



# Die bleibende Relevanz von Missionswissenschaft und Missionsgeschichte

Ersetzt Interkulturelle Theologie die  
Missionswissenschaft?

Über Sinn und Unsinn von Missionsgeschichte

Die Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte

Wie evangelisieren afrikanisch geleitete Kirchen  
in der Schweiz?

# Inhaltsverzeichnis

|   |     |
|---|-----|
| Aus meiner Sicht: Wimmelbilder und 1. Korinther 3, 9-11<br>Friedemann Knödler .....   | 59  |
| Ersetzt Interkulturelle Theologie die Missionswissenschaft?<br>Analyse neuerer Verhältnisbestimmungen und Vorschlag<br>einer komplementären Sicht<br>Friedemann Walldorf..... | 60  |
| Über Sinn und Unsinn von Missionsgeschichte'<br>Bernd Brandl.....   | 78  |
| Die Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte und ihre<br>wissenschaftliche Öffentlichkeitsarbeit<br>Ulrich van der Heyden.....  | 87  |
| Wie evangelisieren afrikanisch geleitete Kirchen in der Schweiz?<br>Eine Fallstudie<br>Johannes Müller.....   | 97  |
| Detlef Blöcher zum 65. Geburtstag.....  | 113 |
| Rezensionen .....   | 115 |

## Impressum:

**Herausgeber** im Auftrag von: **Evangelisches Forum für Mission, Kultur und Religion (missiotop)**: Prof. Dr. Dr. Thomas Schirrmacher, 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**: Rathenaustraße 5-7, D-35394 Gießen. Fax 0228-9650389, info@missiologie.org. **Druck**: Gemeindebrief Druckerei www.Gemeindebrief Druckerei.de. **Rezensionsexemplare** bitte an Prof. Dr. Friedemann Walldorf, walldorf@fthgiessen.de. **Weitere Redaktionsmitglieder**: Dr. Hanna-Maria Schmalenbach (Lektorat), Prof. Dr. Bernd Brandl Brandl@t-online.de (edition missiotop). Beiträge für em werden mit Belegexemplaren honoriert. **Bezugspreis**: Jährlich (4 Ausgaben) in Print € 20,- (inkl. Porto weltweit und digitaler Ausgabe); nur digital 15 €. Der Bezugspreis ist für Mitglieder enthalten im Mitgliedsbeitrag des Evangelischen Forum für Mission, Kultur und Religion (missiotop) (als e. V. registriert beim Amtsgericht Stuttgart unter Nr. VR 201181). **Konten für em-Empfänger**: Konto-Inhaber: AFEM, Konto bei der Evangelischen Bank eG (Garde-du-Corps-Straße 7, 34117 Kassel), 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: Wimmelbilder und 1. Korinther 3, 9-11

Denn wir sind Gottes Mitarbeiter; ihr seid Gottes Ackerfeld und Gottes Bau. Ich nach Gottes Gnade, die mir gegeben ist, habe den Grund gelegt als ein weiser Baumeister; ein anderer baut darauf. Ein jeder aber sehe zu, wie er darauf baut. (1Kor 3,9+10)

Bei unserem Reden über Mission und darüber, was Gott auf der ganzen Welt beim Bau seines Reiches tut, verwenden wir verschiedene Bilder und Vergleiche. Dabei sind weder einfache Bilder vom Bau eines Gebäudes noch eindimensionale Bilder aus dem Ackerbau ausreichend. Vielleicht hilft uns ein Wimmelbild weiter.

Wimmelbilder sind total faszinierend. In einer Ecke wird der Aushub für ein Gebäude gemacht, während an der anderen Ecke bereits das Dach des Hauses gedeckt wird. Zwischendrin wird noch an der Küche gearbeitet und daneben werden Rohre für die Kanalisation abgeladen. Wimmelbilder geben uns einen Einblick in die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen im Reich Gottes.

Es geht ja keineswegs darum, dass eine Person nur das Fundament legt, während eine andere darauf weiterbaut. Das mag in der Zeit der Apostel und ersten Gemeindegründer so gewesen sein. In der Gegenwart

Wir ergänzen uns in einem guten Miteinander und gleichzeitigen Nebeneinanderarbeiten.

gilt: Während man bei manchen Menschen am Fundament arbeitet, muss man mit anderen schon den zweiten, fünften oder achten Bauabschnitt angehen. Deshalb finde ich Wimmelbilder hilfreich für das Verständnis des Dienstes in der Mission. Wir ergänzen uns in einem guten Miteinander- und gleichzeitigen Nebeneinanderarbeiten. Außerdem ist es so auch möglich, Fehler auszugleichen. Ja, auch das geht!

Trotz aller Normabweichungen während der Produktion kann am Ende immer noch ein gutes Endprodukt entstehen.

Eine Mauer, die nicht exakt im Lot ist, kann durch den Gipsler ausgeglichen werden, sodass als Endprodukt eine gerade Wand entsteht. Viel zu oft habe ich den Eindruck, dass Gemeinde- oder Missionsmitarbeiter für eine weniger exakt ver-

richtete Arbeit kritisiert werden. Wir meinen, das Feuer – von dem Paulus in dem Abschnitt in 1Kor 3 auch schreibt – müsse diese weniger exakte Arbeit verbrennen. Viel besser wäre es, wir würden so wie ein Gipsler mit einer etwas krummen Mauer verfahren und die Unebenheiten ausgleichen. Bei allen entstehenden Normabweichungen während der Produktion kann am Ende immer noch ein gutes Endprodukt entstehen. Zielführender als gegenseitige Schuldzuweisungen derer, die am Bau arbeiten, ist das Miteinander aller, die darauf achten, wie sie arbeiten.

Über allem gilt: Einen andern Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus. (1Kor 3,11)

*Friedemann Knödler, Vorstandsmitglied missiotop*

# Ersetzt Interkulturelle Theologie die Missionswissenschaft? Analyse neuerer Verhältnisbestimmungen und Vorschlag einer komplementären Sicht

Friedemann Walldorf

---

Der Artikel analysiert neuere Konzepte der Interkulturellen Theologie (Hock, Küster, Wrogemann u.a.) und deren Verhältnis zur Missionswissenschaft, nicht zuletzt als Beitrag zur Selbstverständigung im Blick auf das Fachverständnis an den pietistisch und evangelikal geprägten theologischen Hochschulen. Der Autor begrüßt die neue Entwicklung der Interkulturellen Theologie, plädiert aber dafür, die Fachbezeichnung Missionswissenschaft nicht vorschnell aufzugeben. Er argumentiert für ein komplementäres Verständnis, das Interkulturelle Theologie *und* Missionswissenschaft als sich ergänzende und gegenseitig erschließende Perspektiven und Inhaltsbereiche des Fachs begreift.

---

*Friedemann Walldorf ist Professor für Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der Freien Theologischen Hochschule Gießen (FTH). Email: walldorf@fthgiessen.de*

*Dieser Aufsatz basiert auf einem Vortrag des Autors auf der Jahrestagung des Evangelischen Forums für Mission, Kultur und Religion (missiotop) im Monbachtal am 20. Januar 2018. Er wurde für die Druckfassung überarbeitet.*

## Vorbemerkungen

Das Fach, das sich an den theologischen Fakultäten in Deutschland ab 1896 als „Missionswissenschaft“ etabliert hat, hat im Lauf der Zeit und an verschiedenen Orten unterschiedliche Bezeichnungen und Schwerpunkte gehabt. In Schottland sprach Alexander Duff von „Evangelistic Theology“, in den Niederlanden entwickelte sich die „apostolaatstheologie“ (Hoekendijk),<sup>1</sup> und im englisch- und französischsprachigen Bereich etablierte sich der Begriff „missiology“ bzw. „missiologie“, der in den 1980er Jahren vor allem durch den Arbeitskreis für

evangelikale Missiologie (AfeM) in Deutschland eingeführt wurde.<sup>2</sup> Ein Grund für diese Bezeichnungsvielfalt liegt vermutlich auch darin, dass das Anliegen, die christliche Botschaft in unterschiedlichsten Kontexten verständlich auszurücken, zum Kernbestand des Fachs gehört. Insofern kann man auch den jüngsten Umbruch hin zur „Interkulturellen Theologie“ an den evangelischen Fakultäten in Deutschland als ein Projekt der Kontextualisierung im akademischen Umfeld verstehen. Gleichzeitig fordert die Entwicklung dazu auf, mögliche Folgen für das Fachverständnis insgesamt kritisch zu bedenken.

