitäten, und seit 2018 haben zwanzig junge Leitende sich in unterschiedliche formale Studiengänge eingeschrieben. Der Wert dieser Stipendien liegt bei weit über 1 Million US-Dollar.**
- Ein anderer Bereich der missionalen Ressourcen ist „YLGen Equip“, das informelles Training in Bereichen anbietet, wo junge Leitende besonders hohen Bedarf haben. Mehrere solche Bedarfe wurden in der Befragung durch das YLGen-Team identifiziert, und es wurden entsprechende monatliche Webinare von hochqualifizierten Rednern angeboten. Diese Webinare sind kostenfrei, und die Redner versorgen die Teilnehmenden oft großzügig mit kostenlosen Büchern zu den Themen. Über 200 junge Leitende haben davon in der Zwei-Jahres-Periode 2018-2019 profitiert.

⁵ Siehe <https://www.lausanne.org/all-regions>.

- **Gruppen und Treffen:** Zunächst war geplant gewesen, dass einige der Interessengruppen, die während des YLG 2016 entstanden waren, weiter bestehen würden. Faktisch wurden die meisten jedoch nicht fortgesetzt. Der Fokus verschob sich daher darauf, jungen Leitenden zu helfen, nationale oder regionale Treffen für junge Leitende zu starten, um die Wirkung von YLG 2016 zu multiplizieren. Diese YLGen-Treffen bieten jungen Leitenden einen Raum, um einander zu begegnen, auszutauschen und relevante Themen in Bezug auf Mission zu diskutieren, ganz so wie es der Vision der Lausanner Bewegung entspricht. Zu diesem Zweck wurde im Januar 2019 ein Handbuch für solche Treffen erstellt. Zugleich besteht nach wie vor ein großes Interesse an Diskussionsgruppen zu verschiedenen Themenpunkten: Von 579 jungen Leitenden gaben 270 ihre Bereitschaft an, so eine Diskussionsgruppe zu organisieren. Bisher jedoch gelang es nicht, das Interesse an solchen Gruppen mit dem Bedarf für solche Gruppen in Einklang zu bringen. Darüber hinaus ist die Plattform für ein solches Unterfangen nicht fertiggestellt. Auch dies trug dazu bei, dass dieser ganze Prozess sich verzögerte. Die Lausanner Bewegung hat darum eine sichere Plattform entwickelt (Connector 2.0), die die benötigte sichere Umgebung für den Austausch in solchen Interessensgruppen ermöglicht.
- **Kontakt zu Lausanner Themen-Netzwerken:** Zusätzlich zu den drei Hauptbereichen, hat das YLGen-Team großes Interesse daran, junge Leitende mit den 35 thematischen Netzwerken zu verbinden, die innerhalb der Lausanner Bewegung existieren. Wie schon erwähnt, brachten auch die jungen Leitenden ihr Interesse daran zum Ausdruck. Diese Themenschwerpunkte wurden als Antwort auf den „Aufruf zum Handeln“ in der Kapstadt-Erklärung ins Leben gerufen (Lausanne Movement o.J.e.). Sie beschäftigen sich mit Schlüsselthemen der weltweiten Mission, die noch nicht Gegenstand anderer globaler Netzwerke sind. Man hat sich sehr bemüht, diese Verbindungen herzustellen, und es gab schon einige Fortschritte. In der zweiten Phase von YLGen (ab 2019) hofft YLGen, in jedem Leitungsteam dieser Netzwerke einen jungen Leitenden zu platzieren. Aus der Umfrage ist zu entnehmen, dass die jungen Leitenden vor allem an den Themen „Leadership Development“ (274), „Business as Mission“ (133), „Church Planting“ (120) und „Scripture Engagement“ (109) interessiert sind.
- **Kontakt zur regionalen Arbeit der Lausanner Bewegung:** Die zwölf Regionen der Lausanner Bewegung sind hauptsächlich nach Sprachen unterschieden. Ein Förderziel von YLGen ist, junge Leitende nicht nur mit den zwölf Regionalleitern zu verbinden, sondern ihnen auch zu helfen, gute Beziehungen innerhalb ihres eigenen Landes oder Kontinents zu entwickeln. Das Ziel dabei ist, das fortlaufende Wachstum von gesunden generationenübergreifenden Gemeinschaften von Leitenden zu fördern und eine Zusammenarbeit für Gottes Reich zu schaffen, welche katalytisch wirkt. In Phase 2 (2020–2023) sollen die Lausanner Generationsinitiative „Issachar Initiative“ und das „Graham-Stott-Mensah Institut“ (GSMI) eingerichtet werden, um bei einer effektiveren Integration von jungen Leitenden in die Lausanner Themen-Netzwerke und Regionen zu helfen.

Eine Einschätzung der ersten Fortschritte und

Auswirkungen von YLG 2016 / YLGen

Um zu verstehen, wie die Lausanner Bewegung ihre Ziele erreicht und um ein besseres Verständnis für den Bedarf und die Trends unter den jungen globalen Leitenden zu bekommen, wurde ein Team innerhalb von YLGN damit beauftragt, die Auswirkungen zu messen. Dazu dienten die Teilnehmer-Befragungen unmittelbar vor und nach den Veranstaltungen.

- Rückmelde-Quoten: Die 865 Leiter, die das YLG 2016 besuchten, wurden vor der Veranstaltung befragt. Über 93% (801) füllten die Online-Befragung aus, wovon 700 Antworten innerhalb der ersten 24 Stunden eingingen. Dieses Ergebnis ist nicht nur herausragend in der Geschichte der Lausanner Bewegung, sondern auch im Vergleich zu anderen Umfragen, die auf verschiedenen christlichen Konferenzen vorgenommen wurden. Die Rückmeldequote für die Umfrage unmittelbar nach der Veranstaltung lag bei 83%. Bei den nachfolgenden Umfragen lagen die Rückmelde-Quoten weitaus niedriger, nämlich bei 63% im ersten Jahr und 21% im zweiten Jahr nach der Veranstaltung. Ein schlechtes Timing kann sich negativ auf die Rückmeldequote ausgewirkt haben. Dennoch zeigt der Vergleich mit durchschnittlichen Werten für Rückmeldungsquoten von 10% bis 15% bei externen Umfragen und 30 bis 40% bei internen Umfragen (Fryrear 2015), dass die YLGen-Umfragen valide Ergebnisse bieten. Offensichtlich ist viel Arbeit in die jungen Leitenden geflossen in der Zeit bis zum YLG 2016 und in die anschließenden Kontakte und Gruppen, die sie nach dem Treffen entwickelt haben.
- Die Auswirkungen der Bemühungen: In zwei aufeinander folgenden Jahren nach YLG 2016 wurden die jungen Leitenden dazu befragt, wieviel sie von den YLGen-Initiativen im vergangenen Jahr profitiert hatten.
- Die Bereiche, bei denen die Teilnehmenden „viel“ oder „sehr viel“ profitierten waren Beziehungen, die durch YLG 2016 entstanden sind (ca. 50%), Kontakte zu Menschen mit ähnlicher Vision oder Arbeitserfahrung (ca. 40%), Vermittlung eines Mentors durch YLGen Mentoring (ca. 30%) und die Teilnahme an Webinaren und der Zugang zu anderen informellen Ressourcen (ca. 30%).

Zukünftige Entwicklung und Mentoring der jungen Leiter

Die Ergebnisse der Umfragen und die YLGen-Strategie legen Themen für die Entwicklung junger Leitender als Jünger, Nachfolger und Leiter nahe. Ebenso ergeben sich Anregungen dazu, wie ältere Leitende jüngere Leitende in Mentoring-Beziehungen ermutigen, unterstützen und herausfordern können.

Was wir aus den Erfahrungen der ersten drei Jahren lernen können

Das YLGen-Team hat die erste Drei-Jahres-Phase (2016-2019) abgeschlossen und ist in die zweite Phase eingetreten (2020-2023). Evaluierungen wurden auf unterschiedlichen Ebenen durchgeführt, um den Übergang in die zweite Phase gut reflektiert zu

vollziehen und den jungen Leitenden noch fruchtbarer dienen zu können. Der Phasenübergang wurde durch eine Online-Jubiläumsveranstaltung markiert, die von vielen gelobt wurde und von fast 150 Personen besucht wurde, die aus 90 Orten in 45 verschiedenen Ländern kamen.

- Zentrale Herausforderungen im Leben eines Leitenden: In der Umfrage, die zwei Jahre nach der Veranstaltung durchgeführt wurde, wurden junge Leitende gebeten, einige zentrale Herausforderungen zu benennen, die sie in ihrem Leben und Dienst als Leitende erlebten, und zu sagen, wie sich die Herausforderung im Laufe des letzten Jahres geändert haben könnten. Einer der genannten Herausforderungen war „ich habe zu viel zu tun“. Unter den erlebten Verbesserungen im Leben als Leitende wurden genannt „besser mit Einsamkeit umgehen zu können“ und „Beziehungen zur älteren Generation“. Für 20% hatte sich die Situation jedoch im Vergleich zum Jahr davor verschlechtert. Dabei wurde auf „einen Mangel an Seelsorge“ verwiesen.
- Zugang zu theologischer Ausbildung: Obwohl YLGen Educate neue Möglichkeiten zur Verfügung gestellt hat, gaben 64% der Rückmeldungen an, dass sie immer noch keinen Zugang zu einer guten biblischen und theologischen Ausbildung für ihren gegenwärtigen Bedarf als Leitende hätten.
- Bedarf nach Schulungen außerhalb formaler Ausbildungsprogramme: Der größte Bedarf wurde hinsichtlich der Themen strategisches Planen, Jüngerschaftstraining sowie Fundraising und Entwicklung von Organisationen genannt (Abb. 3).

Ausblick

Folgendes kann beim Übergang von Phase 1 zu Phase 2 für die fortlaufende Entwicklung junger Leitender gelernt werden:

Beginne früh mit einem Kernteam für die Planung

Im Rückblick wäre manches glatter verlaufen, wenn der Kern des YLGen-Teams schon früher eine klarere Strategie gehabt hätte, nämlich lange vor YLG 2016. Das Kernteam für YLGen wurde erst vier Monate vor der Veranstaltung aufgestellt und war somit mit einem großen Druck bei planerischen Details vor der eigentlichen Veranstaltung konfrontiert. Als Minimum wäre für eine solche globale Initiative die Zeit von zwölf Monaten zu empfehlen, um für eine effektivere Integration und Interaktion des Kernteams mit dem Team, das für die eigentliche Veranstaltung verantwortlich ist, zu sorgen. Die 10-Jahres-Strategie hätte verbessert werden können, wenn Pläne für nationale oder regionale YLGs Teil einer strukturierten Follow-Up-Strategie gewesen wären. Diese Notwendigkeit von mehr Planung hat jedoch seit 2018 zunehmend Berücksichtigung gefunden, u. a. in dem „YLGen-Gatherings Manual“, das verfasst wurde, um solche Treffen anzuleiten. Zu Beginn zielt die Strategie auf zehn nationale oder regionale YLGs jährlich, global verteilt.

Brücken zwischen den Generationen in der globalen Kirche

Der weltweit bevorstehende Übergang in der Leitung der Kirchen wird eine große Herausforderung darstellen, da es signifikante Unterschiede zwischen den Generationen der „Boomers“ und der „Millenials“ gibt – wobei letztere die Leitung übernehmen müssen, wenn erstere in den Ruhestand gehen. Oft wird eine Spannung zwischen jüngeren und älteren Leitern empfunden. Dies muss nicht sein, denn es gibt viele ermutigende Möglichkeiten zum Überbrücken der Generationsunterschiede in der globalen Mission. Lausanne hofft, Influencer und Ideen über Generationen hinweg zu verbinden, beiden Seiten zu helfen, einander besser zu verstehen und auf eine Zusammenarbeit für Gottes Reich hinzuwirken. Junge Leitende sind bereit, neue Initiativen zu starten und baten das YLGen-Team um ältere Leitende, die sie dabei begleiten können. Junge Leitende bitten um Mentoring. Sie möchten thematische Interessensgruppen etablieren, Treffen auf Landes- oder Regions-Ebene organisieren und viele andere Initiativen übernehmen. Junge Leitende sollten nicht als Bedrohung für ältere Leitende gesehen werden, sondern als eine wunderbare neue Generation, die die Gaben der Leiterschaft für die globale Mission in der Zukunft darstellen. Diese jungen Leitenden brauchen und wünschen die Weisheit, Großzügigkeit, Freundschaft und Erfahrung der älteren Generation.

3-G-Leitungsteams sind nötig für globale Mission

Das YLGen-Team versucht auf allen Ebenen, bewusster 3-G-Leitungs-Strukturen umzusetzen, und eine gute Balance hinsichtlich der 3 GS herzustellen: Generation, Geschlecht und Geographie bzw. globale Kulturen. Dieser Zugang stellt einen bedeutsamen Paradigmenwechsel im Vergleich zu vorherrschenden Vorstellungen von Leitungs-Übergängen dar. Die Idee ist, nicht einfach zu warten, dass die Fackel weitergereicht wird, sondern gemeinsam in einer generationsübergreifenden Perspektive zu leiten. Jede Generation, jedes Geschlecht und jede globale Kultur trägt mit einzigartigen Berufungen, Gaben und Stärken zu dem generationsübergreifenden Team bei. Lausanne als Bewegung integriert diesen 3G-Zugang auf allen Ebenen der Leitung, vom Vorstand bis zu den regionalen Leitungsteams.

Herausforderungen für die jungen Leitenden in der YLGen-Initiative

- Diskrepanz zwischen Wunsch und Wirklichkeit: Wie die Umfragen zeigen, sind junge Leitende daran interessiert, Kontakte zur Lausanner Bewegung aufzubauen. Doch die Realität zeigt eine Diskrepanz, wenn man bedenkt, wie viele tatsächlich von dem Angebot der 250 zugänglichen Mentoren Gebrauch machen oder sich in den 35 globalen Themengruppen engagieren oder in den zwölf Regionen. Mangelnde Kommunikation und Unterschiede zwischen Kulturen und Generationen können dabei eine Rolle spielen. Diese Diskrepanz zwischen Wunsch und Wirklichkeit wirft ein wichtiges Licht auf die Urteilsbildungen und Planungen für Phase 2 (2020-2023).

- Die Arbeitsbelastung der jungen Leitenden: Zusätzlich zu den vier jährlichen Umfragen, legte eine Umfrage den Fokus speziell auf die Verfügbarkeit und das Engagement junger Leitender. Diese Umfrage wurde sechs Monate nach der vierten Umfrage durchgeführt, bzw. zweieinhalb Jahre nach YLG 2016. Von allen YLG-Teilnehmern gaben 343 an, aktiv in einer oder mehrerer der YLGen-Initiativen engagiert zu sein, während 263 „passiv engagiert“ waren, das heißt, dass sie regelmäßig Informationen bekamen, sich aber nicht aktiv am Austausch beteiligten. Der Rest reagierte nicht. Als versucht wurde, diese Gruppe und die „passiv Engagierten“ mit Video-Anrufen und einer Online-Umfrage zu erreichen, antworteten 13%. Interessanterweise zeigen die Ergebnisse aus diesen Rückmeldungen, dass der Kontakt zu YLGen oft aufgrund eines Mangels an Informationen abgebrochen war. Andere engagierten sich stärker in regionalen Aktivitäten, die nicht auf der Liste der globalen Veranstaltungen in der Umfrage gestanden hatten. Der wichtigste Grund, sich nicht weiter in YLGen zu engagieren, war jedoch, dass die jungen Leitenden so beschäftigt waren. Dieses Umfrageergebnis war eine sehr hilfreiche Erkenntnis für die Bewertung der Strategie des YLGen-Teams.
- Global versus lokal: Das YLGen-Team stellte fest, dass Nähe einen großen Unterschied ausmacht, auch wenn es aufregend klingt, Teil von etwas Globalem zu sein. Mentoren werden auf einer globalen Ebene angeboten, doch es zeigte sich, dass es am fruchtbarsten ist, wenn die Mentoren die Möglichkeit haben, sich von Angesicht zu Angesicht mit den jungen Leitenden zu treffen. Darum wird erneut Gewicht auf nationale Treffen gelegt, um im lokalen und nationalen Kontext Beziehungen durch Peer-Kontakte und ermutigende Mentoring-Beziehungen, die den ganzen Menschen im Blick haben, zu vertiefen. Das YLGen-Team hat zum Ziel, „glokale“ (globale und lokale) Missionsmöglichkeiten so fruchtbar wie möglich für die „vernetzte Generation“ zu machen.