Ausgangspunkt der neueren Entwicklung ist das von der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie (WGTh) und der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft (DGMW) herausgegebene *Positionspapier* „Missionswissenschaft

---

1 Vgl. Johannes Verkuyl, *Contemporary Missiology. An Introduction*, Grand Rapids 1978, 1.

---

2 In der ersten Ausgabe der Zeitschrift *evangelikale missiologie* [em] (1985) musste „Missiologie“ als „Fremdwort“ zunächst legitimiert werden, Peter Mayer, Wir stellen vor, em 1, 1985, 2; vgl. Bernd Brandl, Mission in evangelikaler Perspektive, in: C. Dahling-Sander, *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie*, Gütersloh 2003, 178–199: 193.

als Interkulturelle Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft“<sup>3</sup>, das von den Fachvertretern an den Universitäten und kirchlichen Hochschulen 2005 als gemeinsame Arbeitsgrundlage formuliert wurde.<sup>4</sup> Ein solcher Konsens ist an sich schon bemerkenswert, ebenso wie die Wirksamkeit, die er entfaltet hat (siehe dazu 1.2).

Der Begriff Interkulturelle Theologie ist indes nicht neu. Er wurde in den 1970er Jahren von dem Schweizer Missions-theologen Walter Hollenweger geprägt, der ab 1979 eine dreibändige *Interkulturelle Theologie* veröffentlichte und die Kontextualität aller Theologie herausarbeitete. Daraus ergab sich die Notwendigkeit, eigene westliche Überlegenheitsvorstellungen kritisch zu hinterfragen und ökumenisches interkulturelles und interreligiöses Lernen bewusster zu reflektieren.<sup>5</sup> Damit verbunden war die scharfe Kritik westlicher Missionspraxis bis hin zum Missionsverzicht (was bei Hollenweger allerdings später – nicht zuletzt unter dem Einfluss nichtwestlicher Partner – wieder relativiert wurde).<sup>6</sup> Zusammen mit dem Hamburger Missionswissenschaftler Hans Jochen Margull gab Hollenweger ab 1975 die Reihe *Interkulturelle Geschichte des Christentums* heraus, die missionsgeschichtliche und kirchliche Entwicklungen in der Dritten Welt kritisch als interkulturelles Phänomen erforschte. Die Reihe besteht bis heute und hat viele wertvolle Studien vorgelegt. Zu einer allgemeinen Um-

benennung der Missionswissenschaft zur Interkulturellen Theologie kam es damals nicht. Zugleich wird deutlich, dass Interkulturelle Theologie (wohl nicht nur) in ihren Anfängen ein westlich-kontextuelles Projekt war, ein Ausdruck „of theological repentance in the North“ (Ustorf).<sup>7</sup>

Hier knüpft die neue Entwicklung der Interkulturellen Theologie zwar begrifflich an, ohne sich jedoch auf die damalige missionskritische Programmatik festzulegen. Die heutige Entwicklung ist inhaltlich offener, vielfältiger und pragmatischer, aber für die Disziplin durchaus folgenreich, geht es doch (im Unterschied zu den 1970er Jahren) um die Neu-bezeichnung und Neukonzeptionierung des Fachs.

Dies hat zu kontroversen Diskussionen geführt, deren Eckpunkte durch die Beiträge von Werner Ustorf (Birmingham) und Heinrich Balz (Berlin) markiert werden können. Ustorf konstatiert einen bloß strategischen „Etikettenschwindel“, bei dem unter dem Deckmantel Interkultureller Theologie die traditionelle Missionstheologie mit universalen Heilsansprüchen und kulturellen Hegemonien weitergeht. Ustorf deutet sowohl die Umbenennung der *Fuller School of World Mission* in *School of Intercultural Studies* im Jahr 2003 als auch das Positionspapier seiner Kollegen in Deutschland als „a tactical update of the toolbox of missionary theology without changing its basic parameters“.<sup>8</sup> Balz hingegen beobachtet doch eine „grundlegende Umorientierung“, vielleicht sogar eine „Flucht aus der Theologie in die Interkulturalität“, in der die Missionstheo-

Interkulturelle Theologie – ein bloß strategischer Etikettenschwindel?

3 Abgedruckt in: *Zeitschrift für Mission* 31, 2005, 376–383.

4 Vgl. Andreas Feldtkeller, Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie: Eine Verhältnisbestimmung, in: *Theologische Literaturzeitung* 138, 2013, 3–12: 4.

5 Vgl. Richard Friedli, Interkulturelle Theologie, in: *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1985, 181–184: 183f.

6 Vgl. Feldtkeller, Missionswissenschaft, 6 (wie Anm. 4).

7 Werner Ustorf, The Cultural Origins of ‚Intercultural Theology‘, in: *Mission Studies* 25, 2008, 229–251: 229.

8 Ustorf, Cultural Origins, 233 (wie Anm. 7).

logie „keine Ordnungs- und Begründungsfunktion mehr für das gesamte Fach“ hat und die Reflexion über „das Kommen und Anfängen des Glaubens an Jesus Christus als das wichtigste Ereignis in der Menschheitsgeschichte“ zu stark in den Hintergrund tritt.<sup>9</sup>

Obwohl diese Kritiken die Grundsätzlichkeit und Eindeutigkeit des Positionspapiers, das eher pragmatisch als programmatisch ausgerichtet scheint, vielleicht überschätzen, ist die Frage berechtigt, ob die Neukonzeptionierung als Interkulturelle Theologie *längerfristig* nicht zu einer Verengung und Vereinseitigung der Fachperspektiven führen kann. Immerhin hat die Missionswissenschaft des 20. Jahrhunderts deutlich gemacht, dass christliche Mission sich nicht nur von (inter-) kulturellen Bezügen her versteht, sondern in der universalen theologischen Perspektive der *Missio Dei* die Menschenfreundlichkeit Gottes in Christus in vielfältiger Weise bezeugt – missional, kontextuell, interkulturell, intrakulturell, transkulturell etc., eben „von überall nach überall“.<sup>10</sup>

Hier setzt die Fragestellung des Aufsatzes ein: Was bedeutet das Konzept der Interkulturellen Theologie für die Missionswissenschaft – auch an den pietistischen und evangelikalen theologischen Hochschulen? Hat Interkulturelle Theologie die Missionswissenschaft ersetzt? Sollte sie die Missionswissenschaft ersetzen? Um einer Antwort näherzukommen, wird zunächst das Positionspapier von 2005 als Ausgangspunkt der Entwicklungen genauer in den Blick

genommen (1.). Dann wird gefragt, wie die teilweise ambivalente Verhältnisbestimmung des Positionspapiers in den Einführungs- und Lehrwerken von Klaus Hock (2011), Volker Küster (2011) und Henning Wrogemann (2012–2015) geklärt und konkretisiert wird (2.). Abschließend wird der Vorschlag einer komplementären Fachperspektive unter Beibehaltung der Kombinationsbezeichnung Missionswissenschaft / Interkulturelle Theologie (oder umgekehrt) erläutert (3.).

## 1. Von der Missionswissenschaft zur Interkulturellen Theologie? Das Positionspapier im Kontext

### 1.1 Vom Leitfaden zum Positionspapier

Von außen gesehen kam der Umbruch recht überraschend. War noch 2003 mit dem *Leitfaden Ökumenische Missions-theologie* eine breit angelegte Einführung in die *Missionswissenschaft* unter Beteiligung vieler Fachvertreter erschienen,<sup>11</sup> lag zwei Jahre später mit dem Positionspapier der Professoren der Vorschlag auf dem Tisch, die „Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie“ neu zu formatieren. Im *Leitfaden* findet sich noch kein expliziter Hinweis auf diese Entwicklung. Dort wird Interkulturelle Theologie zwar als wegweisender Perspektivenwechsel am Ende der 1970er Jahre (siehe oben) gewürdigt, aber schließlich als Etappe auf dem Weg zu Theo Sundermeiers „Missionswissenschaft als hermeneutische Disziplin“ eingeordnet, die „einen Schritt weiter“ gehe.<sup>12</sup> Umso erstaunlicher ist das kurz

---

9 Heinrich Balz, *Missionstheologie und Interkulturelle Theologie: Ein Postskript zu „Der Anfang des Glaubens: Theologie der Mission und der jungen Kirchen“*, Neuendettelsau 2014, 7.27.40.

10 Vgl. Michael Nazir-Ali, *From Everywhere to Everywhere: A World View of Christian Mission*, London 1991.

---

11 Christoph Dahling-Sander et al (Hg.), *Leitfaden Ökumenische Missions-theologie*, Gütersloh 2003.

12 Henning Wrogemann, *Theologie und Wissenschaft der Mission*, in: Dahling-Sander, *Leitfaden*, 17–31: 22–23.

darauf erfolgende Votum der Fachvertreter.

Allerdings wird bereits im *Leitfaden* auf die unsichere Zukunft des Fachs Missionswissenschaft an den Universitäten hingewiesen: „im Zeichen des wachsenden universitären Spardrucks [ist] seine Stellung an einigen Fakultäten unsicher und sein Stellenwert bei Kirchenleitungen wie Studierenden umstritten.“ In den Stoffplänen tauche Missionswissenschaft höchstens als „optionale Nebendisziplin“ auf. Mit dem *Leitfaden* als „Arbeits- und Studienbuch“ war deshalb auch die Hoffnung verbunden, dass „die Stellung der Missionswissenschaft als eigene Fachdisziplin gestärkt, bewahrt und ausgebaut“ wird.<sup>13</sup>

„... im Zeichen des wachsenden universitären Spardrucks.“

Genau an dieser Stelle setzt zwei Jahre später das sechseitige Positionspapier neu an. Es hebt die dreifache Relevanz der Missionswissenschaft angesichts der Globalität der Kirche, der Pluralität der Gesellschaft und der Universalität der christlichen Botschaft hervor (vgl. 377–378).<sup>14</sup> Hier seien der Missionswissenschaft „vielfältige Aufgaben für das Ganze der Theologie zugewachsen“ (377). Die dennoch unsichere Stellung des Fachs sieht das Papier wesentlich durch die Problematik des Missionsbegriffs verursacht:

Der Begriff ‚Mission‘ führt in gegenwärtigen öffentlichen und auch theologischen Diskursen häufig zu Irritationen und Stereotypisierungen, weshalb die traditionelle Fachbezeichnung Missionswissenschaft immer wieder zu Missverständnissen Anlass gibt (376).

---

13 Dahling-Sander, *Leitfaden*, 11.

14 Zitiert nach: *Zeitschrift für Mission* 31, 2005, 376–383.

Außerdem bilde die Bezeichnung die gegenwärtigen Fachinhalte nicht mehr adäquat ab. In Wirklichkeit widme sich

[...] das Fach in seiner heutigen Ausrichtung [...] in einer breiten Perspektive der Begegnung und Auseinandersetzung des Christentums mit nicht-christlichen Religionen sowie der theologischen Reflexion nicht-westlicher kultureller Dialekte des Christentums in engem Bezug zu ökumenischen Fragestellungen. Hinzu kommt die ausdrückliche und bewusste Hinwendung zur Religionswissenschaft als festem Bezugspunkt missionswissenschaftlicher Forschung (379).

Um die Relevanz und fachliche Ausrichtung zu verdeutlichen, votieren die Professoren dafür, „Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie“ neu zu konzeptionieren und „der traditionellen Nomenklatur ‚Missionswissenschaft‘ die Bezeichnung ‚Interkulturelle Theologie‘ klärend zur Seite zu stellen, ohne den Namen Missionswissenschaft dabei ersetzen zu wollen“ (377).

## 1.2 Strukturelle Auswirkungen

Das Positionspapier zeigte Wirkung. Augenscheinlich war die Umbenennung der führenden evangelischen *Zeitschrift für Mission* in *Interkulturelle Theologie: Zeitschrift für Missionswissenschaft* (2008). Wichtiger war jedoch, dass die EKD und der evangelische Fakultätentag das Fach in der neuen Rahmen- und Prüfungsordnung des Theologiestudiums (2008/2010) erstmals zum Pflicht- und Prüfungsfach gemacht haben. Eine fachbegriffliche Festlegung war damit nicht verbunden, im Text der Rahmenordnung heißt es nur, dass mindestens ein Modul in „Religionswissenschaft und Missionswissenschaft bzw. Interkultureller Theologie“ belegt und bestanden werden muss.<sup>15</sup>

---

15 Vgl. Feldtkeller, *Missionswissenschaft*, 3 (wie Anm. 4).

An den evangelischen Fakultäten in Berlin (HU), Halle-Wittenberg, Münster und Rostock gibt es inzwischen Professuren in Interkultureller Theologie und Religionswissenschaft. Andere Lehrstühle haben weiterhin den Begriff der Missionswissenschaft als Teil ihrer Bezeichnung, so Erlangen, Hamburg, Heidelberg, Mainz, München, Neuendettelsau und Wuppertal. Dort wurden teilweise zusätzliche Institute für Interkulturelle Theologie eingerichtet, z.B. in Wuppertal das „Institute for Intercultural Theology and Interreligious Studies (IITIS)“ oder in Mainz das „Center for Intercultural Theology (CIT)“. <sup>16</sup> 2012 wurde das Seminar der Hermansburger Mission als Fachhochschule Interkulturelle Theologie (FIT) akkreditiert. Es bietet einen englischsprachigen BA in „Intercultural Theology and Leadership“ sowie einen deutschsprachigen BA in „Missionswissenschaft und Internationale Diakonie“. <sup>17</sup>

Auch an pietistischen und evangelikalen theologischen Hochschulen ist die Entwicklung positiv aufgegriffen worden. So hat die Internationale Hochschule Liebenzell (IHL) eine Professur für Interkulturelle Theologie und die Freie Theologische Hochschule Gießen seit 2014 eine Professur für Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie. In den freikirchlichen Hochschulen in Elstal und Ewersbach sowie an der Evangelischen Hochschule Tabor ist man bei der Fachbezeichnung Missiologie oder Missionswissenschaft geblieben. <sup>18</sup>

---

16 Vgl. die jeweiligen Internetseiten der evangelischen Fakultäten und kirchlichen Hochschulen.

17 Vgl. Wilhelm Richebächer, Newcomer „Interkulturelle Theologie“. Eigenständiges Fach oder Sache der ganzen Theologie? in: *Jahrbuch Mission* 2014, Hamburg 2014, 207–214: 209.