Schlussfolgerungen

Die Autoren betrachten es als Privileg, Teil von Gottes Werk zu sein und eine neue Generation von Leitenden in seiner globalen Kirche für seine globale Mission bis zu den Enden der Erde und zum Ende der Zeit zu erwecken. Durch YLGen arbeitet die Lausanner Bewegung leidenschaftlich und zielgerichtet dafür, sich in gesunden, hilfreichen Gemeinschaften strategisch in eine neue Generation junger Leitender zu investieren. Das nächste YLG-Treffen wird für 2026 geplant, mit wohl überlegten Anpassungen an die veränderten Bedürfnisse junger Leitender. Forschung über die Auswirkungen und ansprechende Webinare haben zu einem aufschlussreichen, erfahrungsbasiertem Lern-Modell geführt und sind ein großer Gewinn der YLGen-Initiative.

Die einzigartige Berufung jeder einzelnen Generation mit ihren besonderen Gaben und Stärken sowie Visionen, Leitungsfähigkeiten und Lebenserfahrungen wird von der Lausanner YLGen für Gottes globale Mission und zu seiner Ehre genutzt. YLGen blickt hoffnungsvoll voran auf die Fülle der Zeit, wenn Gott, unser Immanuel, unter

uns wohnen wird und die Reiche dieser Welt das Reich unseres Herrn und seines Christus werden – des Herrn, den wir lieben weil er uns zuerst liebte (1Joh 4,9).

Bibliographie

Brierley, Peter (2016a), *Report on the Post-YLG Survey*. Unpublished paper.

Brierley, Peter (2016b), *Report on the Pre-YLG Survey*. Unpublished paper.

Fryrear, Andrea. 2015, „What´s a good survey response rate?“ <https://www.surveygizmo.com/resources/blog/survey-response-rates/> Accessed [09.02.2020].

Hofmann, Deborah (2019), *Survey Analysis – two years after YLG 2016*. Unpublished paper.

Lausanne Movement, „The Lausanne Movement´s unique calling,“ <https://www.lausanne.org/about-the-movement> Accessed [09.02.2020].

Lausanne Movement. „Younger Leaders Generation,“ <https://www.lausanne.org/ylgen> Accessed [09.02.2020].

Lausanne Movement, Report: YLGen Short Survey Analysis January 2019. Unpublished paper.

Lausanne Movement, „Billy Graham and John Stott,“ <https://www.lausanne.org/billy-graham-and-john-stott> Accessed [22.03.2020].

Rodemann, Evi (ed.) (2017), *One year after YLG 2016 Survey Analysis*. Unpublished Paper.

The Cape Town Commitment, website, <https://www.lausanne.org/content/covenant/lausanne-covenant#cov> Accessed [22.03.2020].

Wright, Chris (2010), „Calling the Church Back to Humility, Integrity and Simplicity,“ <https://lausanne.org/content/calling-the-church-back-to-humility-integrity-and-simplicity-2> [22.03.2020].

Mission als „Überqueren von Grenzen“?

Eine missionstheologische Neureflexion zum Missionskonzept von David Bosch

Tianji Ma

.....
Trotz zahlreicher Würdigungen sieht sich David Boschs multidimensional-umfassendes Missionskonzept bis in die Gegenwart mit der andauernden Kernkritik konfrontiert, zu umfassend zu sein und kein Kriterium zu enthalten, anhand dessen der Begriff Mission eingegrenzt werden könne. Als Gegenthese stellt K. J. Livingston heraus, dass der Aspekt des „Überquerens von Grenzen“ für Boschs Missionsbegriff ein solches Kriterium darstelle. Dieser Aufsatz nimmt diese Diskussion auf und arbeitet die Bedeutung des Aspektes des „Überquerens von Grenzen“ in Boschs Hauptwerk „Mission im Wandel“ und im Gesamtrahmen seines Missionskonzeptes heraus. Er kommt zu dem Schluss, dass das Motiv „Grenzen Überqueren“ zwar einen nicht unwesentlichen Baustein in Boschs Missionsbegriff darstellt, jedoch niemals plakativ, kontextlos und isoliert verwendet wird, sondern mit weiteren Aspekten wie Liebeszuwendung und Dienstbereitschaft einhergeht.
.....

Tianji Ma (geb. 1987) ist promovierter Chemiker und Absolvent der FTH Gießen (M.Th. 2021). Seit 2019 ist er Missionar bei dem Missionswerk OMF International. Mit seiner Familie lebt er in Buseck (Landkreis Gießen). E-Mail: Tianji.Ma@omfmail.com.

1. Motivation und Einleitendes

Ohne Zweifel ist der missionstheologische Entwurf des südafrikanischen Missionswissenschaftlers David J. Bosch¹ ein Meilenstein auf dem Weg in das 21. Jahrhundert und hat bis heute nichts an Aktualität eingebüßt. Bereits kurz nach der Veröffentlichung etablierte sich Boschs Hauptwerk „Mission im Wandel“ (engl. „Transforming Mission“)² als ein Grundlagenwerk der Missionstheologie. Für viele Missionswissenschaftler ist es ein Monumentalwerk für das Studium und die Erforschung eines zeitgemäßen Missionsbegriffs.

Neben zahlreichen würdigenden Reaktionen³ sind kritische Stimmen und Anmerkungen ebenfalls ernst zu nehmen. Ein zentraler Kritikpunkt bezieht sich dabei auf die

¹ Vgl. hierzu Kasdorf, Bosch, 49-53; Saayman, Bosch, 1702; Saayman, polarisation, 99f.

² Bosch, Mission.

³ Eine Auflistung würdigender Reaktionen findet sich in Reppenhagen, Wandel, 615f. So nannte Robert Schreiter das Werk „einen Meilenstein des missionswissenschaftlichen Denkens im späten 20. Jahrhundert.“ (Schreiter, Mission, 180; zit. Bei Reppenhagen, Wandel, 615). Bemerkenswert ist es vor allem, dass „Mission im Wandel“ in zahlreiche Sprachen übersetzt und in vielen Ländern weltweit veröffentlicht wurde (Reppenhagen, Wandel, 615f.).

Grenze des umfassenden Missionsbegriffs Boschs.⁴ Der Hauptvorwurf (z. B. J. J. Kritzinger, H. Yung, P. Verster) besteht darin, dass Boschs dynamischer multi-dimensionaler Ansatz einer „All-inclusive-mission“⁵ den Missionsbegriff „überstrapaziert“,⁶ d. h. zu weit „expliziert“⁷ und somit eventuell den primären Fokus der Mission, die Evangelisation, verschwimmen lässt.⁸ Im Licht dieser Kernkritik arbeitete K. J. Livingston, der sich insbesondere intensiv mit den früheren Werken des missionstheologischen Entwurfs Boschs beschäftigte, eine Gegenthese heraus.⁹ Nach Livingston weist Boschs umfassende Explikation der „Mission“ bei näherer Betrachtung durchaus ein markantes Charakteristikum auf, nämlich der Aspekt des „Überquerens von Grenzen“ (in Richtung der Welt).¹⁰

Inwiefern findet sich dieser Aspekt der „Grenzüberquerung“ in Boschs „Mission im Wandel“ wieder? Welche Bedeutung hat diese für den Gesamtrahmen des missionstheologischen Konzeptes Boschs? Inwiefern trägt dieser Aspekt dazu bei, eventuell den Vorwurf einer „All-inclusive-mission“ zu entkräften? Diese Fragen sollen im Folgenden kritisch beleuchtet werden. Die Ausführung beginnt mit einer Einordnung der Kritik gegen Boschs Entwurf und des Aspektes des „Überquerens von Grenzen“. Hierbei werden exemplarisch kritische Sekundärliteraturen von Kritzinger, Yung und Verster bzw. Livingston herangezogen. Im zweiten Teil wird anhand einer Textanalyse untersucht, inwiefern der Aspekt der Grenzüberquerung in „Mission im Wandel“, Boschs zentralem und letztem Werk, vorkommt und welche Rolle dieser für Boschs Argumentation spielt. Resultate aus den beiden vorangehenden Abschnitten münden im dritten und letzten Auswertungsteil in den Versuch, die Bedeutung des Aspektes „Grenzüberquerung“ in Boschs missionstheologischem Entwurf zu erschließen und vor diesem Hintergrund Boschs Missionskonzept im Blick auf seine Eigenart neu zu reflektieren.

⁴ Damit verbunden ist z. B. auch die Problemstellung einer Verhältnisbestimmung zwischen Mission und Evangelisation.

⁵ Der Begriff „All-inclusive-mission“ wird von Verster verwendet: s. Verster, *Mission*, 251ff.

⁶ Vgl. z. B. Kritzinger, *Mission*, 153f.; Yung, *Mission*, 322f.; Verster, *Mission*, 251.

⁷ Hier wird bewusst der Begriff der (lexikalischen bzw. analytischen) *Definition* (Verb: „definieren“) vermieden. Der Sprachgebrauch von Mission (und auch Evangelisation) wird in Bezug auf verschiedene *Explikationsversuche* (Verb: explizieren) sehr unterschiedlich verwendet und bedarf zunächst einer Klärung. Diese (miteinander konkurrierenden) *Explikationsvorschläge*, welche den Sprachgebrauch zu präzisieren versuchen, sind stets kritisch zu überprüfen.

⁸ Diese kritischen Anmerkungen werden im nächsten Abschnitt näher besprochen. Es wird keineswegs behauptet, dass Bosch die Dimension der Evangelisation nicht berücksichtigt. Die Kritik bezieht sich auf eine eventuell inadäquate Verhältnisbestimmung zwischen Mission und Evangelisation bzw. eine verfehlte Akzentsetzung auf der sozialen Dimension im Rahmen einer „All-inclusive-mission“. Allerdings – dies soll hervorgehoben werden – sind „Mission“ und „Evangelisation“ explikationsbedürftige Begriffe, die wiederum näher erläutert werden sollen.

⁹ Vgl. Livingston, *Missiology*, 210-237, insb. 222f.; vgl. auch Livingston, *Bosch*, 3-19. Dieses Gegenargument Boschs, auf das Livingstons These zurückgreift, ist zwar nicht direkt an die obengenannten Kritiker gerichtet, bezieht sich jedoch auf dieselbe Kernkritik, nämlich, dass Boschs Missionskonzept zu umfassend sei.

¹⁰ Der Begriff lautet im englischen Original „crossing of frontiers“. Da die nahe liegende deutsche Übersetzung „Grenzüberschreitung“ negative ethische Konnotationen hat, wird in diesem Artikel das Synonym „Überqueren von Grenzen“ oder „Grenzüberquerung“ als Übersetzung verwendet.

2. Einordnung: Kritiken gegen Boschs Entwurf und der Aspekt der „Grenzüberquerung“

2.1 Kritiken gegen Boschs missionstheologischen Entwurf

In einer kritischen Würdigung erörtert J. J. Kritzinger das Problem von Boschs Missionsbegriff in seinen früheren Werken.¹¹ Ausführlich schildert er den Werdegang, wie Bosch im Laufe der 1980er Jahren zu seinem umfassenden Missionsbegriff kam in einer Zeit, in der der Begriff inflationär verwendet wurde und unterschiedliche „Schulen“ verschiedene Explikationsvorschläge in Bezug auf das Verhältnis zwischen Mission und Evangelisation anboten.¹² Hinsichtlich Boschs Explikation des Missionsbegriffs nimmt Kritzinger auf eine Kurzformel Bezug, die Bosch zum ersten Mal in „Witness to the world“¹³ verwendete und in weiteren Werken immer wieder aufgriff: „Mission is the total task which God has set the Church for the salvation of the world.“¹⁴ In starker Anlehnung an Livingston skizziert Kritzinger den Missionsbegriff Boschs, der sich durch Multidimensionalität, Ganzheitlichkeit, Fokussierung auf Gottes Reich und Kontextsensibilität auszeichnet.¹⁵ Trotz der allgemeinen Würdigung und Zustimmung in einigen wesentlichen Aspekten¹⁶ stellt Kritzinger kritische Anfragen im Blick auf Boschs multidimensionale Definition von Mission: „Still, he [David Bosch – Anm. d. Verf.] is much more eloquent in his formulation of what mission *is* than what mission *is not*. [...] where are the boundaries of mission? What is *not* missionary?“¹⁷ Die Anfrage nach der Grenze bzw. einem Grenzkriterium ist unmittelbar verbunden mit der Frage der praktischen Umsetzbarkeit bzw. den strukturellen und personellen Konsequenzen von Boschs Explikation: „If we accept his theological reasoning as valid, what effect could it have on the mission practice of today and tomorrow?“¹⁸

Auch H. Yung analysiert und würdigt in seiner Buchbesprechung von „Transforming Mission“ Boschs Entwurf eines neuen Missionsbegriffs.¹⁹ Gemäß dem dreiteiligen Aufbau des Buches („New Testament models“; „Historical paradigms“; „Elements of an emerging ecumenical missionary paradigm“) wird der Argumentationsgang Boschs rekonstruiert. Yung erkennt an, dass Bosch ausgehend von einem ökumenischen und eklektischen Ansatz die Früchte der missionstheologischen Diskussionen und

¹¹ Kritzinger, Mission, 140-155.

¹² Vgl. Kritzinger, Mission, 143. Vgl. dazu auch Bosch, Witness, 11.

¹³ Bosch, Witness; (dt. Titel: Ganzheitliche Mission. Theologische Perspektiven (Bosch, Perspektiven)).

¹⁴ Vgl. Kritzinger, Mission, 147.

¹⁵ Vgl. Kritzinger, Mission, 147-149.

¹⁶ Kritzinger stimmt mit Bosch darin überein, dass Mission und Evangelisation verschiedene Bedeutungen haben (keine Synonyme) und die Explikation der Mission umfassender als die von Evangelisation ist. Auch geht Kritzinger von einem dynamischen Ineinandergreifen der unterschiedlichen Dimensionen der Mission aus (Kritzinger, Mission, 153).

¹⁷ Kritzinger, Mission, 153f.

¹⁸ Kritzinger, Mission, 154.

¹⁹ Vgl. Yung, Mission, 319-324.

Debatten in den letzten Jahrzehnten zusammengebracht habe.²⁰ Kritisch sieht Yung dagegen die Auflistung von 13 Elementen des neuen Paradigmas, bei der eine Priorisierung der Rangfolge nicht zu erkennen sei.²¹ Ihm zufolge habe Bosch in seinem Entwurf entscheidende Elemente wie „apologetics“, „power encounters“,²² „witness in the midst of suffering and persecution“, „people movements“ ausgelassen.²³ Dies mündet in Yungs kritische Anfrage: „And no doubt other readers may also wish to add to the list. But would this therefore not create the problem of an ever-expanding list?“²⁴ Deutlich fragt er nach einem Grenzkriterium der Mission: „[...] nowhere has he [Bosch – Anm. d. Verf.] stated his criteria for including some and excluding others from the list of elements in the emerging paradigm. For unless some criteria exist then there is nothing to stop everything from becoming mission!“²⁵

Der Vorwurf einer „All-inclusive-mission“

In einem Aufsatz von 1997 mit dem Titel „All-inclusive mission – A discussion of Transforming mission (1991) by D.J. Bosch“²⁶ schließt sich P. Verster an die Kritik der beiden Vorherigen an. Darin würdigt Verster Boschs 1991 erschienenes Hauptwerk, das zahlreiche fruchtbare Diskussionen auslöste, schildert den „All-inclusive-Charakter“ seines Missionsbegriffs und fasst die vorangehenden, inhaltliche wie methodischen Kritiken zusammen.²⁷ Seine zentrale Kritik, die im Abschnitt 5 des Aufsatzes ausgeführt wird, besteht in der Frage, ob Boschs umfassende Sichtweise der Mission den eigentlichen Fokus der Mission, nämlich den Dienst der Versöhnung, verschwimmen lässt. Dabei beruft sich Verster biblisch auf 2. Korinther 5,11-21 und betont, dass die Gemeinde die Grenzen ihrer eigentlichen Berufung nicht überschreiten sollte.²⁸ Zwar betone – so Verster – auch Bosch Evangelisation und Bekehrung, jedoch sei bei ihm eine Tendenz zur Sozialisierung der Mission erkennbar.²⁹ In Anlehnung an die reformatorische Theologie unterscheidet Verster zwischen der Gemeinde als Leib Christi und Reich Gottes: „Mission is the primary task of the church, but the deed of social regeneration must be brought about by the

²⁰ Vgl. Yung, Mission, 322.

²¹ Vgl. Yung, Mission, 322.

²² Gemeint sind „Machtbegegnungen“ zwischen der geistigen Kraft Gottes und anderen Geistwirklichkeiten wie Dämonen bzw. bösen Geistern. Yung vertritt die Auffassung, dass der gesamte Bereich der „power encounters“ im Westen durch die Pfingst- und Charismatischen Bewegungen wiederentdeckt worden sei, wogegen dieser jedoch schon seit längerer Zeit fester Bestandteil des Dienstes der schnell wachsenden Kirchen in verschiedenen Teilen Afrikas und Asiens sei (Yung, Mission, 322).

²³ Vgl. Yung, Mission, 322f.

²⁴ Yung, Mission, 323.

²⁵ Yung, Mission, 323.

²⁶ Verster, Mission, 251-266.

²⁷ Zu den verschiedenen Kritiken gegen Bosch s. Verster, Mission, 257-261.

²⁸ Vgl. Verster, Mission, 262-264.

²⁹ Vgl. Verster, Mission, 263f.

citizens of the kingdom in obedience to the Lord of the kingdom.“³⁰ Zwar kann die Mission als primäre Berufung der Gemeinde die Herrlichkeit des Reichs Gottes in ihrer Vielfalt verkünden, Hauptschwerpunkt der Mission bleibe jedoch der Dienst der Versöhnung.³¹

Zusammenfassend lässt sich so weit sagen, dass sich die zentrale Kritik von Kritzinger, Yung und Verster trotz ihrer Würdigung für Bosch gegen seinen umfassenden, multidimensionalen Missionsbegriff richtet. Zentral in diesem Zusammenhang ist die Anfrage bezüglich eines Grenzkriteriums, verbunden mit der Frage nach der praktischen Umsetzbarkeit und einer möglichen Priorisierung bzw. einem „Kern“ der Mission. In der gegenwärtigen missionstheologischen Debatte hält diese Kritik an einem umfassenden Missionsbegriff weiter an, auch wenn sie nicht mehr direkt an Boschs Missionskonzept, sondern an den maßgeblich von ihm geprägten Begriff der „Missio Dei“ gerichtet ist.³² Diese habe sich zu einem „Contrainerbegriff“³³ (Wolfgang Günther) entwickelt, welcher abhängig vom jeweiligen Autor verschieden gefüllt werde und keinerlei sinnvolle Abgrenzung ermögliche.³⁴

2.2 Der Aspekt der „Grenzüberquerung“

J. K. Livingston beschäftigte sich intensiv mit Boschs früheren Werken und hielt seine Erkenntnisse in dem Buch „A Missiology of the Road“³⁵ fest. Im Kapitel 6 des betreffenden Buchs setzt sich Livingston mit Boschs Sichtweise über Mission und Evangelisation und deren Verhältnis auseinander – ein Thema, dem Bosch laut Livingston „erhebliche Energien gewidmet hat“.³⁶ Im Folgenden lege ich den Schwerpunkt auf zwei zentrale Stellen, an denen der Aspekt der „Grenzüberquerung“ deutlich zum Ausdruck kommt.³⁷

Im Abschnitt „Bosch’s understanding of Mission and Evangelism“ fasst Livingston Boschs grundsätzliche Perspektive in einigen Beobachtungen zusammen.³⁸ Living-

³⁰ Verster, Mission, 264.

³¹ Vgl. Verster, Mission, 264.

³² Vgl. insb. Bosch, Mission, 457ff.

³³ Vgl. Günther, Gott, 58f.

³⁴ Rosin argumentiert, dass durch den Begriff „Missio Dei“ als „trojanisches Pferd“ verschiedene theologische Abweichungen in die Missionstheologie eindringen (Rosin, Missio Dei, 26). Hoedemaker kommentiert: „Die Missio Dei Formel [...] ist in alle Richtungen zu offen, um für eine Behandlung der anstehenden Probleme fruchtbar zu sein“ (Hoedemaker, People, 164); vgl. dazu auch Flett, Witness, 161f. Eine sehr ausführliche Auseinandersetzung mit der Entwicklung und der Problematik des Begriffs findet sich in: Wiher, Missio Dei, 90-103.

³⁵ Livingston, Missiology.

³⁶ Vgl. Livingston, Missiology, 210-249; Zitat auf S. 210 (Übersetzung Tianji Ma).

³⁷ Hinsichtlich der Idee der Grenzüberquerung wurde Bosch vom schwedischen Missionar Bengt Sundkler beeinflusst, der die Mission als „church-crossing-frontiers“ versteht (vgl. Livingston, Missiology, 72, Fn. 49; u. auch Bosch, David, Jesus and the Gentiles, in: The Church Crossing Frontiers. Essays on the Nature of Mission. In Honour of Bengt Sundkler, Hg. Peter Beyerhaus / Carl F. Hallencreutz, Uppsala 1969, 3-19).

³⁸ Vgl. Livingstone, Missiology, 214-217.

ston bekräftigt, dass gerade Bosch die zeitgenössische Tendenz einer zu umfassenden Explikation des Missionsbegriffs in Frage stellt.³⁹ Indem Livingston Bosch zitiert, führt er dessen Position vor Augen: „It [Mission – Anm. d. Verf.] becomes a collective noun for everything God does as well as for everything Christians believe they should be doing.“⁴⁰ Livingston zitiert Bosch weiter und arbeitet quasi eine Art „Grenzkriterium“ für die Mission bzw. Evangelisation in Boschs Konzept heraus: „Mission and evangelism have both to do with that aspect of the Church’s life where she crosses frontiers towards the world.“⁴¹ Mission sei für Bosch die Gesamtaufgabe, die Gott der Gemeinde für die Errettung der Welt gestellt hat und die darauf abzielt, mit dem Evangelium Gottes in mannigfaltiger Weise Grenzen und Barrieren zu verschiedenen Kontexten zu überqueren.⁴² Evangelisation sei in diesem Zusammenhang eine wesentliche Dimension von Mission, bei der es speziell darum geht, die Grenze zwischen Glauben und Unglauben zu überwinden.⁴³

Sieben Arten der zu überwindenden Grenzen

Über diese grundlegenden Gedanken hinweg wird der Aspekt der Grenzüberquerung an einer anderen Stelle des Buchs weiter entfaltet. Im Abschnitt „Three Metaphors to Portray the Christian Mission“⁴⁴ weist Livingston darauf hin, dass Bosch drei Metaphern bzw. Modelle verwendet, um sein Missionsverständnis zu veranschaulichen.⁴⁵ Das letzte Modell ist die sogenannte „metaphor of crossing frontiers“ (Metapher der Grenzüberquerung).⁴⁶ Hierdurch wird veranschaulicht, dass Mission insbesondere ein Dienst sei, der die Barrieren in die Welt hinein mit ihrer kontextuellen Mannigfaltigkeit hinein durchbreche.⁴⁷ In der wichtigen Fußnote 61 dokumentiert Livingston Boschs Reaktion auf Stephen Neill, der sich gegen eine zu umfassende Explikation des Missionsbegriffs aussprach:

³⁹ Diese Bemerkung Livingstons ist insofern interessant, als Boschs Kritiker (siehe vorherige Abschnitte) gerade vorwerfen, dass Bosch selbst eine zu umfassende Explikation konstruiert. Offensichtlich weist Livingston indirekt darauf hin, dass Bosch sich dieser Gefahr durchaus bewusst ist (vgl. dazu Bosch, Witness, 15f.).

⁴⁰ Vgl. Livingston, Missiology, 215; original Zitat in Bosch, Witness, 15f.

⁴¹ Vgl. Livingston, Missiology, 215; original Zitat in Bosch, Witness, 17 (Hervorhebung von mir). Dieses „Explikationskriterium“ wurde von Bosch kurz danach nochmals betont: „Mission has to do with the crossing of frontiers.“ (Bosch, Witness, 17).

⁴² Vgl. Livingston, Missiology, 215; vgl. dazu Bosch, Witness, 17 u. Bosch, Concepts, 169.

⁴³ Vgl. Livingston, Missiology, 215; vgl. dazu Bosch, Witness, 19f.

⁴⁴ Livingston, Missiology, 219-223.

⁴⁵ Die ersten beiden Modelle, das *prismic refraction model* (Modell der prismatischen Brechung) und das *Anglican Church mission society model* (Modell der anglikanischen Missionsgesellschaft) demonstrieren nach Livingston die Einheit des Evangeliums bei gleichzeitiger Multidimensionalität des missionarischen Engagements („Vielfalt in der Einheit“) (Livingston, Missiology, 222).

⁴⁶ Livingston nimmt hinsichtlich des Modells der „Grenzüberquerung“ insbesondere auf die folgenden Hauptquellen Bezug: Bosch, David J., Mission – An Attempt at a Definition, in: Church Scene, vom 25. April 1986, 10-11; Bosch, Witness, 17-20 (vgl. Livingston, Missiology, 222).

⁴⁷ Vgl. Livingston, Missiology, 222.

We must try to establish that characteristic property of mission which allows a particular church activity to be designated as mission. This characteristic aspect is the crossing of frontiers. Mission is essentially concerned with the Church' moving beyond itself, with the crossing of [boundaries]. So the science of mission may be defined as the theology-of-the-Church-crossing-frontiers.⁴⁸

Livingston gibt wieder, dass Bosch sieben spezifische Grenzen bzw. Barrieren identifiziert: Geographie, Religion, Kultur, Ideologie, soziale Klasse, Rassismus und Tribalismus, und Denominationalismus.⁴⁹ Im Schlussteil fasst Livingston Boschs Auffassung in Form seiner eigenen Explikationen zusammen:

[Mission] is the church's ministry of stepping out of itself, into the wider world, in this process crossing geographical, social, political, ethnic, cultural, religious, ideological and other frontiers or barriers.⁵⁰

Es lässt sich also zusammenfassen, dass Livingston entgegen den kritischen Anmerkungen zu Boschs Missionsbegriff anhand Boschs früheren Publikationen zeigt, dass dieser sich schon früh der Gefahr eines umfassenden Missionsbegriffs bewusst war. Zudem arbeitet Livingston heraus, dass der Aspekt der „Grenzüberquerung“ für Bosch offensichtlich eine nicht zu vernachlässigende Rolle spielt und möglicherweise als ein Grenzkriterium für seinen Missionsbegriff gelten könne. Inwiefern dieser Aspekt der „Grenzüberquerung“ in seinem zentralen Werk „Mission im Wandel“ wieder aufgegriffen wird und welche Bedeutung er im gesamten Rahmen seines missionstheologischen Entwurfs hat, das wird im folgenden Abschnitt besprochen.

⁴⁸ Livingston zitiert aus Bosch, David, *Missiology*, in: *Introduction to Theology*, Hg. I. H. Eybers, 1974, 2. rev. Aufl. Pretoria 1978, 230-243; Zitat auf S. 240.

⁴⁹ Vgl. Livingston, *Missiology*, 222; nur zu einigen genannten spezifischen Grenzen (*frontiers*) fügt Livingston eine knappe ergänzende Bemerkung hinzu: Die Grenze der Ideologie beziehe sich insb. auf die westliche kapitalistische Weltanschauung; bei der Grenze der sozialen Klasse berücksichtige Bosch die spezielle Situation, dass die Kirche weltweit immer mehr zu einer Kirche der Armen wurde; hinsichtlich der Grenze des Rassismus und Tribalismus habe Bosch seinen eigenen südafrikanischen Kontext vor Augen. Offensichtlich ist die Anzahl der Grenzen bzw. Kategorien nicht relevant; an einer anderen Stelle gibt Bosch den Gedanken in einer modifizierten adjektivischen Form in 6 Kategorien wieder: „It [WCC (World Council of Churches) – Anm. d. Verf.] identifies some of the frontiers the Church should cross in her mission to the world. These? frontiers may be ethnic, cultural, geographical, religious, ideological or social.“ (Bosch, *Witness*, 18).

⁵⁰ Vgl. Livingston, *Missiology*, 222; orig. Zitat in Bosch, David, *Evangelisation, Evangelisierung*, in: *Lexikon Missions-Theologischer Grundbegriffe*, Hg. Karl Müller, Berlin 1987, 102-105; Zitat auf S. 103 (Übersetzung David Bosch).

3. Rekonstruktion: „Grenzüberquerung“ in „Mission im Wandel“

3.1 Vorüberlegung

In der folgenden Untersuchung bemühe ich mich darum, Stellen aufzuspüren, in denen die Idee der „Grenzüberquerung“ explizit zum Ausdruck kommt. Insbesondere sind Passagen in den Blick zu nehmen, bei denen eine auffällige Häufung der von Begriffen aus dem Bedeutungsfeld „überwinden / überqueren von Grenzen bzw. Barrieren“ vorliegt. Aufgrund des enormen Umfangs des Werks steht nicht die Vollständigkeit der Stellen im Vordergrund. Vielmehr soll schlaglichtartig anhand einiger zentraler Stellen die Bedeutung der „Grenzüberquerung“ herausgearbeitet werden. Um eine Umschaltung zwischen den Sprachen zu vermeiden, wird im Folgenden als Primärquelle die deutsche Version des Werks, „Mission im Wandel“ verwendet. Formal folgt meine Argumentation dabei der Dreiteilung Boschs:⁵¹ Während Bosch im ersten Teil die Modelle der Mission im Neuen Testament thematisiert und sich im zweiten Teil der historisch-paradigmatischen Entwicklung des Missionsverständnisses nach der neutestamentlichen Zeit zuwendet, kommt Bosch darauf aufbauend im dritten Teil zu einer neuen Explikation von Mission in einem ökumenisch-postmodernen Paradigma.⁵²

3.2 „Überqueren von Grenzen“ im urchristlich-apokalyptischen Paradigma

In einer vorangehenden Reflexion stellt sich Bosch die Frage, warum man bei der Suche nach einer revidierten Explikation von Mission für die Gegenwart nicht schon

⁵¹ Methodisch übernimmt Bosch die Theorie des Paradigmenwechsels von Thomas Kuhn. Im Wesentlichen besagt die Theorie, dass Wissenschaft nicht kumulativ, sondern durch „revolutionäre“ Veränderung aufgrund einer qualitativ anderen Sichtweise der Realität, fortschreitet (vgl. Bosch, Mission, 213-223). Hans Küng, katholischer Theologe, wandte diese Theorie des Paradigmenwechsels 1984 als erster auf die Theologiegeschichte an. In Anlehnung an Küng argumentiert auch Bosch, dass es im geschichtlichen Verlauf in Bezug auf das Missionsverständnis auch schon immer Paradigmenwechsel gab (vgl. hierzu Pillay, Paradigms, 109ff.). Darüber hinaus vertritt Bosch einen kritisch-hermeneutischen Ansatz, bei dem die jeweiligen Selbstdefinitionen der Christen in unterschiedlichen geschichtlichen Epochen erforscht, erfasst und in einen konstruktiven Dialog gebracht werden (vgl. Bosch, Mission, 26f.). Bosch geht davon aus, dass die Wirklichkeit eine interpretierte Wirklichkeit ist, wobei diese Interpretationen immer entscheidend durch die jeweiligen Selbstdefinitionen beeinflusst werden. Es sind die unterschiedlichen Selbstdefinitionen, die zu unterschiedlichen Missionsverständnissen führen (ebd.).

⁵² In Anlehnung an Küng differenziert Bosch zwischen 6 Epochen bzw. Paradigmen: 1) das apokalyptische Paradigma des primitiven Christentums, 2) das hellenistische Paradigma der patristischen Periode, 3) das mittelalterliche römisch-katholische Paradigma, 4) das protestantische Reformationsparadigma, 5) das moderne Aufklärungsparadigma und 6) das neu entstehende ökumenisch-postmoderne Paradigma (vgl. Bosch, Mission, 213f.).

mit dem Alten Testament beginnen sollte.⁵³ An der betreffenden Stelle kommt im Buch zum ersten Mal das Konzept der „Grenzüberquerung“ explizit zum Ausdruck:

Es gibt im Alten Testament keinerlei Hinweise dafür, dass die Glaubenden des Alten Bundes von Gott *über geografische, religiöse und soziale Grenzen hinweg* ausgesandt wurden mit dem Auftrag, andere für den Glauben an Jahwe zu gewinnen.⁵⁴

Indem er Rzepkowski zitiert, stellt Bosch die These auf, dass „der entscheidende Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Testament [...] die Mission“ und „[d]as neue Testament [...] im Wesentlichen ein Buch über die Mission“ sei.⁵⁵ Hierin wird in der Tat deutlich, dass Bosch das Überqueren von geographischen, religiösen und sozialen Grenzen als wichtiges Zeichen für das neutestamentliche Missionsmodell sieht.