18 Vgl. die jeweiligen Internetseiten.

Der Blick in die Ökumene zeigt eher Zurückhaltung. An katholischen Fakultäten und Hochschulen finden sich meist missionsorientierte Kombinationen wie Missionswissenschaft und außereuropäische Theologien (Münster), Missionswissenschaft und Interkultureller Dialog (PTH St. Georgen, Frankfurt), Missionswissenschaft und Dialog der Religionen (Würzburg) oder Missionswissenschaft (Vallendar) und Missionstheologie (St. Augustin). <sup>19</sup> Im internationalen protestantischen Bereich herrscht eine Vielfalt an Bezeichnungen, <sup>20</sup> allerdings

[...] lässt sich als grobe Tendenz erkennen, dass außerhalb Europas das Festhalten am Begriff oder zumindest an der Sache von ‚Mission Studies‘ klar präferiert wird, während sich Impulse zu Veränderungen im Sinne einer Interkulturellen Theologie deutlich auf Europa konzentrieren. <sup>21</sup>

Doch selbst im evangelischen Bereich in Deutschland zeigt sich kein einheitliches Bild, nach dem man klar davon sprechen könnte, dass Interkulturelle Theologie die Missionswissenschaft ersetzt habe. Neben klaren Ersetzungen (zumindest auf Bezeichnungsebene) finden sich Situationen des Übergangs, des Nebeneinanders und der bewussten Ergänzung

---

19 Vgl. die jeweiligen Internetseiten. Siehe allerdings den Verein „Theologie Interkulturell“ an der katholischen Fakultät der Goethe-Uni Frankfurt, [www.uni-frankfurt.de/44390579/theologie\\_interkulturell](http://www.uni-frankfurt.de/44390579/theologie_interkulturell), Januar 2018.

20 Zum Beispiel: Geschichte des Außereuropäischen Christentums (Uni Basel), Global Christianity (Uni Boston), Intercultural Theology (PTU Groningen), Missiology & Church Planting (VU Amsterdam; TU Kampen). Der niederländische Missiologe Stefan Paas widerspricht der Einschätzung von Volker Küster (Einführung, 10, wie Anm. 29), dass in den Niederlanden die meisten Lehrstühle in Interkulturelle Theologie umbenannt worden seien, vgl. Paas, *The Discipline of Missiology* in 2016, in: *Calvin Theological Journal* 51, 2016, 37–54: 39.

21 Feldtkeller, *Missionswissenschaft*, 5 (wie Anm. 4).

sowie des Festhaltens an der bisherigen Nomenklatur. Dies überrascht nicht, ist doch bereits die Verhältnisbestimmung im Positionspapier keineswegs eindeutig.

### 1.3 Die Verhältnisbestimmung im Positionspapier

Die Verhältnisbestimmung im Positionspapier zeigt sich auf drei Ebenen, die teilweise zueinander in Spannung stehen. Zunächst scheint klar, dass auf der *Ebene der Fachbezeichnung* Missionswissenschaft nicht ersetzt, sondern durch Interkulturelle Theologie ergänzt werden soll:

[...] der traditionellen Nomenklatur ‚Missionswissenschaft‘ [soll] die Bezeichnung ‚Interkulturelle Theologie‘ klärend zur Seite [gestellt werden], ohne den Namen Missionswissenschaft dabei ersetzen zu wollen. (377)<sup>22</sup>

Dies schlägt sich in der Kombinationsbezeichnung Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft nieder, die im Positionspapier durchgängig verwendet wird.

Missionstheologie  
– nur ein  
Unterpunkt  
der Reflexion  
interreligiöser  
Beziehungen?

Auf der *konzeptionellen Ebene* sieht dies jedoch anders aus. Hier ist – wie Balz feststellt (s.o.) – das Konzept der Interkulturalität (und Interreligiosität) bestimmend.<sup>23</sup> Hier wird Missionswissenschaft *als* Interkulturelle Theologie ver-

standen und erläutert, dass die Missionswissenschaft sich „im Ergebnis [...] zu einer breit angelegten, empirisch fundierten christlichen Theologie der Kulturen und Religionen entwickelt“ habe (379). Die Theologie der Mission wird hier nicht genannt. Auch Mission als empirischer Forschungsgegenstand

kommt nur dort in den Blick, wo „kulturelle Grenzen überschritten werden“ (378). Damit ist dann auch die *materiale Ebene* betroffen. Dies verdeutlicht die Skizze des Gegenstandsbereichs am Ende des Positionspapiers, die drei Hauptarbeitsfelder umfasst:

1. Theologie- und Christentumsgeschichte Afrikas, Asiens, Lateinamerikas und Ozeaniens, 2. Interkulturelle Theologie im engeren Sinn (z.B. kontextuelle Theologien, Nord-Süd-Wechselwirkungen und Konflikte in der Weltchristenheit, Migration, Entwicklungsproblematik); 3. Theologie und Hermeneutik interreligiöser Beziehungen (z.B. interreligiöser Dialog, Missionstheologie, Theologie der Religionen) (381).

Im ersten Arbeitsfeld wirft die Eingrenzung auf die nichtwestliche Geographie (Afrika, Asien, Lateinamerika, Ozeanien) die Frage nach einer überholten eurozentrischen Perspektive auf.<sup>24</sup>

Inwiefern kommt hier die Globalität und Transkulturalität der Christentumsgeschichte, die an anderer Stelle als Hauptmerkmal Interkultureller Theologie genannt wird (vgl. 379), zu ihrem Recht? Auch die Missionsgeschichte als wesentliches Arbeitsfeld einer zeitgemäßen transkulturellen Christentumsgeschichte fehlt hier.<sup>25</sup> Problematisch scheint, dass „Missionstheologie“ nur als Unterpunkt der Reflexion interreligiöser Beziehungen, nicht aber in ihrer grundlegenden Theologizität als *Missio Dei* und Glaubenszeugnis in den Blick kommt.

Insgesamt zeigt die Verhältnisbestimmung im Positionspapier eine Spannung zwischen Bezeichnungs- und Konzept-

---

24 Vgl. Paas, *Missiology*, 41, der die Kategorien des Papiers „rather old-fashioned“ nennt (wie Anm. 20)

25 Feldtkeller, *Missionswissenschaft*, 9 (wie Anm. 4), befürchtet einen Wissensabbruch, „wenn die Interkulturelle Theologie [...] eine fundierte wissenschaftliche Beschäftigung mit Missionsgeschichte verweigert“.

---

22 Zitiert nach: *Zeitschrift für Mission* 31, 2005, 376–383.

23 Vgl. Balz, *Missionstheologie*, 7.36 (wie Anm. 9).

ebene. Dabei wirkt sich die Konzeptebene auf die materiale Ebene aus, indem z.B. die kritische Erforschung *kontextueller* missionaler Modelle (da nicht immer interkulturell) ausgeschlossen scheint. Auch die empirische Erforschung polyzentrischer *Missionspraxis* sowie die *Missionsgeschichte* als dynamischer Aspekt der Christentums- und Religionsgeschichte fehlen. Wenn man berücksichtigt, dass das Positionspapier ein Konsenspapier darstellt, das durchaus unterschiedliche Positionen miteinander verbindet,<sup>26</sup> sind die beschriebenen Ambivalenzen nicht überraschend. Doch wie gehen die Autoren der ersten Einführungswerke und Lehrbücher damit um? Wie bestimmen und entfalten sie das Verhältnis der Interkulturellen Theologie zur Missionswissenschaft?

## 2. Die Verhältnisbestimmung in den neuen Einführungs- und Lehrwerken

Klaus Hock (Rostock) und Volker Küster (Mainz) lösen das Problem der Ambivalenz zwischen Bezeichnung und Konzept bereits im Buchtitel. Beide schreiben 2011 eine *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Missionswissenschaft spielt auf der Bezeichnungsebene also keine Rolle mehr. Dennoch bleiben

---

26 Martin Reppenhagen benennt als „zwei Positionen“ die „hermeneutische Missionswissenschaft“ (Theo Sundermeier) und die „Interkulturelle Theologie“ (Küster, Hock), Reppenhagen, Das jüngste Theologische Fach im Umbruch, in: *Theologische Beiträge* 45, 2014, 85–98: 91. Feldtkeller, Missionswissenschaft, 4–5 (wie Anm. 4) formuliert allgemeiner, dass es „durchaus unterschiedliche Interpretationen der Formel ‚Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie‘ [gab]. Dies betrifft insbesondere die Frage, ob in der Formulierung eine Bewegungsrichtung impliziert ist hin zu immer mehr ‚Interkultureller Theologie‘ und immer weniger ‚Missionswissenschaft‘.“

Themen der Missionswissenschaft wesentlich und werden unter dem übergreifenden Konzept der Interkulturellen Theologie – je nach Schwerpunkt des Autors – neu geordnet und akzentuiert. Anders bei Henning Wrogemann (Wuppertal), der von 2012–2015 das dreibändige *Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft* (LITM 1–3) verfasst hat und die Kombinationsbezeichnung des Positionspapiers damit weiterführt. In der Verhältnisbestimmung vollzieht Wrogemann jedoch einen Wandel von der Missionswissenschaft als übergeordnetem Rahmenbegriff (LITM 1) zur Interkulturellen Theologie als umfassender Interpretationskategorie (LITM 3). Doch nun zu den Entwürfen im Einzelnen.

### 2.1 Klaus Hock: Interkulturelle

Theologie ersetzt die traditionelle Missionswissenschaft

Klaus Hock konzipiert das Verhältnis zwischen Missionswissenschaft und Interkultureller Theologie als Transformationsprozess, der sowohl Elemente der Anknüpfung als auch der Abgrenzung enthält, im Ergebnis aber zu etwas Neuem führt. Interkulturelle Theologie ist somit ein „generatives Projekt“, das noch am Anfang seiner Entwicklung steht (150).<sup>27</sup> Hinter sich lässt die Interkulturelle Theologie auf jeden Fall die „konservative Agenda traditioneller Missionswissenschaft“ (26), die verbunden war mit dem „Großprojekt der neuzeitlichen Missionsbewegung, den Gültigkeitsanspruch des christlichen Glaubens global durchzusetzen“ (97). Dieses Projekt betrachtet Hock als gescheitert. Die damit verbundene Missionswissenschaft unter dem Namen Interkulturelle Theo-

---

27 Seitenangaben im Text nach Klaus Hock, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Darmstadt 2011.

logie fortzuführen, wäre in Hocks Augen tatsächlich „Etikettenschwindel“ (26). Demgegenüber knüpft Hocks Interkulturelle Theologie inhaltlich an den Entwürfen der progressiven Missionswissenschaft der 1970er Jahre an, die als „störrische Disziplin“ (11) das christlich-missionarische Großprojekt hinterfragte und „eben nicht mehr [...] einem Paradigma christlicher Expansion im Sinne linearer Ausbreitung anhafte“ (11).

Ein zentrales Merkmal Interkultureller Theologie sieht Hock in der Einsicht in den transkulturellen Charakter des Christentums, d.h. die Vielfalt, Hybridität und gegenläufige Gleichzeitigkeit globaler und lokaler Christentumsformen, von denen keine ein alleiniges „Gültigkeits- und Interpretationsmonopol“ beanspruchen kann (149). Das Proprium Interkultureller Theologie besteht in der kritischen Reflexion dieser Transkulturalität des Christentums. Ihr Maßstab ist die selbstkritische Verwurzelung in der akademischen Tradition der Aufklärung, die allerdings weder rationalistisch verengt noch postmodern gleichgültig (*anything goes*) verfährt (150), sondern sich an der Verheißung des Reiches Gottes, an Gerechtigkeit und Frieden, orientiert (121ff). Von dieser Perspektive her ordnet Hock das Material der Missionswissenschaft neu, und zwar genau entlang der drei Hauptarbeitsfelder des Positionspapiers (s.o.).

Mission bleibt dabei für Hock „einer der bedeutsamsten Gegenstände, mit denen sich die Interkulturelle Theologie zu befassen hat“ (96) – und zwar in kritischer Perspektive. Dazu gehöre vor allem sich mit der „Last ihrer Geschichte“ auseinanderzusetzen. Dies gehöre „zum prominentesten Arbeitsfeld Interkultureller Theologie“ (97, vgl. 45). Im Unterschied zum Positionspapier räumt Hock der Missionsgeschichte also eine Hauptrolle ein. Auch von einem „Ende der Missionsgeschichte“ könne keine Rede sein (97). Außerdem erfor-

dernten postkoloniale Theorien eine Relektüre der missionsgeschichtlichen Quellen, um den „Stimmen der ‚Missionsobjekte‘ Gehör zu verschaffen“ (44). Auch wenn dabei „unter umgekehrten Vorzeichen“ neue Einseitigkeiten möglich seien, gebe es „zu einer postkolonialen Missionsgeschichtsschreibung [...] keine ernsthafte Alternative“ (45).

Mission als empirisches Phänomen rückt bei Hock nicht erst durch das Überschreiten kultureller Grenzen (wie im Positionspapier) in die Forschungsperspektive, sondern lohnt die Wahrnehmung als vielfältiges transkulturelles Phänomen, das sich nicht in eine einheitliche „Missionserzählung“ (108) fassen lässt, sondern als „missionarische Landschaften“ (107) neu zu beschreiben ist. Hier sei „die Vielfalt, Komplexität und Diversität, ja Widersprüchlichkeit der unterschiedlichen Missionsmodelle zu konstatieren“ (108). Auf normativer Ebene plädiert Hock für ein selbstkritisches Verständnis der Mission im Paradox zwischen Absichtslosigkeit und Institutionalisierung: als differenzsensibler Universalismus ohne Bekehrungsintention (vgl. 117; 150).

## 2.2 Volker Küster: Interkulturelle Theologie beerbt die Missionswissenschaft

Im Unterschied zu Hock sieht Küster das Proprium der Interkulturellen Theologie weniger in der kritischen Aufarbeitung der Missionsgeschichte als in der Erweiterung und Bereicherung christlicher Theologie durch kontextuelle Theologien im globalen Horizont. Hier liegt der Schwerpunkt und die Stärke seiner *Einführung*, in der missionsgeschichtliche Aspekte weitgehend fehlen. Küster sieht die Interkulturelle Theologie als Erbin der Missionswissenschaft, jedoch nicht wie Hock in kritischer Abgrenzung, sondern in konstruktiver Bewahrung missionstypischer Weltoffenheit:

In der Begegnung mit den Menschen, die sie bekehren wollten, hatten die christlichen Missionare deren ihnen selbst fremde Religionen kennengelernt und sie oft aus zunächst apologetischen Motiven erforscht. Die Notwendigkeit der Bibelübersetzung hatte sie zudem oft zu versierten Philologen gemacht. [...] Die Emanzipation der damals sogenannten ‚Jungen Kirchen‘ ließ dann auch die interkulturelle Dimension zu voller Geltung kommen.<sup>28</sup>

Doch die mit der Missionswissenschaft verbundene Weltoffenheit sei an den theologischen Fakultäten, wo „der Eurozentrismus neue Urstände feiert“ heute gefährdet (10).<sup>29</sup> Themen der Mission und Ökumene drohten zwischen Dogmatik und Praktischer Theologie aufgeteilt zu werden, „Themen wie kontextuelle Theologie oder die Entwicklungen in der Weltchristenheit sind nahezu aus den Curricula verschwunden“ (10). Deshalb versteht Küster die Interkulturelle Theologie als

Bekehrung  
als inter-  
kulturelle  
Kommunikation.