Aufheben der Entfremdung

An einer weiteren Stelle betont Bosch, dass die Grundidee des Überquerens von Grenzen bereits in der Logik des Dienstes Jesu angelegt sei.⁵⁶ Die Mission Jesu sei durch eine erstaunliche *Inklusivität* geprägt:

Der Punkt ist einfach der, dass Jesus sich allen zuwendet, die zur Seite gestoßen wurden: Den Kranken, die man aus kultischen und rituellen Gründen absondert; den Prostituierten und Sündern, die aus moralischen Gründen geächtet werden und den Zöllnern, die aus religiösen und politischen Gründen ausgeschlossen werden.⁵⁷

Die Zuwendung Jesu zu Armen, Niedrigen, Kranken, Verachteten und Ausgestoßenen gehe dabei einher mit dem Einbruch der eschatologischen Herrschaft.⁵⁸ „Seine Mission besteht im Aufheben der Entfremdung und im Einreißen von Mauern der Feindschaft, *im Überschreiten von Grenzen* zwischen Individuen und Gruppen.“⁵⁹ Zwei Beobachtungen seien an dieser Stelle erwähnt: Erstens ist es auffällig, dass der Aspekt der Grenzüberquerung offensichtlich mit anderen Aspekten (oftmals ethischer Natur) wie Liebeszuwendung, Einheitsbildung, Versöhnung⁶⁰ verbunden ist. Zweitens ist zu bedenken, dass ein zentrales Anliegen Boschs darin besteht, die Logik des Dienstes Jesu und der ersten Kirche auf kreativ-fantasievolle und gleichzeitig verantwortliche Weise über die Geschichte in die gegenwärtigen Kontexte hinein zu

⁵³ Vgl. Bosch, Mission, 19.

⁵⁴ Bosch, Mission, 19 (Hervorhebungen von mir).

⁵⁵ Vgl. Bosch, Mission, 19. Bosch zitiert dabei Rzepkowski (Rzepkowski, H., *The Theology of Mission*, in: *Verbum SVD* 15, 79-91; Zitat auf S. 80).

⁵⁶ Vgl. Bosch, Mission, 31.

⁵⁷ Bosch, Mission, 31.

⁵⁸ Vgl. Bosch, Mission, 31.

⁵⁹ Bosch, Mission, 31f. (Hervorhebungen von mir).

⁶⁰ Unmittelbar nach dem Zitat auf S. 31f. ergänzt Bosch: „So wie Gott uns unverdient vergibt, sollen wir denen vergeben, die uns Unrecht getan haben – bis zu siebenzig Mal sieben Mal, also unbegrenzt, häufiger als wir zählen können“.

verlängern.⁶¹ Somit soll auch dieses Moment der „Grenzüberquerung“, sofern es tatsächlich einen wichtigen Aspekt der Mission darstellt, über die Kirchengeschichte bis in die Gegenwart hinein in kontextualisierter Form beibehalten werden.

Nach Bosch wurde diese Dienstlogik Jesu bereits in der frühen christlichen Mission von den ersten Judenchristen aufgenommen, die „der Umkehr von Heiden nicht ablehnend gegenüber[standen]“. ⁶² Demnach habe die Jesus-Bewegung ihre erste große Herausforderung gemeistert: „Entweder innerhalb der Grenzen des Judentums zu bleiben oder der Logik des Dienstes, den Jesus getan hatte, zu folgen und *alle Grenzen zu überschreiten*. Sie wählte die zweite Möglichkeit.“⁶³ In dem Abschnitt „Wo die frühe Kirche versagte“ macht Bosch gerade in diesem Punkt seine Kritik an der frühen Kirche deutlich, die „auf[hörte], eine Bewegung zu sein und [...] zu einer Institution [wurde]“. ⁶⁴ Schließlich sei für die Jerusalemer Partei „nicht die Mission, sondern [die] Konsolidierung [...] nicht [das] Überschreiten von Grenzen, sondern [ihre] Festlegung [...] nicht [die] Bewegung, sondern [die] Institution“ von zentraler Bedeutung.⁶⁵ Aus dieser Aussage geht deutlich hervor, dass nach Boschs Verständnis Mission wesentlich mit dem „Überqueren von Grenzen“ einhergeht.

Grenzüberquerung bei Lukas und Paulus

In einem weiteren Abschnitt beabsichtigt Bosch, anhand der Zeugnisse dreier neutestamentlichen Autoren, nämlich Matthäus, Lukas und Paulus, die er als „Unterparadigmen“⁶⁶ präsentiert, das frühchristliche Missionsverständnis in der Tiefe zu beleuchten.

Bei der Besprechung des Matthäus-Evangeliums kommt das Moment der Grenzüberquerung nicht explizit vor. Im Lukas-Evangelium entdeckt Bosch diesen Aspekt in zwischenmenschlichen Beziehungen, wobei bestimmte Personengruppen im Vordergrund zu stehen scheinen.⁶⁷ Neben den im Lukas-Evangelium häufig vorkommenden Armen sei die Gemeinschaft Jesu mit Frauen „[...] eine erstaunliche Grenzüberschreitung einer sozialen und religiösen Barriere in der patriarchalischen Gesellschaft seiner Zeit“.⁶⁸ Wieder hebt Bosch in diesem Zusammenhang den Aspekt der Liebeszuwendung hervor:

Der ganze Dienst Jesu und seine Beziehung zu diesen und anderen an den Rand gedrängten Menschen legt in den Schriften des Lukas Zeugnis ab von einer

⁶¹ Vgl. Bosch, Mission, 213.

⁶² Bosch, Mission, 48.

⁶³ Bosch, Mission, 54 (Hervorhebung von mir).

⁶⁴ Bosch, Mission, 58.

⁶⁵ Bosch, Mission, 59f.

⁶⁶ Vgl. Bosch, Mission, 63.

⁶⁷ Vgl. Bosch, Mission, 99.

⁶⁸ Bosch, Mission, 99.

grenzüberschreitenden Barmherzigkeit im Handeln Jesu, zu dessen Nachahmung die Kirche aufgerufen ist.⁶⁹

Ein weiterer Aspekt, nämlich die Gemeinschaft und die Versöhnungsbereitschaft im Blick auf das Verhältnis zwischen Juden und Heiden, die insbesondere in der Apostelgeschichte zum Ausdruck kommt, verdiene nach Bosch ebenfalls große Beachtung.⁷⁰ Die ekklesiologische Gemeinschaft sei dabei eine „neue Gemeinschaft, in der die Grenzen überwunden wurden“.⁷¹

Genau diesen letzteren ekklesiologischen Aspekt, so Bosch, hebe auch Paulus hervor, der diesen in einen eschatologisch-ethischen Zusammenhang hineinstellt.⁷² Für Paulus habe Christus jeden Mensch unabhängig von seiner Herkunft angenommen und darum sollen Arme und Reiche, Sklaven und Freie, Heiden und Juden in versöhnter Beziehung zusammenleben und die christliche Gemeinschaft der Welt als einen einheitlichen Leib präsentieren (vgl. Gal 2,11-21).⁷³ In Bezug auf Paulus' Verständnis von der jüdisch-heidnischen Beziehung kommentiert Bosch: „In erster Linie glaubt er [Paulus – Anm. d. Verf.], dass die Ankunft Christi bedeutet, dass die *Barriere* zwischen Juden und anderen Menschen, die durch ein falsches Verständnis des Gesetzes auch noch unterstützt worden ist, eingerissen wurde.“⁷⁴ Zeichen dieser „Überwindung alle[r] menschlichen Schranken“ sei die Taufe, durch die alle Glaubenden in Christus vereinigt sind.⁷⁵

Zwischenfazit

Das häufige Vorkommen des Aspektes der Grenzüberquerung lässt vermuten, dass Bosch ein entsprechendes Missionsverständnis tief in der Dienstlogik Jesu und im biblischen Zeugnis verankert sieht. Wichtig ist, dass das Überqueren von geografischen, religiösen und sozialen Grenzen immer mit dem Aspekt der Liebeszuwendung, Einheit und Versöhnung verknüpft ist.

3.3 „Überqueren von Grenzen“ in den historischen Paradigmen

Es ist auffällig, dass im Teil der historischen Paradigmen an keiner Stelle explizit von einem „Überqueren“ bzw. „Überschreiten von Grenzen“ gesprochen wird. Zwar weist Bosch darauf hin, „dass der christliche Glaube [...] von seinem Wesen her inkarnatorisch [ist] [...], immer in den jeweiligen Kontext eintreten [wird], in dem sie sich gerade befindet“.⁷⁶ Somit bringt er implizit zum Ausdruck, dass im Glauben

⁶⁹ Bosch, Mission, 99 (Hervorhebung von mir).

⁷⁰ Vgl. Bosch, Mission, 120.138.

⁷¹ Bosch, Mission, 138.

⁷² Vgl. Bosch, Mission, 177.

⁷³ Vgl. Bosch, Mission, 177.

⁷⁴ Bosch, Mission, 177 (eigene Hervorhebung).

⁷⁵ Vgl. Bosch, Mission, 196f.

⁷⁶ Bosch, Mission, 224f.

notwendigerweise ein Überqueren von Grenzen geschieht. Doch nach meinem Ermessen verdient Boschs Ausführung in einem anderen Punkt größere Aufmerksamkeit: Die kontextlose Verwendung des Ausdrucks „Grenzüberquerung“ erscheint insofern unangemessen und gefährlich, als es – neben der Tendenz der fehlenden Bereitschaft zur Grenzüberquerung – auch eine *falsche* Grenzüberquerung gibt. So zeigt Bosch beispielsweise in den Unterkapiteln „Verkirchlichung des Heils“, „missionarische Kriege“ und „Kolonialismus“⁷⁷ des mittelalterlichen römisch-katholischen Missionsparadigmas die dunklen Seiten der Kirchengeschichte auf. Das Überqueren geographisch-kultureller Grenzen geschah nicht selten gewaltsam, geprägt von Exklusivismus, (kriegerischen) Auseinandersetzungen und Verfolgung von Andersdenkenden. Diese Art von „falscher Grenzüberschreitung“ widerspricht der ursprünglichen Dienstlogik Jesu und der teilweise vorbildlichen Praxis der Liebe und Versöhnung der frühen Kirche.

3.4 „Überqueren von Grenzen“ im postmodern-ökumenischen Missionsparadigma

Bosch schlägt ausgehend vom Prinzip der „schöpferischen Spannung“ einen umfassenden Missionsbegriff vor, dessen Multidimensionalität sich in den 13 Elementen des entstehenden ökumenischen Missionsparadigmas spiegelt, welche Bosch im Einzelnen entfaltet.⁷⁸ Dabei kommt der Aspekt der Grenzüberquerung vereinzelt in einigen Elementen des neuen Missionsparadigmas vor.

Zuvor weist Bosch dabei vor dem Hintergrund der riesigen Herausforderung im neuen Paradigma offen auf die Gefahr einer „falschen Grenzüberschreitung“ hin. So steht Bosch Alternativ-Ansätzen wie der New-Age-Bewegung mit ihrer Vermischung diverser Denksysteme kritisch gegenüber. Dessen Hauptvertreter Fritjof Capra plädiere nach Bosch für eine „Anschauung, in der jeder Gegensatz getilgt, *jedes Hindernis beiseitegeräumt*, jeder Dualismus ersetzt und jeder Individualismus in einer universalen, undifferenzierten und pantheistischen Einheit aufgelöst wird“.⁷⁹ Für Bosch können weder reaktionäre (z. B. Fundamentalismus) noch synkretistische Ansätze wie die New-Age-Bewegung eine Lösung auf die gewärtigen Herausforderungen bieten.

Im Unterabschnitt „Mission als Evangelisation“ betont Bosch in Anlehnung an seine früheren Werke, dass Evangelisation eine wesentliche Dimension von Mission ist. Bemerkenswert ist es, dass die Idee, Evangelisation sei die spezielle Grenzüberquerung zwischen Glauben und Unglauben,⁸⁰ von Bosch nicht mehr explizit

⁷⁷ Vgl. Bosch, *Mission*, 254-256.262-266.266-271.

⁷⁸ Vgl. Bosch, *Mission*, 432ff. Die 13 Elemente sind: Mission als ... die Kirche-mit-anderen; Missio Dei; Vermittlung des Heils; Frage nach Gerechtigkeit; Evangelisation; Kontextualisierung; Befreiung; Inkulturation; gemeinsames Zeugnis; Dienst des ganzen Volkes Gottes; Zeugnis gegenüber Menschen anderen Glauben; Theologie; Handeln in Hoffnung.

⁷⁹ Bosch, *Mission*, 430 (Hervorhebung von mir).

⁸⁰ Vgl. Bosch, *Witness*, 19f. u. Livingstone, *Missiology*, 215.

aufgegriffen wird.⁸¹ Dagegen leuchtet der Aspekt der Grenzüberquerung bei zwei Elementen kurz auf, nämlich „Mission als gemeinsames Zeugnis“ und „Mission als Zeugnis gegenüber Menschen anderen Glaubens“.

Im Abschnitt „Mission als gemeinsames Zeugnis“ betont Bosch die Wichtigkeit des ökumenischen Gedankens, der zunächst aus verschiedenen Erweckungsbewegungen und missionarischen Unternehmungen hervorging.⁸² So habe die pietistische Bewegung zu Beginn des 18. Jahrhunderts zu „eine[r] neu entdeckte[n] Einheit von Christen [...] [geführt], die *konfessionelle Grenzen* überwand“, wobei Christen unterschiedlicher Konfessionen „sich dazu gedrängt [fühlten], sich an einer neuen, überkonfessionellen missionarischen Bewegung zu beteiligen“.⁸³ Dieses Überqueren von konfessionellen Grenzen habe sein Fundament in „Gottes Gabe der Einheit in dem einen Leib Christi“,⁸⁴ wobei die Einheit nicht mit einer die Unterschiede nivellierenden Uniformität verwechselt werden dürfe.⁸⁵

Im Abschnitt „Mission als Zeugnis gegenüber Menschen anderen Glaubens“ skizziert Bosch einen Entwurf der Theologie der Religionen. Gemäß Bosch sei im neuen Missionsparadigma die Realität der Koexistenz unterschiedlicher Glaubensrichtungen zu akzeptieren. Indem er die „Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien“ vom ÖRK zitiert, hebt Bosch hervor, dass „Dialog bedeutet, Zeugnis von unseren tiefsten Überzeugungen geben, während wir auf diejenigen unseres Nächsten hören“.⁸⁶ Dialog sei jedoch nur möglich mit dem Glauben und der Erwartung, dass Gott die Menschen in ihrem jeweiligen Kontext bereits vorbereitet habe, d. h. „Gott [...] die Hindernisse bereits aus dem Weg geräumt [hat]“.⁸⁷ Hier kommt der interessante Aspekt zur Sprache, dass Gott für die Grenzüberquerung vorbereitend am Wirken ist.

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass auch im postmodern-ökumenischen Paradigma der Aspekt der „Grenzüberquerung“ vereinzelt explizit zur Sprache kommt. Bei zwei Elementen des neuen Missionsparadigmas leuchtet besonders der Aspekt des Überquerens (konfessionellen bzw. religiösen) Grenzen kurz auf, wobei dieser wiederum mit dem Aspekt der christlichen Einheit und Versöhnung in Christus und Liebeszuwendung, Respekt und Offenheit gegenüber Andersdenkenden einhergeht. Dabei kommt ebenfalls zum Ausdruck, dass Gott selbst vorbereitend bei dem Überqueren von Grenzen am Wirken ist.

⁸¹ Die Gründe dafür können nur ansatzweise aus dem Textkontext heraus vermutet werden: Erstens scheint Bosch die Tatsache hervorzuheben, dass eine starre dichotomische Aufteilung dem komplexen westlichen postchristlichen pluralisierenden Kontext nicht mehr gerecht werden kann (vgl. Bosch, *Mission*, 481f.); zudem scheint Bosch auf einen inklusiven Sprachstil zu achten, wobei Evangelisation vor allem als Einladung und Zeugnis von Gottes Liebe und Gnade verstanden wird; der Ausdruck „Grenzüberschreitung“ (zwischen Glaube und Unglaube) könnte insofern eher unangemessen sein, als dieser einen kämpferisch-drängenden oder gar gewaltsamen Beiklang enthält.