[...] entstanden aus dem Bemühen der Pluridisziplin Missionswissenschaft, Religionswissenschaft und Ökumene eine bleibende Statt an den Theologischen Fakultäten zu sichern.<sup>30</sup>

Die Interkulturelle Theologie selbst sieht Küster als Neuanfang, der das „Erbe der Missionswissenschaft“ einerseits bewahrt, andererseits weiterentwickelt: „Interkulturelle Theologie hat sich auf dem Terrain der Missionswissenschaft entwickelt und ihre Grenzen verlegt.“ (24) Dabei liegt die Bewahrung vor allem im Bereich der kontextuellen

Theologien, die Küster weiterhin für wesentlich hält („Wahrheit ist immer nur kontextuell zugänglich“, 85). Eine Weiterentwicklung sei jedoch notwendig, weil die Prozesse der Globalisierung (92) und Pluralisierung die kontextuellen Theologien verändert haben und eine interkulturelle Reflexion erfordern (vgl. 24). Dabei bezieht Küster sich auf das Verständnis des katholischen Missions-theologen Robert J. Schreiter, der in seinem Buch *Die neue Katholizität* (1997) Interkulturelle Theologie definiert als „Theologie, die sich zwischen dem Globalen und dem Lokalen neu artikuliert“.<sup>31</sup> Den Höhepunkt und Abschluss von Küsters *Einführung* bildet darum „eine kleine interkulturelle Glaubenslehre“ (209–284), in der die klassischen Loci der Dogmatik im interkulturellen Gespräch mit kontextuellen Theologien entfaltet werden. Aus Hocks generativem Projekt (s.o.) werden bei Küster „generative Themen“ (Küster, 209), ein stärker theologisches Profil, anhand dessen er auch fragt, „was wir gemeinsam über unseren Glauben aussagen können“ (282).

Küster spricht zwar auch vom Übergang von der Missionstheologie zur Interkulturellen Theologie und sieht dabei „Bruchstellen und Übergänge“ (28), verfährt aber weniger missionskritisch als Hock. Missionstheologie ist für Küster nicht nur vergangene Etappe, sondern auch ein aktiver Topos im Gebiet der Interkulturellen Theologie. „Bekehrung als interkulturelle Kommunikation“ ist für Küster sogar eine der sechs gültigen „Perspektiven Interkultureller Theologie“ (116ff). Dazu stellt er fest:

Die Erneuerungsimpulse der Disziplin gingen oft von Menschen mit pietistischem,

---

28 Volker Küster, *Interkulturelle Theologie als Beruf*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 57, 2015 447–463: 448.

29 Seitenangaben im Text nach: Volker Küster, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Göttingen 2011.

30 Küster, *Beruf*, 447 (wie Anm. 28).

---

31 Volker Küster, *Von der lokalen Theologie zur neuen Katholizität*, in: *Evangelische Theologie* 63, 2003, 362–374: 372; vgl. Küster, *Einführung*, 114 (wie Anm. 29).

evangelikalem oder pfingstlerischem Hintergrund aus (116).

Missionstheologie entfaltet Küster deskriptiv und fast klassisch zunächst biblisch-theologisch, dann in der aktuellen Diskussion zwischen unterschiedlichen Positionen. Alle Modelle müssen „der Kirche heute eine zentrale Rolle bei“ (40). Auch zwischen den klassischen Lagern der Ökumeniker, Evangelikalen und Katholiken seien

[...] die Übereinstimmungen [...] größer als die Unterschiede, aller Polemik zum Trotz. Dies ist nicht zuletzt dem Einfluss der Evangelikalen und Katholiken aus der Dritten Welt zu danken (53).

In normativer Perspektive versteht Küster Mission als das Aufsuchen Gottes „an den Rändern“, als das „Überschreiten kultureller Grenzen“ in Solidarität mit Armen und Unterdrückten in der Nachfolge Christi (282–283). Dabei bleibt die *theologia crucis* Korrektiv gegenüber triumphalistischen oder weltflüchtigen Interpretationen (222f). Die christliche missionarische Existenz vollzieht sich „in der eschatologischen Spannung zwischen dem ‚schon jetzt‘ und dem ‚noch nicht‘“ (283).

### 2.3 Henning Wrogemann: Missionswissenschaft ist aufgehoben in der Interkulturellen Theologie

Während die Interkulturelle Theologie bei Hock von einer historisch-transkulturellen, bei Küster von einer kontextuell-theologischen Perspektive aus entfaltet wird, ist Wrogemanns Entwurf in seinem dreibändigen *Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft* (LITM 1–3)<sup>32</sup> an der hermeneutischen Reflexion kirchlicher Praxis in interkulturellen, in-

terreligiösen und missionsbezogenen Spannungsfeldern interessiert. Als Gegenstandsbereich Interkultureller Theologie bestimmt er „die missionarischen Ausbreitungsformen ebenso wie die kulturell-religiös-kontextuellen Christentumsvarianten“, als ihre Hauptaufgabe sieht er das Fragen

[...] einerseits nach einem angemessenen Verstehen des kulturell-religiös-kontextuell Fremden, andererseits jedoch auch nach dem Verbindenden angesichts zunehmender Pluriformität des Christlichen.<sup>33</sup>

Um diese Aufgabe zu bewältigen, müssen nach Wrogemann fünf Dimensionen der Interkulturellen Theologie zum Tragen kommen.<sup>34</sup> Die *kultursemiotische* Dimension nimmt ernst, dass Theologie sich im Kontext anderer Kulturen nicht vorrangig in Texten und Büchern manifestiert, sondern in Zeichen, Symbolen und Riten.<sup>35</sup> Daraus ergibt sich die hermeneutische Aufgabe, kulturelle Muster, „die von Menschen einer bestimmten Kultur als Zeichen wahrgenommen werden [...] aufzufinden und zu deuten“ (LITM 1, 157). Dies muss ergänzt werden durch die von der post-kolonialen Theorie betonte *diskurstheoretische* Dimension, da Kulturen nicht nur als „Lebenswelt“, sondern auch als „Monumente“ verstanden werden können, in denen sich Machtansprüche manifes-

In anderen Kulturen manifestiert Theologie sich nicht vorrangig in Texten und Büchern.

32 *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik* (LITM 1), Gütersloh 2012; *Missionstheologien der Gegenwart* (LITM 2), Gütersloh 2013; *Theologie Interreligiöser Beziehungen* (LITM 3), Gütersloh 2015.

33 Wrogemann, *Interkulturelle Theologie – Was ist das?* in: *Evangelische Aspekte*, 2013, Heft 4, [www.evangelische-aspekte.de/religion/jesus/interkulturelle-theologie](http://www.evangelische-aspekte.de/religion/jesus/interkulturelle-theologie), Abruf: September 2017; vgl. Wrogemann, LITM 3, 420.

34 Vgl. Wrogemann, *Dimensionen und Aufgaben des Faches Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft im Kanon theologischer Wissenschaft*, in: *Evangelische Theologie* 73, 2013, 437–449 (weitgehend identisch mit LITM 3, 426–432).

35 Wrogemann, *Dimensionen*, 439; ausführlich LITM 1, 43–59.

tieren. Daraus ergibt sich die Aufgabe, „theologisch-kulturelle Geltungsansprüche“ daraufhin zu befragen „von welchen Akteuren sie aufgrund welcher Diskursposition eingebracht werden“. <sup>36</sup> Wo werden z.B. durch herrschende Eliten Unterdrückungsszenarien mit kulturellen Argumenten untermauert?

Während die bisher genannten Dimensionen deskriptiven Charakter haben, hat die *konnektive* Dimension einen orientierenden Charakter. Dabei geht es zunächst um die Wahrnehmung konfessioneller bzw. frömmigkeitsgeschichtlicher Prägungen, die sich mit unterschiedlichen kulturellen Kontexten verbinden und zu einer Vielzahl lokaler Christentumsformen führen. Angesichts damit verbundener „divergierender theologischer Geltungsansprüche“ ergibt sich für die Interkulturelle Theologie die Aufgabe, nach dem Verbindenden zu fragen. Dabei muss die

[...] Autorität biblischer Tradition im Blick behalten [werden], da diese als einziges Korrektiv in den intrachristlichen, aber interkulturellen Aushandlungsprozessen zur Verfügung steht. <sup>37</sup>

Die führt zur *kommunikativen* Dimension, d.h. der Aufgabe der Verständigung zwischen christlichen Kirchen, Gruppen und Bewegungen in einer interkulturellen Ökumene. Dabei müssen verzerrte Repräsentationen von Christen in anderen Kontexten ebenso vermieden werden wie Lagerdenken und Stereotype. Erst dadurch werden „kommunikative Räume gegenseitiger Wertschätzung“ eröffnet, so dass nach dem Verbindenden gefragt werden kann. <sup>38</sup> Dazu gehört aber auch

die Möglichkeit, „dass keine Verständigung zustande“ kommt (LITM 1, 26).