⁸² Vgl. Bosch, *Mission*, 539.

⁸³ Bosch, *Mission*, 539 (eigene Hervorhebung).

⁸⁴ Bosch, *Mission*, 547.

⁸⁵ Vgl. Bosch, *Mission*, 547.

⁸⁶ Bosch, *Mission*, 571.

⁸⁷ Bosch, *Mission*, 571.

4. Reflexion (I): Bedeutung des Aspekts „Grenzüberquerung“ in Boschs missionstheologischem Entwurf

Die Resultate aus den vorangehenden Abschnitten dienen als Grundlage dafür, abschließend die Bedeutung des Aspektes „Grenzüberquerung“ in Boschs missionstheologischem Entwurf zu erschließen.

Inspiziert von Livingstons Untersuchung von Boschs frühen Werken ist zu fragen, inwiefern der Aspekt der „Grenzüberquerung“ in Boschs zentralem Werk „Mission im Wandel“ eine Rolle spielt. Aus der Textanalyse wird dabei deutlich, dass Bosch den Aspekt der Grenzüberquerung im Rahmen eines neutestamentlichen Missionsmodells tief in der Dienstlogik Jesu und im biblischen Zeugnis verankert sieht. In den Evangelien und Paulusbriefen, wo die Idee der Grenzüberquerung über geografische, religiöse und soziale Grenzen hinweg oft vorkommt, geht diese immer einher mit dem Aspekt der Liebeszuwendung, Einheit und Versöhnung. Im Abschnitt der historischen Paradigmen kommt der Ausdruck der Grenzüberschreitung nicht explizit vor. Jedoch zeigt Bosch gerade darin auf, dass im Lauf der Kirchengeschichte im Namen der Mission nicht selten eine von Zwang und Gewalt geprägte „Grenzüberschreitung“ praktiziert wurde, welche Liebe und Respekt entbehrte. Darüber hinaus kann eine unangemessene Grenzüberquerung auch dann entstehen, wenn Bewegungen wie die New-Age-Bewegung angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen des neuen Paradigmas den Kern der christlichen Botschaft aus den Augen verliert (siehe die Diskussion weiter unten). Somit kann eine kontextlose Verwendung des Ausdrucks „Grenzüberquerung“ unangemessen erscheinen. Bei der Darstellung des ökumenischen Paradigmas wird an zwei Stellen der Aspekt der Grenzüberquerung wieder aufgegriffen, ohne dass der Eindruck entsteht, dass dieser als herausragendes Charakteristikum hervorgehoben wird. Auch hier steht dieser Aspekt verbunden mit den Aspekten der Liebeszuwendung, Versöhnung und Einheit.

Grenzüberquerung als Grenzkriterium?

Was lässt sich nun auf dieser Grundlage zur Kritik von Kritzinger, Yung und Verster sagen, die sich auf Boschs umfassenden, multidimensionalen Missionsbegriff bezieht. Kann der Aspekt der Grenzüberquerung bei Bosch – wie Livingston andeutet – möglicherweise als Grenzkriterium dienen? Eigentlich gilt es zwei Teilfragen zu klären: (1) Welche Rolle spielt der Aspekt der Grenzüberquerung bei Boschs Missionskonzept, oder anders gefragt: betrachtet Bosch diesen Aspekt als entscheidendes Grenzkriterium? (2) Auch wenn die erste Frage verneint wird, gilt es weiter zu fragen: Kann dennoch der Aspekt der Grenzüberquerung *theoretisch* als Grenzkriterium dienen? Meines Erachtens müssen beide Teilfragen verneint werden.

Zwar sieht Bosch das Moment der Grenzüberquerung als ein wesentliches Kennzeichen des neutestamentlichen Missionsmodells im biblischen Zeugnis verankert. Doch weder rückt er es in seiner gesamten Ausführung stark in den Vordergrund, noch entfaltet er es explizit als isoliertes „Grenzkriterium“ eines neuen

Missionsverständnisses. Zudem deutet Boschs Argumentation an, dass eine kontextlose Verwendung des Ausdrucks unangemessen erscheint: Die Kirchen- und Missionsgeschichte ist geprägt von Erfahrungen einer verkehrten Grenzüberquerung. Das Überqueren von Grenzen soll dagegen immer mit Liebe, Respekt, Einheit, Versöhnung einhergehen. Stets soll die Frage gestellt werden, auf welchen Kontext sich dieser Ausdruck bezieht. Meinem Eindruck nach ist das Moment der „Grenzüberquerung“ insofern als *ein* Element mit grundlegendem Gewicht in Boschs umfassenden Explikationsentwurf mit zahlreichen anderen Aussagen („Mission ist ...“; „Mission bedeutet ...“) einzuordnen,⁸⁸ als es nie von seiner inhaltlichen Füllung (Liebeszuwendung, Einheit und Versöhnung) abgekoppelt betrachtet werden kann. Während es – wie Livingston korrekt einordnet – in Boschs früheren Werken noch stärker als besonderes Charakteristikum herausgestellt wird,⁸⁹ beabsichtigt Bosch in „Mission im Wandel“ offensichtlich, eine kontextlose, plakative Verwendung des Ausdrucks zu vermeiden, die eine Gefahr des sprachlichen Missbrauchs in sich birgt. Somit ist die erste Frage geklärt: Der Aspekt des Überquerens von Grenzen als *einem* Baustein in Verbindung mit seiner inhaltlichen Füllung ist für Boschs missionstheologischen Entwurf nicht unwesentlich, jedoch betrachtet Bosch gerade in seinem Hauptwerk „Mission im Wandel“ diesen nicht als entscheidendes Grenzkriterium für die Explikation seines Missionsbegriffs.

Kann das Überqueren von Grenzen aber dennoch – wie Livingston andeutet – *theoretisch* als Grenzkriterium gelten, um die Kritik an einem All-inclusive-Missionsbegriff zu entkräftigen? Auch diese Frage muss verneint werden. In seinen früheren Werken thematisierte Bosch den Aspekt der Grenzüberquerung in verschiedenen Zusammenhängen, wobei die Aufzählung von verschiedenen Kategorien (z. B. Geographie, Religion usw.) keineswegs eine erschöpfende Liste darstellt. Weitere spezifische Grenzen können hinzugefügt werden. Boschs Missionsbegriff ist im Wesentlichen dynamisch-kontextuell: Mission muss je nach Situation, Kontext und Zeitepoche neu reflektiert werden, wobei das Evangelium entsprechend eine jeweilige spezifische Form annimmt – sie hat mit allen möglichen Grenzen zu tun, die zu überqueren sind. Aus dieser Sicht einer kontextuellen Missiologie ist das Prinzip der Grenzüberquerung so allgemein und umfassend, dass es den Vorwurf einer All-inclusive-Mission wohl kaum entkräftigen kann.

5. Reflexion (II): Eigenart und Originalität des missions-theologischen Entwurfs Boschs

In meiner weiteren Reflexion soll einer zentralen Frage Aufmerksamkeit geschenkt werden: Wenn der Aspekt der Grenzüberquerung nicht zur Entkräftigung des Vorwurfs beitragen kann, bedeutet dies, dass die Kernkritik an Bosch bezüglich eines

⁸⁸ Eine Aneinanderreihung von verschiedenen Aussagen über die Mission findet sich z. B. in Bosch, *Witness*, 17f.

⁸⁹ Vgl. Bosch, *Witness*, 17.

zu umfassenden Missionsbegriffs berechtigt ist? Aus meiner Sicht ist der Vorwurf nur begrenzt berechtigt. Es leuchtet unmittelbar ein, dass angesichts eines solchen nach allen Seiten offenen Missionsbegriffs gewichtige Anfragen z. B. bezüglich dessen praktischen Umsetzbarkeit aufkommen. An die Argumentation der Kritiker Boschs ist dennoch die Anfrage zu stellen, ob sie möglicherweise die Pointe seiner Ausführung (teilweise) verkannt haben. Aus meiner Sicht gehört das multidimensionale, dynamisch-kontextuelle Moment selbst zum Wesen von Boschs missions-theologischem Entwurf, wobei Bosch sich – wie erwähnt – der damit verbundenen Gefahr durchaus bewusst ist:

[...] Was wir brauchen, ist eine grundlegendere und umfassendere Hermeneutik der Mission. Bei unserem Versuch, dies zu erreichen, werden wir vielleicht der Ansicht sehr nahekommen, dass alles Mission ist, aber das ist ein Risiko, das wir auf uns nehmen müssen. [...] Und gerade der Versuch, einige der Dimensionen der Mission aufzulisten, birgt eine Gefahr, weil hier der Eindruck vermittelt wird, wir könnten definieren, was unendlich ist. Wer immer wir auch sind, wir sind versucht, die *missio Dei* in die engen Grenzen unserer eigenen Vorlieben einzusperren [...].⁹⁰

Bosch lehnt generell jeden Versuch ab Mission scharf einzugrenzen, da dies der *Missio Dei* nicht gerecht werde und zur Einseitigkeit und zum Reduktionismus führe.⁹¹ Daher scheint mir folgende kurze meta-theoretische Reflexion angebracht: Meines Erachtens gibt es berechtigterweise ein pluralistisches Spektrum von verschiedenen missionstheologischen Entwürfen und Theorien,⁹² die sich z. B. in Abstraktionsgrad, Kontextualisierungsgrad, dynamischem Moment und Rezipientenkreis, an den die Theorie gerichtet ist, unterscheiden,⁹³ und – um den Sprachgebrauch Boschs aufzunehmen – in „kreativer (fruchtbarer) Spannung“ zueinander stehen.⁹⁴ So gesehen ist das Konzept Boschs mit seinem ganzheitlichen *Missio-Dei*-Ansatz letztlich am dynamischen Pol eines „Pluriversums“ der missionstheologischen Entwürfe zu verorten. Es entfaltet nicht nur den Reichtum und den fundamental-dynamischen Charakter der Mission, es drängt uns vielmehr auch zu einer theologischen Demut, die anerkennt, dass sich Gottes Wirken in konkreten Kontexten nicht in Stereotypen hineinpressen lässt. Auf der anderen Seite sollen diese wertvollen

⁹⁰ Bosch, *Mission*, 99 (Hervorhebung von mir).

⁹¹ Vgl. Bosch, *Mission*, 604.

⁹² Es gibt wohl niemals den *einen* missionstheologischen Entwurf, jedoch aber gute und schlechte, angemessene und unangemessene Entwürfe.

⁹³ Analoge Differenzierungen zwischen Theorien finden sich auch in anderen Disziplinen wie Soziologie und Philosophie. Der Soziologe Robert K. Merton führte den Begriff „Theorien mittlerer Reichweite“ (engl. *middle range theory*) ein, die er von Haupttheorien (Totaltheorie, Universaltheorie) und Mikrotheorien unterscheidet (Merton, *Theorie*). Nach ihm lassen sich Theorien im Hinblick auf deren Abstraktheit (Grad des Bezuges zur Empirie) und Komplexität kategorisieren.

⁹⁴ Bosch kommentiert in der Einleitung seines Hauptwerks „Mission im Wandel“: „Es wird dabei schnell deutlich werden, dass es während der letzten zweitausend Jahre niemals nur eine einzige „Theologie der Mission“ gab. Das galt auch für die Kirche in ihrem ursprünglichen Zustand [...]. Dennoch, unterschiedliche Theologien der Mission schließen sich nicht notwendigerweise gegenseitig aus; sie bilden vielmehr ein vielfarbiges Mosaik sowohl der Ergänzung und wechselseitigen Bereicherung, als auch der sich gegenseitig herausfordernden Bezugssysteme.“ (Bosch, *Mission*, 9).

Impulse Boschs durchaus durch andere „statischere“ Entwürfe⁹⁵ in wechselseitiger Bereicherung ergänzt werden, die konkretere Orientierungen in der Praxis bieten und sich leichter an Gemeinden vermitteln lassen.

Eine letzte Frage gilt es zu beantworten: Wenn also ein Gottes Mission in bestimmte „musterhafte Schubladen“ hineinzupressender Explikationsversuch zum Scheitern verurteilt ist, wie kann dann die christliche Mission von anderen religiösen Bewegungen wie der New-Age-Bewegung unterschieden werden? Gibt es für Bosch doch eine Art „unverrückbare Grenzkriterien“? Diese Frage ist mit einem eindeutigen Ja zu beantworten. In einem letzten Abschnitt des Buchs mit dem Titel „Züge einer Kirche in Mission“ benennt Bosch sechs Heilsereignisse, nämlich „Inkarnation“, „Kreuz“, „Auferstehung“, „Himmelfahrt“, „Pfingsten“ und „Parusie“, die als Stützpfeiler fungieren, um christlicher Mission Profil zu verleihen.⁹⁶ Inwieweit diese recht grundlegenden christlichen Wahrheiten als „abgrenzende Kriterien“ ausreichend bzw. angemessen sind und inwiefern diese Darstellung doch eine befriedigende Antwort auf die an Bosch ausgeübten Kritiken sein kann, gilt es weiter zu untersuchen.

6. Schluss: Zusammenfassung und Ausblick

Aus der Analyse geht hervor, dass Bosch in seinem Hauptwerk „Mission im Wandel“ den Aspekt des „Überquerens von Grenzen“ im neutestamentlichen Missionsmodell tief in der Dienstlogik und im biblischen Zeugnis verankert sieht. Angesichts der Gefahr eines missverständlichen oder falschen Gebrauchs ohne Kontextzusammenhang stellt Bosch diesen Ausdruck nicht als konzeptuell isoliertes Charakteristikum dar, bettet diesen vielmehr immer in konkrete inhaltliche Füllungen wie Liebeszuwendung, Einheit und Versöhnung ein.⁹⁷ Zwar geht der Aspekt der Grenzüberquerung als *ein* wesentlicher (nicht von anderen Aspekten abzukoppelnder) Baustein in die Explikation seines neuen Missionsbegriffs mit ein. Jedoch stellt Bosch diesen in „Mission im Wandel“ – entgegen der angedeuteten These Livingstons in Bezug auf dessen früheren Werke – keineswegs als entscheidendes Grenzkriterium heraus. Es konnte des Weiteren gezeigt werden, dass auch *theoretisch* das Moment der Grenzüberquerung aufgrund seines sehr allgemeinen Charakters nicht als Grenzkriterium geeignet zu sein scheint. Auch wenn der Aspekt des Überquerens von Grenzen nicht zur Entkräftigung der Kritiken eines zu umfassenden Missionsbegriffs beitragen kann, sind die Kritiken an Bosch hinsichtlich dieses Punktes aus meiner Sicht nur begrenzt überzeugend. Vielmehr soll anerkannt werden, dass das integrativ-multidimensionale, dynamisch-kontextuelle Moment selbst zum Wesen des missionstheologischen Entwurfs Boschs gehört.⁹⁸ Es handelt sich um ein sehr dynamisches Konzept, bei dem

⁹⁵ So etwa das statischere Konzept von John Stott (Stott, Mission, 15-34).

⁹⁶ Vgl. Bosch, Mission, 604.

⁹⁷ Diesen zentralen Gedanken bringt Bosch bereits in seinem vorherigen Werk „Witness to the world“ als pointierten Schluss zum Ausdruck: „Mission ist die Kirche, die Grenzen überschreitet – aber in Gestalt eines Dieners.“ (Bosch, Witness, 248).

⁹⁸ Vgl. Herbst, Mission.

unfruchtbare Antagonismen vermieden und verschiedene Akzente, Modelle, Dimensionen in kreativer Spannung und im Wechselspiel ganzheitlich zum Ausdruck gebracht werden. Bosch argumentiert dabei, dass jeder explikative Versuch einer scharfen Eingrenzung des Missionsbegriffs zum Scheitern verurteilt ist, da dies der *Missio Dei* nicht gerecht werden kann und zur Einseitigkeit und zum Reduktionismus führt. Letztlich sollen nach Bosch die sechs Heilsereignisse als Stützpfiler dienen, in deren Rahmen Mission je nach Situation, Kontext und Zeitepoche neu reflektiert werden muss.