Abschließend nennt Wrogemann die *missionarische* Dimension. Sie nimmt wahr, dass das Christentum, vor allem im globalen Süden, in der Weitergabe und Ausbreitung des Glaubens ausgesprochen vital und dynamisch ist: „Es [hat] weltweit noch niemals mehr christliche Missionare/innen gegeben [...] als in der Gegenwart“ (LITM 1,40). Der Aufgabe, diese globale missionarische Dynamik zu reflektieren, hat Wrogemann den zweiten Band seines Lehrbuchs, *Missionstheologie der Gegenwart* (LITM 2), gewidmet. Dort entfaltet er auch sein Verständnis von Mission als *oikumenischer Doxologie*, das nicht nur auf globale, sondern gerade auch auf europäische und deutsche Kontexte bezogen ist und damit das kontextuell-missionale Defizit des Positionspapiers und der Einführungen von Hock und Küster etwas ausgleicht. Grundsätzlich sieht Wrogemann „das Phänomen christlicher Mission“ als „die treibende Kraft Interkultureller Theologie“, da durch sie „laufend neue Ausdrucksgestalten christlicher Präsenz entstehen“, auch in Räumen, in denen das Christentum schon lange präsent war. <sup>39</sup>

Umso überraschender ist der Akzentwechsel, den Wrogemann im dritten Band seines Lehrbuchs vornimmt. In LITM 1 definiert er in Text und Schaubild die Missionswissenschaft als den

[...] umfassendere[n] Begriff, dem dann [...] die Begriffe Interkulturelle Theologie (Analyse und Beschreibung von kontextuellen Ausdrucksformen des Christentums), Missionstheologie (theologisch-normative und kontextuelle Begründungs-

Das „Phänomen christlicher Mission“ als „die treibende Kraft Interkultureller Theologie.“

36 Wrogemann, Dimensionen, 441.

37 Wrogemann, Dimensionen, 443. Balz, Missionstheologie, 34 (wie Anm. 9) fragt zu Recht: „Sind hier wirklich nur die Exegeten gefordert?“

38 Wrogemann, Dimensionen, 444.

39 Wrogemann, Dimensionen, 445.

muster für christliche Ausbreitung) und Theologie der Religionen [...] untergeordnet werden (LITM 1, 39).

Angesichts der Bedeutung von Mission im globalen Christentum (s.o.) und des erneuten Interesses an Mission in den Kirchen Europas sei Missionswissenschaft

[...] der wohl angemessenere Begriff, da im Terminus Interkulturelle Theologie das Phänomen der Mission [...] nicht genügend Berücksichtigung findet“ (ebd. 40).

Insgesamt hält Wrogemann deshalb die „Kombination der Begriffe Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft“ für „eine gute Lösung, um sowohl institutionellen wie inhaltlichen Aspekten gerecht zu werden“ (ebd. 40).

In LITM 3 hält Wrogemann zwar weiterhin an der Kombinationsbezeichnung fest, setzt den Akzent aber nun ganz auf die Interkulturelle Theologie als übergreifendes Konzept: „Interkulturelle Theologie bezeichnet [...] eine neue Gestalt von Missionswissenschaft“ (LITM 3, 440). Die Missionswissenschaft und ihre Themen sollen damit nicht aufgegeben (ersetzt), sondern *interpretiert* und damit in einem dreifachen Sinn in die Interkulturelle Theologie hinein „aufgehoben“ werden: 1. Aufgehoben im Sinn von „erledigt“ sind überholte Akzentsetzungen wie ein schematisches Nord-Süd-Denken oder „die Konzentration auf wenige hauptamtliche Missionare“; 2. aufgehoben im Sinn von „bewahrt“ sind Grundthemen wie Universalität und Lokalität, christliche Nachfolge und Verkündigung im Kontext; 3. auf eine neue Ebene gehoben und „weiterentwickelt“ werde die Methodik durch „neue Forschungsperspektiven“ wie Semiotik, Postkoloniale Theorie oder Performanzforschung (vgl. LITM 3, 440–441) – wobei diese Ansätze die Missionswissenschaft schon länger prägen.

Offenbar hat sich bei Wrogemann im Lauf der Arbeit am generativen Projekt (Hock) der Interkulturellen Theologie ein Klärungsprozess ergeben, der nachvollziehbar, aber auch bedauerlich ist, da die Gründe, die er in LITM 1 für die Wichtigkeit der Fachbezeichnung Missionswissenschaft nennt, nach wie vor stichhaltig sind. Doch obwohl Wrogemann am Ende von Band 3 die Interkulturelle Theologie als umfassenden Begriff versteht, hält er zugleich an der Kombinationsbezeichnung (auch im Gesamttitel des Lehrbuchs) fest.

Warum es aus meiner Sicht auch grundsätzlich sinnvoll ist, Missionswissenschaft *und* Interkulturelle Theologie in einer komplementären Sicht als gegenseitige Ergänzung zu verstehen, möchte ich abschließend erläutern

### 3. Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie: Positionsbestimmung und Vorschlag eines komplementären Verständnisses

#### 3.1 Warum Interkulturelle Theologie wichtig ist

Zunächst möchte ich festzuhalten, dass die durch den Vorschlag von 2005 erfolgte Neuformatierung des Fachs als Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft mit bleibendem Bezug zur Religionswissenschaft durchaus begrüßenswert ist. Sie hat im deutschen Kontext erkennbar dazu beigetragen, die kirchliche und gesellschaftliche Relevanz des Fachs zu verdeutlichen und seine Stellung im universitären und hochschulischen Kontext zu stärken. Außerdem ist die Bezeichnung Interkulturelle Theologie zunächst sicherlich zugänglicher als Missionswissenschaft – und dies nicht nur für zeitgenössische Europäer, sondern z.B. auch für Theologiestudierende aus anderen Teilen der Welt, in

deren Frömmigkeitstraditionen Mission de facto oft noch mit westlicher Mission gleichgesetzt wird.

Auch inhaltlich setzt die neue Perspektive wichtige Akzente und erschließt Bereiche, die in der Missionswissenschaft zwar bereits vorhanden, in der Bezeichnung aber nicht unmittelbar erkennbar waren und nun expliziter weiter entwickelt werden. Das gilt beispielsweise sowohl für das von Küster beschriebene interkulturelle Gespräch kontextueller Theologien im Sinne einer „Theologie, die sich zwischen dem Globalen und dem Lokalen neu artikuliert“ (Schreiter) als auch für die von Wrogemann entwickelte interkulturelle Hermeneutik angesichts kulturell und theologisch divergierender kirchlicher und seelsorgerlicher Praxis sowie für das Verständnis der transkulturellen Komplexität globaler kirchen-

...die Adressaten und Empfänger der Mission als eigenständige (Inter-)Akteure.

und religionsgeschichtlicher Entwicklungen, denen sich Hock in besonderer Weise widmet.