Herausforderung zur eigenverantwortlichen praktischen Umsetzung

Boschs Missionskonzept bleibt auf unübersehbare Weise herausfordernd: Wie kann dieses dynamische Konzept praktisch umgesetzt werden, zumal keine konkreten Hilfestellungen für die praktischen Realisierungen vorgegeben sind? Die somit notwendigen jeweiligen Kontextualisierungen fordern die Christen an unterschiedlichen Orten und zu unterschiedlichen Zeiten heraus und fordern Eigenverantwortlichkeit in Form von kritischer Reflexion und engagiertem Handeln ein (profiliert-engagierter Charakter der Mission). Der eklektisch-dynamische Ansatz Boschs kann in diesem Sinne „nur“ ein Entwurf sein, der wertvolle Impulse für ein adäquates Missionsverständnis in einem ökumenischen Paradigma liefert und in der Vielfalt und wechselseitigen Bereicherung der Missionstheologien durch andere „statischere“ Entwürfe ergänzt werden soll.

Schließlich soll die dynamische Dialektik zwischen „transformierender Mission“ und „transformierter Mission“ die Nachwelt weiter inspirieren und faszinieren: Es ist die daraus resultierende kontrovers-potenzielle missions-theologische „Beunruhigungskraft“, die sich in unerschöpflichen hermeneutisch-kontextuellen Herausforderungen äußert, uns in theologischer Demut zur ständigen theologischen Reflexion treibt und vorhandene Stereotypen von Missionsverständnissen überwindet. Aus diesem Grund hat Boschs missionstheologischer Entwurf durchaus den Namen „Meilenstein auf dem Weg durch das 21. Jahrhundert“ verdient.

7. Bibliographie

- Bosch, David J., *Ganzheitliche Mission. Theologische Perspektiven*, 2011 Marburg
- Bosch, David J., Mission and Evangelism – Claryfying the Concepts, *zmr*, 68, 1984, 161-191
- Bosch, David J., *Mission im Wandel – Paradigmenwechsel in der Missionstheologie*, Gießen 2012
- Bosch, David, J., *Witness to the world, The Christian Mission in Theological Perspective*, Atlanta 1980
- Flett, John G., *The Witness of God: the Trinity, Missio Dei, Karl Barth and the Nature of Christian Community*, Grand Rapids, 2010
- Günther, Wolfgang, Gott selbst treibt Mission. Das Modell der Missio Dei, in: *Plädoyer für Mission. Beiträge zum Verständnis von Mission heute*, Hamburg 1998, 56-63
- Herbst, Michael, Mission ist die Mutter der Theologie, in: *Mission im Wandel*, David Bosch, Geleitwort zur deutschen Ausgabe, xi-xiv
- Hoedemaker, L. A., The People of God and the Ends of the Earth, *Missiology: An Ecumenical Introduction*, Hg. F. J. Verstraelen, Grand Rapids 1995, 157-171
- Kasdorf, Hans, David Jacobus Bosch: In Memoriam, *em* 3 (1992): 49-53
- Kritzinger, J.N.J., Mission and Evangelism: A critical appraisal of David Bosch's views, in: *Missionalia*, 18, 1990, 140-155
- Livingston, Kevin J., *A Missiology of the Road, Early Perspectives in David Bosch's Theology of Mission and Evangelism*, Cambridge 2014
- Livingston, Kevin J., David Bosch: An interpretation of some main themes in his missiological thought, in: *Missionalia*, 18, 1990, 3-19
- Merton, Robert K., *Soziologische Theorie und soziale Struktur*, Berlin 1995
- Pillay, Gerald J., Text, Paradigms and Context: An examination of David Bosch's use of paradigms in the reading of Christian history, *Missionalia* 18, 1990, 109-123
- Reppenhausen, Martin / Darrell L. Guder, Der andauernde Wandel von Mission. Das lebendige Erbe von David J. Bosch (1991-2011), in: *Mission im Wandel*, David Bosch, Ergänzendes Kapitel zur Jubiläumsausgabe, Gießen 2012, 615-642
- Rosin, H. H., „*Missio Dei*“: *An Examination of the Origin, Contents and Function of the Term in Protestant Missiological Discussion*, Leiden 1972
- Saayman, Willem, Bosch, David Jacobus, in: *RGG I*, 4. Aufl. Darmstadt 1998, 1702
- Saayman, Willem, Bridging the gulf: David Bosch and the ecumenical/evangelical polarisation, in: *Missionalia* 18, 1990, 99-108
- Stott, John, *Christian Mission in the Modern World*, Downers Grove 1976
- Vester, Pieter, All-inclusive mission - A discussion of Transforming mission (1991) by D.J. Bosch, in: *In die Skriflig* 31(3), 1997, 251-266
- Wiher, Hannes, Missio Dei (Teil 2): Rezeption in der ökumenischen und der evangelikalen Bewegung, in: *em* 31/2, 90-103
- Yung, Hwa, Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission: Book Review, *International Review of Mission* 81, 1992, 319-324

Rezensionen

Susanne Waldner, *Burnout und Kultur: Zusammenhänge. Begleitung. Prävention*, München: Akademische Verlagsgemeinschaft, 2021. ISBN 978-3-95477-134-9. Paperback, 182 Seiten, 26,90 €.

Die Autorin studierte Wirtschafts- und Kulturraumstudien mit Schwerpunkt Italien an der Universität Passau (BA) und Theologie am *Instituto Biblico Evangelico Italiano* in Rom (BTh). Sie ist außerdem in einem MA Programm an der *University of South Africa* (UNISA). Sie lebt und arbeitet seit 2003 im Auftrag von Forum Wiedenest in Italien.

Die Autorin untersucht die Gründe für das Belastungssyndrom Burnout unter evangelischen Hauptamtlichen in Italien. In ihrer Forschungsarbeit sucht sie nach Möglichkeiten, die Betroffenen hilfreich zu begleiten, und nach Ansätzen, dieses Belastungssyndrom unter evangelischen Hauptamtlichen zu verhindern. Sie möchte herausfinden, welche kulturellen Burnout-auslösenden Faktoren und Risiken in Italien eine besondere Rolle spielen. Daraus leitet sie folgende Forschungsfrage ab: Welche Aspekte der Dienstsituation vollzeitlicher evangelischer Mitarbeiter in Italien sind potenziell Burnout-auslösend, und welche seelsorgerlichen Problemstellungen ergeben sich dadurch? Einleitend begründet und beschreibt die Autorin die von ihr gewählte Methodik (qualitativen Biografieforschung nach G. Rosenthal, narrative Interviews nach F. Schütze).

Die Autorin arbeitet mit einem interdisziplinären Forschungsansatz zwischen Poimenik (Lehre von der Seelsorge) und Kulturanthropologie. Sie reflektiert am Anfang ausgiebig (S. 21-41) Definitionen, Symptome, Ursachen und Erklärungsmodelle von Burnout sowie den Unterschied zur *Compassion Fatigue* und die Überlappung von Burnout und Depression. Sie entwickelt dann auf dieser Grundlage ihre eigene Arbeitsdefinition von Burnout. Ähnlich ausführlich werden Definitionen des Begriffs „Kultur“ diskutiert und die Entscheidung für das Modell der Kulturdimensionen von G. Hofstede begründet (48-67). Diese dienen dann als Basis für die Interpretation der organisationskulturellen Aspekte der evangelischen Gemeinden (67-86) sowie der narrativen Interviews ihrer hauptamtlichen Mitarbeiter (97-121).

Anhand der narrativen Interviews einer kleinen Zahl von italienischen Hauptamtlichen werden eine große Zahl von Burnout-auslösenden Faktoren auf ihre Auswirkung hin untersucht. Die Narrative geben einen guten Einblick in den Wirk-Zusammenhang von auslösenden Faktoren und persönlicher Situation der Betroffenen. Es wird aber auch deutlich, dass nicht alle Faktoren alle Betroffenen in gleichem Maße beeinflussten, und dass Persönlichkeit und Arbeitsplatzsituation gleichermaßen wichtige „Stellschrauben“ im Komplex des Burnout-Syndroms sind. In der Auswertung der narrativen Interviews zieht die Autorin erste Konsequenzen für die Burnout-Prävention und Handlungsempfehlungen für die Poimenik.

Die Autorin ist überzeugt, dass den Leitern und Verantwortlichen in den Gemeinden und Gemeindebünden im Blick auf die Schaffung einer „Gegenkultur des Evangeliums“ (weg von krankmachender Scham, Machtkämpfen, übermäßigem hierar-

chischem Denken und perfektionistischem Erfolgsdenken) eine besondere Rolle zukommt. Für die seelsorgerliche Hilfe aus dem Burnout brauche es „Vieraugengespräche“, welche die ganze Person in ihren beruflichen, familiären und geistlichen Beziehungen im Blick hat. Persönlichkeitsbezogene, interpersonelle und arbeitsplatzbedingte Ursachen, die oft von kulturellen Aspekten hervorgerufen oder verstärkt werden, müssen angesprochen und gemeinsam geklärt und überwunden werden.

Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (137-159), Anhänge („Maslach Burnout-Inventory“, „Abgrenzung zwischen Burnout und Depression“, „Burnout-Symptome“, „Burnout-Verlaufstheorien“, „Merkmale der Kulturdimensionen nach Hofstede“, „Merkmale von Ehre- und Gerechtigkeitskulturen“, „Francis Burnout-Inventory“) und ein Personen- und Begriffsregister runden das Buch ab.

Die Diskussion des Phänomens Burnout und die kulturanthropologische Diskussion sind gut gelungen und helfen, die Ergebnisse der sehr informativen narrativen Interviews einzuordnen. Diese Interviews zeigten Zusammenhänge auf und ermöglichten erste Handlungsempfehlungen. Die kleine Anzahl narrativer Interviews kann allerdings keinen Anspruch auf Repräsentativität erheben und lässt die Verifizierung der Forschungsergebnisse durch weitere qualitative und quantitative Forschungsarbeiten sinnvoll erscheinen. Da der Norden und Süden Italiens kulturell sehr unterschiedlich geprägt sind, müsste bei den Themen noch stärker unterschieden werden.

Mitarbeitende in helfenden Berufen werden in dem Buch wertvolle Hinweise über die gegenwärtige Diskussion über Definition und Konzepte des Burnouts und Tipps zur Prävention und Wiederherstellung von Burnout-Betroffenen finden. Die Untersuchung kann Gemeinden und Missionsgesellschaften helfen, sich des Problems Burnout stärker bewusst zu werden, die kulturellen Burnout-auslösenden Faktoren besser zu verstehen und mehr über Organisationsentwicklung und gesellschaftliche Prozesse in Gemeinden und Teamwork nachzudenken.

*Dr. med. Dietrich Kuhl, DTM&H, MA
Ehemaliger Internationaler Direktor von WEC International*

Emmanuel Kwesi Anim, Who wants to become a Millionaire: An Analysis of Prosperity Teaching in the Charismatic Ministries (Churches) in Ghana and its Wider Impact, Berlin: LIT-Verlag, 2020. ISBN 978-3-643-91262-6. Paperback, 312 Seiten, 49,90 €.

Der Autor ist Direktor der „School of Theology, Mission and Leadership of the Pentecostal University“ in Accra, der Hauptstadt Ghanas. Gleichzeitig doziert er in Akropong-Akuapem und ist als Gastdozent in England tätig. Sein Buch ist das Ergebnis einer Feldstudie über das „Prosperity Teaching“ (Wohlstandslehre) der neuen Pfingstbewegung in Ghana.

Nach einer ausführlichen Einführung folgen neun Kapitel zum Thema. Der historische Kontext dient in allen Kapiteln als Vergleich zur neuen „Wohlstandslehre“. Betrachtet werden die folgenden Epochen und Etappen: 1. Die europäischen Missionskirchen Englands, die mit ihren theologischen Ansätzen in Liturgie und Kirchenstruktur nicht die geistige Tiefe der afrikanischen Seele erreichten. 2. Die afrikanischen unabhängigen Kirchen, die

seit Beginn des 20. Jahrhunderts auftreten und nur Teilbereiche der traditionellen Religion übernehmen. Dazu gehören Prophetie und Ahnenverehrung in nächtlichen Gottesdiensten, die von Chorussen statt Hymnen begleitet werden. 3. Die amerikanischen Pfingstkirchen, die in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts als Vorboten der Wohlstandsbewegung ins Land kamen. Sie traten mit dem Anspruch einer Bekehrung auf und forderten durch Heilungsgottesdienste die Missionskirchen und AICs heraus. 4. Ghana war 1957 das erste afrikanische Land, das Unabhängigkeit von seiner Kolonialmacht erlangte. Korruption, Machtstreben und eine hohe Inflationsrate führten die Gesellschaft in tiefe Krisen. Das Volk war unzufrieden. In dieser Situation beginnt in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts, parallel zu den obigen Institutionen, die neue charismatische Bewegung ihr erfolgreiches Wirken.

Anim legt für seine Studie den theologischen Begriff der Kontextualisierung zugrunde. Zu den größten Stämmen Ghanas zählen Akan, Hausa und Ewe. Der Autor betrachtet vorrangig die Akan. Er beschreibt ihre Kosmologie, die von einer Unterteilung in zwei Welten ausgeht, die sichtbare und die unsichtbare. Zur sichtbaren Welt gehören die Menschen mit Flora und Fauna. In der unsichtbaren Welt sind Gott (Onyame), die Ahnen (mananom nsamaufu) und die Götter (abosom) angesiedelt. Letztere haben Priester*innen, die die Verbindung zur unsichtbaren Welt herstellen. Eine besondere Verehrung erfährt die Göttin der Erde (AsaseYaa). Ihr gelten religiösen Handlungen bei den Übergangsriten und allen Opferhandlungen der täglichen Arbeit.

Der Autor beschreibt weiter, dass der gute Gott (Onyame Obaatan pa) viele Dinge zum Wohle der Menschen gemacht habe und für den „homo africanus“ Sorge und ihm Überfluss an Reichtum und Wohlbefinden gebe. Man erbittet von ihm Gesundheit, Wohlstand und ein langes Leben. Dieser Hintergrund ist, nach Anim, die Basis der neuen Wohlstandslehre und der Anknüpfungspunkt an die traditionelle Kultur und Religion.

Anim stellt dem die Vorstellung von böse Mächten entgegen, die das Werk des guten Gottes zerstören wollen. Er hebt hervor, dass Dämonenerscheinungen, Hexen und Hexer, Zauberer, Wahrsager, Orakelopfer und Ritualmorde Teil der ghanaischen Gesellschaft sind. Die charismatischen Prediger würden dagegen einen totalen Bruch mit der Inszenierung des Bösen fordern. Ihre Botschaft laute: Wer den Heiligen Geist annimmt, kann ein besseres Leben führen, viel mehr noch: Er ist dann zum Wohlstand berufen, denn die Kraft Gottes ist dazu in ihm vorhanden.

Der Leser erhält sowohl eine Übersicht über die Bibelstellen, auf die die „Wohlstandsprediger“ sich für ihre „Theologie des Erfolges“ beziehen, wie Gen. 13,2; Deut 8,18; Maleachi 3,6; Mk 10,30; Lk 6,38 oder 2. Kor 9,6-11, als auch Einsicht in ihre Methoden. Für Heilungen und Prophezeiungen wird eine Bezahlung erwartet. Wohlhabende zahlen mehr als arme Leute. Erfolgreiche Glaubensverkündiger gründen eigene Gemeinden. Wenn sie zum Wohlstand ermutigen, müssen sie ihn selbst repräsentieren. So besitzt der Wohlstandsprediger ein ansehnliches Haus, fährt er zum Gottesdienst, benötigt er ein großes Auto und muss er in die Stadt, begleiten ihn seine Leibwächter. Laut Anim liegt es in der Akan-Kultur nahe, dass man einen Wohlstandsprediger an

seinem pompösen Auftreten erkennen kann.

Laut Anim ist Enoch Agbozo einer der ersten geistlichen Führer. Seine nächtlichen Gottesdienste mit Zungenrede und Heiligengeisttaufe durch Untertauchen im Wasser verbreiteten sich in ganz Ghana. Zwei weitere geistliche Führungspersonen, die häufiger von Anim erwähnt werden, sind Nicholas Duncan-Williams und Mensa Otabil. Mit ihnen wurden das Händeklatschen und die einheimischen Instrumente in Gottesdienste und Seminare eingeführt. Sie haben so viel Erfolg, dass sie ihre eigenen Bibelschulen und Universitätscolleges gründeten, Broschüren herausgeben, Bücher schreiben und ihren Familien Auslandsaufenthalte ermöglichen.

Wie der erste Teil des Buchtitels impliziert, geht es in den untersuchten Bewegungen vor allem darum, mit der Wohlstandslehre der Armut zu entkommen. Den Anstoß zum Titel gab Dr. Dag Heward-Mills, Gründer der „Lighthouse Chapel International“, dem 1996 von Gott die Offenbarung zuteilwurde, er solle mit Heilungen und Wundern eine Kirche gründen. Er sagte in seinem Fernsehprogramm „Mega Word“: „Whatever you desire, if you want to become a millionaire just pray, believe and add millionaire to your name.“ Aus Anims Studie wird deutlich, dass das „prosperity preaching“ den theologischen Schwerpunkt auf die Pneumatologie legt, der Christologie jedoch weniger Beachtung schenkt.

Wer sich mit dem Afrika südlich der Sahara befasst, dort im Dienst steht oder als Dozent die afrikanische traditionelle (primal) Kultur und Religion lehrt, für den ist dieses Buch eine hervorragende Quelle neuer Einsichten und deshalb sehr zu empfehlen. Anim kennt die afrikanische Kultur und Religion Zentral- und Westafrikas besser als jeder Europäer. Es ist ihm hoch anzurechnen, dass er sein Wissen unverhohlen einsetzt und belegt.

Dr. Heinrich Bammann, Hermannsburg

Daniel Strange, *Making Faith Magnetic: Five Hidden Themes Our Culture Can't Stop Talking About ... And How to Connect Them to Christ*, Charlotte: The Good Book Company, 2021. ISBN 978-1-78498-650-6. Paperback, 176 Seiten, 16,00 €. (mittlerweile beim 3L-Verlag auf Deutsch erschienen)

„Ich lebe auf einem völlig anderen Stern.“ Dieses Gefühl beschleicht mit zunehmender Intensität all diejenigen, die sich in unserem nachchristlich-säkularen Kontext missionarische Leidenschaft bewahrt haben und Menschen mit dem Evangelium erreichen wollen. Zwischen den eigenen biblischen Glaubensüberzeugungen und dem Denk- und Wertesystem säkularer Zeitgenossen liegen häufig Welten. Für viele klingt die christliche Botschaft irrelevant oder sogar abstoßend. Wie können wir vor diesem Hintergrund die gute Nachricht von Jesus Christus gegenüber skeptischen, glaubensfernen Menschen weise und sowohl kognitiv als auch emotional überzeugend ins Spiel bringen? Darum geht es Daniel Strange in seinem neuen Buch *Making Faith Magnetic*.

Der Verfasser, bis vor Kurzem Dozent am *Oak Hill Theological College* in London und inzwischen Leiter eines Zentrums für Kultur und Mission, knüpft hier an eine frühere Publikation an, die 2019 unter dem Titel *Plugged In*:

Connecting your faith with what you watch, read, and play erschienen ist. Dort zeigt er eindrucklich, wie zeitgenössische popkulturelle Ausdrucksformen unseren Blick für die Bedingungen des Glaubens und Unglaubens in einem säkularen Zeitalter schärfen. Als authentische Abbildungen innerer Denk- und Glaubensstrukturen lieferten (pop-)kulturelle Artefakte nicht nur Erklärungen dafür, warum es heute vielen so schwer fällt zu glauben, sondern machten auch anschaulich, mit welchen Werten, Sehnsüchten und Ängsten Menschen heute leben.

In Anlehnung an die Vorgehensweise des Paulus in Apg 17 schlägt Strange nun als fruchtbare evangelistisch-apologetische Methode für einen weitgehend säkularen Kontext vor, zunächst entsprechend kulturhermeneutisch in die Lebens- und Glaubenswirklichkeit unserer Mitmenschen einzutauchen („entering“), die dort erkennbaren Lebens- und Glaubensnarrative theologisch sowohl positiv zu würdigen als auch zu hinterfragen („exploring“ und „exposing“), um schließlich aufzuzeigen, dass die zum Ausdruck kommenden Sehnsüchte und Hoffnungen ultimativ nur in der Beziehung zu Christus ihr Ziel finden („evangelising“) – ein Vorgang, den er als „subversive Erfüllung“ bezeichnet.

In gewisser Weise handelt sich bei dem hier zu besprechenden Werk also um einen vertiefenden Fortsetzungsband, der den Ansatz der „subversiven Erfüllung“ anhand von fünf Bereichen menschlicher Daseinsdeutung konkret exemplifiziert. Strange greift dabei auf das Werk des reformierten Missiologen J. H. Bavinck (1895-1964) zurück (vgl. v.a. Kap 1-2), der grundsätzlich von einem religiösen Bewusstsein im Menschen ausging, das durch fünf „magnetische Punkte“ immer wieder in Bewegung gesetzt werde. Diese fünf Magnetismen benennt Strange nun 1) als Wunsch nach Zugehörigkeit zu einem größeren Ganzen („*Totality: A Way to Connect?*“), 2) als Suche nach ethischen Maßstäben für ein gutes Leben („*Norm: A Way to Live?*“), 3) als Hoffnung auf Erlösung aus einem letztlich nicht erfüllenden Dasein („*Deliverance: A Way Out?*“), 4) als Streben nach Freiheit und Kontrolle („*Destiny: A Way to Control?*“), sowie 5) als Sehnsucht nach Verbindung mit einer transzendenten höheren Macht („*Higher Power: A Way Beyond?*“).

Während Bavinck seinen *homo religiosus* offensichtlich im Sinne eines substanziellen Religionsbegriffs als intrinsisch religiös verstanden wissen wollte, stellt sich allerdings die Frage, ob die genannten Ebenen der Daseinsdeutung auch in einem zunehmend säkularen Kontext in Geltung bleiben – einem Kontext, in dem inzwischen immer häufiger (wenn nicht anthropologisch so doch wenigstens religionssoziologisch) von einem religiös indifferenten *homo areligiosus* innerhalb eines gänzlich „immanenten Rahmens“ (Charles Taylor) auszugehen ist. Die religionssoziologischen Verschiebungen der letzten Jahrzehnte (und die damit einhergehenden Unterschiede zwischen dem Ausgangskontext der Beobachtungen Bavincks und seinem eigenen durch und durch säkularisierten Kontext) diskutiert Strange nicht explizit. Unter Ausweitung des Religionsbegriffs auf dessen funktionale Dimension gelingt es ihm aber zu zeigen, dass die fünf Themen der Zugehörigkeit, der Normen, der Erlösung, der persönlichen Bestimmung und der höheren Macht zwar heute kaum noch im engeren Sinne religiös gefüllt werden, aber eben doch auch in säkularem Gewand zum Grundbestand menschlichen

Fragens und Sehnsens gehören: „These five themes are the ‘being human’ itches that every person has to scratch.” (13)

Hier sieht Strange wesentliche Anknüpfungsmöglichkeiten für Mission und Evangelisation in nachchristlicher Zeit. Er führt seinen Lesern durch eine Vielzahl spannender und unterhaltsamer Beispiele vor Augen, in welchen Ausprägungen sich die „magnetischen Punkte“ in unterschiedlichen Bereichen zeitgenössischer Kultur entdecken lassen (Teil 1; Kap. 3-7) – „the points that human beings are, always have been, and always will be, irresistibly attracted to.“ (85) Anschließend macht er deutlich, wie Jesus Christus als Telos der Heilsgeschichte jede einzelne dieser universalen menschlichen Sehnsüchte „subversiv erfüllt“ (Teil 2; Kap. 8-14) und skizziert dabei Wege, wie sich die Herzensregungen säkularisierter, glaubensferner Menschen einfühlsam und klug mit Christus als dem personifizierten Evangelium verbinden lassen.

Strange positioniert sich damit als Vertreter einer Apologetik, die man im englischsprachigen Raum zunehmend als „sense of the heart apologetic“ bezeichnet, eine Rechenschaft vom Glauben also, die nicht rein kognitiv orientiert ist, sondern stärker auf das Herz zielt. Insofern steht der Verfasser in einer Reihe von (apologetischen) Theologen, die von Augustinus („Ruhelos ist unser Herz, bis es ruhet in dir“) über C. S. Lewis und N.T. Wright bis hin zu Timothy Keller reicht. Sie alle teilen den Ansatz, die (Herzens-)Wünsche, Sehnsüchte, Freuden und Hoffnungen noch-nicht-glaubender Menschen aufzugreifen und ihnen aus der Perspektive des christlichen Glaubens bzw. in der Rückführung auf Gott Sinn zu verleihen.

Inhaltlich führt Strange dabei allerdings kaum über das hinaus, was Wright (*Warum Christ sein Sinn macht*, 2009) und Keller (*Glauben Wozu?*, 2019) bereits entfaltet haben (obwohl er von Letzterem im Vorwort ausdrücklich gelobt wird). Schade ist meines Erachtens auch, dass Strange trotz aller anvisierter Praxisorientierung nur äußerst selten beispielhaft andeutet, wie sich die gebotenen Perspektiven in evangelistischen Gesprächen oder in der missionarisch orientierten Predigt konkret umsetzen lassen. Selbst der lediglich vierseitige, homiletisch orientierte Appendix bleibt hier zu sehr im Ansatz. Dennoch ist das vorliegende Buch – v.a. gemeinsam mit dem oben erwähnten Prequel *Plugged In* – als kompakte methodische Einführung in eine zeitgemäße evangelistische Apologetik und als Fundgrube für kulturelle Anknüpfungspunkte sehr zu empfehlen.

Prof. Dr. Philipp Bartholomä
Freie Theologische Hochschule Gießen

Christian Weber, *Wie andere Kulturen die Bibel sehen: Ein Praxisbuch mit 70 Kunstwerken aus 33 Ländern*, Zürich: TVZ, 2020. ISBN 978-3-290-18274-8. Paperback (mit Abbildungen und Begleit-DVD), 260 Seiten, 29,90 €.

Kaum etwas macht die Realität der globalen Kirche so anschaulich wie christliche Kunst aus verschiedenen Kulturen. Doch wenn man für Vorträge oder Predigten etwas Passendes sucht, stellt sich oft die Frage: Woher nehmen? Oder: Woher nehmen und nicht (Copyright-rechtlich) stehlen? Christian Weber, Studienleiter bei Mission 21 in Basel und zuvor mehrere Jahre Dozent für biblische Exegese im Kongo, schafft mit seinem Buch praktische Abhilfe.

Das Praxisbuch im Din A4-Format ist als Arbeitsbuch mit konkreten Anwendungsideen und vielen farbigen Materialien konzipiert. Aber man kann auch einfach darin blättern und die über achtzig farbigen Darstellungen biblischer Geschichten aus allen Kontinenten betrachten.

In seiner Einführung nennt der Autor die doppelte Erfahrung, die hinter dem Entwurf dieses Buchs steht. Es ist das Erlebnis, dass die Bibel Christen einerseits über kulturelle Grenzen hinweg vereint, und sie andererseits zugleich Bibeltexte so ganz unterschiedlich verstehen können. Doch möchte das Buch nicht nur interkulturelle Begegnung mit dem „Anderen“ ermöglichen, sondern darüber hinaus zur eigenen interkulturellen Bibellektüre anleiten. Denn „[d]ie Bibel ist interkulturell“ und „gehört nicht zu einer bestimmten Kultur, sondern zu allen Kulturen der Welt.“ (8) Zu dieser „Entdeckungsreise“ lädt der Autor unter drei thematischen Schwerpunkten ein (Teile A-C), die jeweils zwei „Zugänge“ zur interkulturellen Bibel vorstellen:

In Teil A („Die Bibel in unseren heutigen Kontexten“) geht es dem Autor darum, „dass wir uns zunächst unserer eigenen Kontexte bewusst werden und die Bibel mit ihnen ins Gespräch bringen“ (ebd.) Dazu dient eine kurze Einführung in die kontextuelle Bibelhermeneutik, wobei Weber die Übereinstimmung mit dem reformatorischen Schriftverständnis hervorhebt (13). Zur praktischen Übung gibt es Anleitungen und Materialien, mit den die Methode des „Bibel-Teilens“ (Zugang 1) und die eigene kulturelle Prägung in Anlehnung entdeckt werden können (Zugang 2).

Teil B legt den Schwerpunkt auf die Bibel und zeigt die Einbindung der biblischen Texte in ihren jeweiligen Kontext. Anhand von Symbolen und Alltagsgegenständen werden die „zeitliche“, „örtliche“ und „erfahrungsmässige“ Differenz (31-32) zwischen den Assoziationen veranschaulicht, die diese Symbole und Gegenstände bei Menschen in biblischen Zeiten und bei heutigen Bibellesern hervorrufen. Dazu werden jeweils vier Fotos zu 33 Begriffen (z. B. Brot, Familie, Licht) zur Verfügung gestellt, ergänzt durch passende Bibeltexte (Zugang 3). Dadurch wird nun aber nicht ein innerer Abstand zum biblischen Text geschaffen, sondern zu einer vertieften Beschäftigung mit der Bedeutungsbreite der Bilder und Symbole eingeladen. In einem weiteren Abschnitt (Zugang 4) wird auf die kontextuelle Vielfalt innerhalb der Bibel eingegangen. Unterstützt von Bildern wird anhand eines synoptischen Vergleichs exemplarischer Bibeltexte gezeigt, dass „die biblischen Bücher nicht nur vom realen Leben schreiben, sondern für reale Situationen geschrieben wurden“. (71)

Den Hauptteil des Buchs bildet Teil C mit über 70 Kunstwerken aus 33 Ländern. Einleitend wird ein Überblick über „Kommentare zur Bibel aus nichteuropäischen Ländern“ gegeben (S. 90-94). Für zehn Bibeltexte werden jeweils verschiedene Auslegungen zusammengestellt als Material für Bibelgespräche (Zugang 5). Es folgen 125 Seiten mit Abbildungen und Erläuterungen zu den Kunstwerken, zu ihrem Entstehungskontext und zu den Künstlern. Als Anwendungsvorschlag werden zu zehn Perikopen Listen mit passenden Bildern geboten, wobei über die in diesem Buch enthaltenen Bilder hinaus Literaturhinweise auf zahlreiche weitere Bilder gegeben werden.

Ein Sach- und ein Bibelstellen-Register vervollständigen das Praxisbuch und ermöglichen einen schnellen Zugriff auf die Materialien. Auf der beiliegenden DVD liegen alle Bilder und andere Materialien aus dem Buch zum Ausdruck oder zur digitalen Verwendung bereit.

An manchen Punkten wird deutlich, dass das Buch primär für den landeskirchlichen Kontext geschrieben wurde (z. B. häufiger Bezug auf Konfirmanden-Arbeit; Bilder zur Taufe; 60). Doch das erweitert die Einsatzmöglichkeiten eher als dass es sie einschränkt. Insgesamt ist das Buch von einem großen Respekt vor dem Bibeltext geprägt und von dem Anliegen, Menschen durch interkulturelle Bibellese die Bibel „ans Herz“ zu legen.

Hier wird eine vielseitig einsetzbare Materialsammlung mit gut recherchierten Übersichten geboten, die dem Nutzer viele Stunden der Suche und des Erstellens von Material erspart. Es ist eine lohnende Anschaffung, die hoffentlich oft in unterschiedlichen Gemeindeveranstaltungen zur Anwendung kommt.

*Dr. Meiken Buchholz
Freie Theologische Hochschule Gießen*

Craig Ott, *The Church on Mission: A Biblical Vision for Transformation among All People*, Grand Rapids: Baker Academic, 2019. ISBN 978-1-54096-088-7. Paperback, 144 Seiten, 19,00 €.

Craig Ott ist Professor für Mission und interkulturelle Studien an der *Trinity Evangelical Divinity School* in Deerfield, IL USA. Die sechs Kapitel des Buches gehen zurück auf sechs im Jahre 2016 in Bucharest, Rumänien, gehaltene Vorträge vor den in Europa dienenden Mitarbeitern von ReachGlobal, der internationalen Mission der *Evangelical Free Church of America* (EFCA). Bei den Vorträgen ging es darum, das Leitbild (mission statement) der EFCA biblisch-theologisch zu entfalten: Die EFCA existiert, um Gott zu verherrlichen, indem sie transformierende Gemeinden unter allen Völkern multipliziert (vgl. ix).

Die sechs Kapitel des Buches berühren folgende Inhalte: (1.) *Transformation zu Gottes Ehre*: Der Ursprung der Transformation von einzelnen Menschen und von Gemeinden und ihrer transformierenden Einflüsse in die Gesellschaft hinein ist die Herrlichkeit Gottes. So ist auch das Ziel unserer Mission, Gott die Ehre zu geben und ihn zu verherrlichen. (2.) *Transformierende Gemeinschaften*: Die Kirche ist eine transformierte und eine transformierende Gemeinschaft. Sie ist eine Schöpfung durch den Geist Gottes, indem jeder einzelne wiedergeboren wird. Sie ist auch eine Gemeinschaft, in der sich Gottes Königsherrschaft als eine geistliche Realität ausdrückt. Sie ist auch eine missionarische Gemeinschaft, welche durch ihre Glieder in Familie, Nachbarschaft, Arbeits- und Freizeitplätzen Salz der Erde und Licht der Welt ist. (3.) *Transformation und das Wort Gottes*: Ohne das Wort Gottes, das Evangelium, gibt es keine wahre Evangelisation, keine Veränderung, keine Transformation. Die Wahrheit ist der Ursprung von Erneuerung und echter Liebe. Die Wahrheit des Wortes Gottes macht uns frei. Darum ist auch ein tiefer gehendes Studium und transformierendes Lesen und Anwenden der Heiligen Schrift notwendig. (4.) *Transformierender Einfluss*: Jeder einzelne, der wiedergeboren und transformiert wird, ist im Neuen Testament Teil einer örtlichen Gemeinde, welche eine transformierende Kraft für die einzelnen Glieder und darüber hinaus hat. In den Gleichnissen vom Senfkorn und vom Sauerteig sieht der Verfasser den überraschend großen Einfluss von Gemeinden mit Transformationskraft illustriert. Die Gleichnisse vom Salz der Erde und Licht der Welt unterstreichen für ihn den von Gott beabsichtigten Einfluss solcher Gemeinden. (5.) *Transformation für alle Völker*: Eine Transformation, welche alle Völker erfassen soll, muss eine starke verbindende Kraft haben, welche z.B. im ersten Jahrhundert unbeschnittene, aber gläubige Heiden mit voll in die Heilsgemeinschaft integriert hat trotz der Einwände vieler damaliger beschnittener Juden. Ähnliches muss sich vielfach in der weltweiten Mission und in jeder lokalen Gemeinde heute wiederholen. Jede lokale Gemeinde sollte alle Arten von Menschen der Völker in ihrer Mitte aufrichtig willkommen heißen, weil Gottes Liebe und Gnade sich nach allen Menschen ausstreckt. (6.) *Transformation durch Multiplikation*: Wenn wir davon ausgehen, dass Gott selbst das Wachstum gibt (1 Kor 3,6-7), dann können wir uns von vielen Bibeltexten im Alten und Neuen Testament inspirieren lassen, solches Wachstum zu erwarten, bei dem Gottes Leute die ganze Erde erfüllen mit der Herrlichkeit des Herrn in ihrer Mitte. Das Gleichnis vom vierfachen Acker verheißt bis zu hundertfaches

Wachstum. Bei Lukas wächst Gottes Wort und wird ausgebreitet. Paulus gründet blühende Gemeinden in Metropolen wie Ephesus und Korinth, die dann das Hinterland erreichen. Gott gibt phänomenales Wachstum, so der Verfasser.

Eine Stärke des Buches liegt in seiner Komprimiertheit. Hier wird in nur sechs Kapiteln eine Vision für die Weltmission entfaltet, welche ermutigend und herausfordernd ist. Es ist durch und durch evangelikal, bibeltreu und missionsbegeistert. Eine wünschenswerte Ergänzung wäre noch stärker die Theologie des Kreuzes zu betonen sowie der transformierenden Kraft Gottes, die im Individuum und in der Gemeinde im Rhythmus von Kreuz und Auferstehung geschieht. Der Autor macht einige Aussagen dazu, dass gerade dann, wenn die Welt den gläubigen Christen um Jesu willen hasst und verwirft, dieser noch tiefer in Christus verwurzelt und verwandelt wird (z.B. 26; 62-63). Das Buch könnte interessant sein für Studenten, die sich im Rahmen ihrer Ausbildung auf einen Missionsdienst vorbereiten, ebenso für engagierte Mitarbeiter in örtlichen Gemeinden. Es kann hilfreich für Pastoren und Gemeindeleitungen sein, um sich Gedanken über die evangelistisch-missionarische Ausrichtung der Gemeinde zu machen.

*Dr. Eddy Lanz
Bibelseminar Bonn e.V.*

Thomas Söding, *Ein Gott für alle: Der Aufbruch zur Weltmission in der Apostelgeschichte*, Freiburg: Herder, 2020. ISBN 978-3-451-38390-8. Gebunden, 270 Seiten, 28,00 €.

Im vorliegenden Band skizziert der Bochumer katholische Neutestamentler Thomas Söding, wie und unter welchen Bedingungen die frühen Christen in Jerusalem den Auftrag Jesu zur weltweiten Mission entdeckt und umgesetzt haben. Nach einer instruktiven Diskussion von Mission als einem Schlüsselbegriff und Wesensmerkmal des Christentums (9–19), bietet Söding zunächst eine exegetische Ortsbestimmung für die Apostelgeschichte auf der Landkarte des Urchristentums (20–29; Komposition des luk. Doppelwerks, Einleitungsfragen und Programmatik).

Im ersten exegetischen Kapitel skizziert Söding den Hintergrund des Berichts von der ersten Missionsreise im Rahmen der luk. Darstellung (30–71). Zu den Impulsen aus Jerusalem und Antiochia für das Wachstum der Kirche gehören Pfingsten als Verheißung, die Bewegung in die Weiten der Welt als universale Voraussetzung (die Abfolge der Missionsreisen, das Ethos der Mission bei Lukas als Beziehungspflege, Konfliktfähigkeit und Nachfolge), Barnabas und Paulus als Protagonisten und ungleiche Partner in gemeinsamer Mission sowie die Rolle von Antiochia als theologisches Basislager für die Mission unter Nicht-Juden.

In Kapitel 4, dem Hauptteil der Studie (72–204), folgt Söding nach knappen Überlegungen zu den Prinzipien der luk. Komposition der Darstellung in Apg 13–14 unter den Überschriften „Bewegung und Verständigung“, „Einladung und Verkündigung“, „Grenzfahrungen und Veränderung“ sowie „Sicherung und Verbindung“. Kapitel 5 gilt dem sog. Apostelkonzil als einem Schlüsselereignis des frühen Christentums, das aus Konfliktlösung, Ergebnissicherung und einer

Fortsetzung in Jerusalem besteht (205–220; Apg 15 und Gal 2 im Vergleich, die Konfliktparteien und der Entscheidungsprozess nach Lukas, Beschneidung und Reinheitsgebote, die Verbreitung der Entscheidungen des Konzils in den frühen Gemeinden). Unter dem Stichwort „Aufbruch und seine Folgen“ (221–232) geht es in Kapitel 6 um die Praxis und Theologie der Mission im Neuen Testament, beispielhaft um die „vernünftige Theologie“ (Paulus auf dem Areopag in Athen, 17; 16–34) und die „verantwortliche Pastoral“ (die Abschiedsrede in Milet, 20; 17–38).

Abschließend bietet Söding eine Aktualisierung des Bildes der Apostelgeschichte unter der Überschrift „Mission als Gespräch über Gott und die Welt“ (233–245). Behandelt werden die Aufgabe der Glaubenskommunikation, die Tatsache der Sendung Israels und die Problematik der heute umstrittenen Judenmission, die Chancen der Mission von Haus zu Haus („Der tiefe Grund für die Hausmission besteht darin, dass sich das Christentum nicht in eine Nische der antiken Gesellschaft zurückziehen, sondern sie selbst durchdringen will, wie ein Sauerteig den ganzen Brotteig (Mt 13,33)“, 241) und das Projekt der Weltmission heute (Verkündigung als Einladung, 245); vgl. dazu auch Södings Aufsatz, „Mission von Angesicht zu Angesicht: Das persönliche Glaubenszeugnis in der Geschichte des Urchristentums“, in G. Augustin/ N. Eterovic (Hrsg.), Mission in säkularer Gesellschaft, 169–186. Anmerkungen und verschiedene Register beschließen das anregende Bändchen mit wichtigen Einsichten in die frühchristliche Mission und Impulsen für Mission heute.

In der Darstellung könnte deutlicher werden, wie sehr die beginnende Mission unter Nicht-Juden nicht nur im Lukasevangelium, sondern bereits in den ersten Kapiteln der Apostelgeschichte angelegt ist. Ferner wären die Bedeutung des Wirkens des Philippus in Samarien und in der Begegnung mit dem afrikanischen Finanzminister sowie der Durchbruch in Cäsarea mit den „Bekehrungen“ des Cornelius und des Petrus, seiner Begleiter und der Christen in Jerusalem stärker zu veranschlagen.

*Prof. Dr. Christoph Stenschke
BTA Wiedenest / University of South Africa*

Reuben Turbi Luka, Jesus Christ as Ancestor: A Theological Study of Major African Ancestor Christologies in Conversation with the Patristic Christologies of Tertullian and Athanasius, Carlisle: Langham Monographs, 2019. ISBN 978-1-78368-716-9. Paperback, 430 Seiten, ca. 36,00 € (auch als E-Book erhältlich).

Die Frage der Inkulturation der biblischen Botschaft und der christlichen Theologie insgesamt beschäftigt die afrikanische Kirche seit Jahrzehnten. Dabei ist klar, dass es nicht nur um Äußerlichkeiten gehen kann, wie z.B. den Gebrauch von Trommeln und Tanz im Gottesdienst, sondern um eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den traditionellen afrikanischen Religionen und der mit ihnen verbundenen Weltansichten sowie sozialen und ethischen Wertvorstellungen und Selbstverständlichkeiten. Getrieben wird diese Suche von dem Bestreben, das Evangelium tief mit der afrikanischen Geschichte und Kultur zu verbinden. In manchen Teilbereichen afrikanischer Theologie ist in den letzten Jahrzehnten diskutiert worden, ob nicht die Verehrung der Ahnen, die für viele Stämme bzw. Ethnien oder Volksgruppen konstitutiv ist, eine solche Brücke vom alten, vorchristlichen Afrika in die Realität heutiger einheimischer Kirchen sein könnte. (Vgl. dazu auch Wilhelm Richebächer, *Religionswechsel und Christologie: Christliche Theologie in Ostafrika vor dem Hintergrund religiöser Syntheseprozesse*, Missionswissenschaftliche Forschungen: Neue Folge, Band 17, Erlangen, 2003; eingereicht ursprünglich als Habilitationsschrift 2001 an der Augustana Neudettelsau unter dem Titel „Christus der Neue Ahn?!“).

Mit diesem Ansatz der Verbindung von traditioneller Ahnenverehrung und christlichem Glauben setzt sich Turbi Luka auseinander (S. 55ff). Er beschreibt einige der in Westafrika vorgeschlagenen Entwürfe, wie „Christ the Ancestor par excellence“ (Ntetem, 55), „Christ the Proto-Ancestor“ (Bujo, 61), „Christ the Brother and Greatest Ancestor“ (Nyamiti, 68), sowie den Kontext, in dem solche theologischen Entwürfe entstehen können, und kritisiert anschließend, dass dieser Kontext primär akademisch ist und zum Teil von Ansätzen außerhalb Afrikas geprägt wurde, z.B. von dem „aggiornamento“ (Vatikan II) (188ff). Als Blaupause für die gegenwärtige theologische Diskussion in Afrika dient dem Autor dabei der Rückblick auf die frühen christologischen Auseinandersetzungen des 3. und 4. Jahrhunderts und er rekurriert besonders auf Tertullian und Athanasius (Kap 3, 89-146). Beide werden hier als „afrikanische“ Theologen verstanden, was kein Sondergut von Turbi Luka ist, sondern gegenwärtig vielfach in afrikanischen theologischen Diskursen geschieht.

Turbi Luka ist bemüht zu zeigen, wie diese Kirchenväter in ihrer Zeit und ihrem Kontext dem Druck theologischer Innovationen und synkretistischer Systeme standgehalten und eine im historischen Glaubenszeugnis verwurzelte Formulierung von Christologie für ihre Zeit gefunden haben. In ähnlicher Weise sieht er die Aufgabe heutiger afrikanischer Theologie darin, fehlleitende Inkulturationsversuche abzuwehren. Er warnt als Resultat seiner ausführlichen Auseinandersetzung vor allem mit röm.-kath. Inkulturationstheologien (Kap. 5, 179-232) davor, dass am Ende dieses Weges Jesus als gemeinsamer Herr seiner weltweiten Kirche nicht mehr erkennbar sein könnte, sondern in viele verschiedene, jeweils unterschiedlich inkulturierte Jesusbilder aufgespalten sein

könnte: „...can produce Christologies in a way that present (sic!) Jesus as a multi hydra (sic!) figure since there are no theological norms to establish a universal identity of Jesus Christ in Christendom.“ (232).

Als Antwort und möglichen Gegenentwurf formuliert Turbi Luka seine „African Linguistic Affinity Christology“ (Kap. 6) und entwickelt eine „Jesu/Yesu Christology“ (Kap. 7), bei der er von seiner Beobachtung ausgeht, dass der Name des Erlösers in den meisten afrikanischen Sprachen als „Jesu“ oder „Yesu“ wiedergegeben wird, und dass die meisten Christen in Afrika eine unmittelbare Beziehung zu diesem Namen empfinden. Anstatt Jesus als „ancestor“ zu definieren, schlägt er vor, den im Neuen Testament vorgegebenen christologischen Bezeichnungen Jesu als „Promised Messiah“ (283ff), „Mediator“ (299) und „High Priest“ (205) zu folgen und sie mit dem Namen „Jesu/Yesu“ zu verknüpfen.

Gerade diese Stelle gibt – trotz aller Verdienste des Werks – Anlass zu dem größten Kritikpunkt: Turbi Luka gibt, soweit ich sehen kann, keine klare Definition oder Begründung seiner „Linguistic Affinity Christology“. Allein seine empirische Beobachtung, dass afrikanische Christinnen und Christen (in seinem Umfeld) positiv auf den Namen Jesu/Yesu reagieren und mit der Ahnen-Christologie nichts anfangen können, reicht meines Erachtens methodisch nicht aus.

Ebenso spürt man seinem Werk einen starken anti-katholischen Reflex ab, da er gerade bei den katholischen Mitchristen viele Zeichen des Synkretismus sieht („In the midst of this life of double standard, the Igbo Catholic appears triumphant and goes around proclaiming: »theology of liberation as the good work of the gospel.«“ (355). Diese Abgrenzung ist aus seiner Erfahrungswelt heraus sicher erklärbar, dürfte aber nicht den Rang einer theologischen Argumentation erreichen.

Obwohl Turbi Luka die Überlegungen nachvollziehen kann, die zu einer Theologie von Jesus Christus als Ahn (Ancestor) geführt haben, lehnt er diesen Versuch in seiner finalen Zusammenfassung ab und benennt noch einmal sein Anliegen: „The universal rejection of Jesus' ancestorship at the grassroots in favour of a universally accepted name demands that we chart a new course in formulating an African Christology.“ (357). Diesen neuen Weg sieht er eng verbunden mit dem Namen „Jesu/Yesu“, wie er im Alten und Neuen Testament präsentiert und mit Bedeutung aufgeladen erscheint, und wie er in Afrika allgemein rezipiert wurde. Diese Konzentration auf den Namen des Erlösers als Inhaltsträger für Werk und Wesen Jesu Christi ist das, was er als Startpunkt seiner „African Linguistic Affinity Theology“ definiert. Turbi Lukas Werk kann allen denen eine hilfreiche Orientierung geben, die mehr Einblick in gegenwärtige afrikanische theologische Debatten gewinnen möchten.

*Prof. Dr. Dr. Roland Werner,
Evangelische Hochschule Tabor, Marburg*

Neuerscheinung in der edition missiotop



Stephan Henger,
Risiko in der Mission.
Eine Beschreibung von Entscheidungskriterien deutscher Missionsleitungen über die Entsendung und Rückführung von Missionaren in risikoreiche Länder.
Nürnberg: VTR 2022.
250 Seiten, 25 Euro.

Es braucht Verantwortungsbewusstsein und Mut, um den Missionsauftrag Jesu zu erfüllen.

Die vorliegende Studie zeigt auf, welche Kriterien deutsche Missionsleitungen nutzen, um abzuschätzen, ob es verantwortbar ist, Mitarbeiter in einem risikoreichen Gebiet arbeiten zu lassen. Der Autor hat 19 Jahre in verschiedenen Ländern Afrikas gelebt. Im Rahmen seines Dienstes weitere Länder in Afrika und Asien bereist. Heute berät er weltweit Missionare in Sicherheitsfragen.

Zu bestellen direkt beim Verlag: info@vtr.online.com