Vor allem rückt die Interkulturelle Theologie ins Licht, was bisher durch den Begriff der Missionswissenschaft eher verdeckt war: die andere Seite der Mission, d.h. ihre Gegenüber, Adressaten und Empfänger als eigenständige (Inter-)Akteure. Für die Missionsgeschichte bedeutet dies, dass sie immer auch zugleich ein Stück lokaler und globaler Kirchen- und Religionsgeschichte ist.<sup>40</sup> Für die Missionspraxis bedeutet es die respektvolle Wahrnehmung des Gegenübers, dessen Geschichte mit Gott schon längst begonnen hat.<sup>41</sup> Dazu sind kultur- und

religionswissenschaftliche sowie religionstheologische Ansätze und Forschungsergebnisse unverzichtbar.

In trinitätstheologischer Perspektive wurzelt Interkulturelle Theologie als *glokale* Reflexion der Heilsbotschaft von Jesus Christus (Zweiter Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses) sowohl in der schöpfungstheologisch begründeten Wahrnehmung und Wertschätzung kultureller Vielfalt und Einheit (Erster Artikel) als auch in der pneumatologisch orientierten Hoffnung auf neues Verstehen und bessere Verständigung zwischen Menschen und in der weltweiten Kirche (Dritter Artikel) – trotz und gerade wegen kultureller Unterschiede. Die Hoffnung ruht dabei allerdings nicht nur auf der Vielfalt der Kulturen, sondern vor allem in der gemeinsamen Hinwendung zur Menschenfreundlichkeit Gottes in Christus, wie sie in der Bibel bezeugt und wo sie zwischen Menschen gelebt wird.<sup>42</sup>

Interkulturelle Theologie kann demnach auch – wie Benno van den Tooren dies vorschlägt – als *Trialog* verstanden werden, in dem kulturell unterschiedlich geprägte Kirchen und Theologien voneinander und (dabei und darüber hinaus) gemeinsam von Gott, wie er sich in der Bibel bezeugt, lernen.<sup>43</sup> Diese inter-

---

Dialog? Überlegungen zu einem missionalen Verständnis des interreligiösen Dialogs, in: Philipp Bartholomä, Stefan Schweyer (Hg.), *Mit der Bibel für die Praxis: Beiträge zu einer praktisch-theologischen Hermeneutik*, Gießen 2017, 257–270: 265ff.

42 Vgl. Dietrich Ritschl, der die Chance interkultureller Hermeneutik primär „in der gemeinsamen Teilnahme an einem Dritten, der Botschaft der Bibel, dem Glauben, eben der Kirche“ sieht, Dietrich Ritschl/Werner Ustorf, *Ökumenische Theologie/Missionswissenschaft*, Stuttgart 1994, 51.

43 Vgl. Benno van den Tooren, *Intercultural Theology as a Three-Way Conversation. Beyond the Western Dominance of Intercultural Theology*,

---

40 Vgl. Andreas Feldtkeller, *Missionsgeschichte als ökumenische Kirchen- und Religionsgeschichte*, in: Dahling-Sander, Leitfaden (wie Anm. 11) 51–62: 55.

41 Vgl. Friedemann Walldorf, *Stört Mission den*

kulturelle theologische Lernfähigkeit impliziert sowohl das Vertrauen auf Gottes universal gültige Offenbarung in Christus als auch – darin wurzelnd – die Wertschätzung jedes Menschen als *Imago Dei*, als Ebenbild Gottes.<sup>44</sup> Die Lausanner Verpflichtung, die ja Ergebnis und Ausdruck faktischer interkultureller Theologie (wenn auch ohne den Terminus) ist, hat Grundlagen einer solchen triologischen interkulturellen Hermeneutik bereits 1974 so formuliert:

The message of the Bible is addressed to all men and women. For God's revelation in Christ and in Scripture is unchangeable. Through it the Holy Spirit still speaks today. He illumines the minds of God's people *in every culture* to perceive its truth freshly through their own eyes and thus discloses to the whole Church ever more of *the manycolored wisdom of God*.<sup>45</sup>

In dieser Hinsicht wäre auch die Ahnenreihe der heutigen Interkulturellen Theologie über Walter Hollenweger und Hans Jochen Margull hinaus transatlantisch auf Missiologen wie Alan Tippett, Paul Hiebert und Charles Kraft zu erweitern, die sich aus evangelikaler, aber nicht weniger selbstkritischer Sicht mit der Kontextualität, Interkulturalität und Transkulturalität der christlichen Mission auseinander gesetzt haben.<sup>46</sup> Ein

---

in: *Exchange* 44, 2015, 123–143: 136ff.

44 Vgl. Walldorf, Stört Mission den Dialog? 266 (wie Anm. 41).

45 Lausanne Covenant § 2, in: John R. Stott, *Making Christ known: Historic Documents from the Lausanne Movement 1974 - 1989*, Carlisle 1996, 13, kursiv FW. John Stott erklärt dazu: „These eyes [...] belong to young and old, Latin and Anglo-Saxon, African, Asian and American, male and female [...] Thus the whole church is needed to receive God's whole revelation in all its beauty and richness.“ Ebd. 15.

46 Vgl. Friedemann Walldorf, Der Cultural Turn und der Aufbruch der evangelikalen Missionswissenschaft in den USA in den 1960er bis 1980er Jahren: Historische und theologische Perspektiven, in: *European Journal of Theology* 25, 2016, 18–32: 22ff.

gutes Beispiel ist Charles Krafts Werk *Christianity in Culture* (Maryknoll 1979), das im gleichen Jahr erschien wie der erste Band von Hollenwegers Interkultureller Theologie und in dem Kraft für einen interkulturellen hermeneutischen „shift of perspective“ im evangelikalischen Missionsverständnis plädiert:

Today's missionary communicator of the Gospel cannot be content simply to learn the culture of the people to whom he or she goes *in order better to force on them* the theological understandings developed by other people in other times to answer other questions.<sup>47</sup>

Es wäre also sicher verfehlt, Impulse in Richtung Interkultureller Theologie *per se* als negatives Urteil über christliche Mission oder Missionswissenschaft zu deuten. Dennoch gibt es gute Gründe, die Missionswissenschaft als eigenständige und ergänzende Perspektive und auch als Fachbezeichnung nicht vorschleunigen, da sie Themen transportiert und Zusammenhänge vermittelt, die sich durch den Begriff der Interkulturellen Theologie nicht unmittelbar erschließen.

### 3.2. Warum Missionswissenschaft (weiterhin) wichtig ist

Interkulturelle Theologie und Missionswissenschaft dürfen nicht als Gegensatz verstanden werden. Besonders Andreas Feldtkeller hat auf den „ursächlichen Zusammenhang“ zwischen der Interkulturalität des Christentums und der Mission hingewiesen<sup>48</sup> und „Anhänger einer missionsfreien Interkulturellen Theologie“ daran erinnert, dass

[...] die Idee einer interkulturellen Öffnung von Menschen füreinander erstmals in der Menschheitsgeschichte durch die missionarischen Religionen verwirklicht worden ist.

---

47 Kraft, *Christianity*, 5.12.

48 Feldtkeller, *Missionswissenschaft*, 10–11 (wie Anm. 4).

[...] Wer sich weigert, sich im Rahmen Interkultureller Theologie differenziert und historisch fundiert mit Mission zu beschäftigen, untergräbt damit letztlich die theologischen Voraussetzungen für eine Interkulturalität, die nicht nur ein vorübergehender Zeitgeist ist, sondern tiefere Gründe hat.<sup>49</sup>

Zu Recht meint Feldtkeller deshalb, dass die Interkulturelle Theologie sich

[...] einen Bärenienst erweist, wenn sie die Gegenstände einer hoch entwickelten und kritisch reflektierenden Missionswissenschaft nach den besten ihrer Traditionen aus dem 20. Jh. von ihrem Themenspektrum ausgrenzt.<sup>50</sup>

Zu diesen Themen und Zusammenhängen gehört die empirische und theologische Erforschung dessen, was Wrogemann die „missionarische Dimension“ der interkulturellen Theologie nennt (s.o.): die Wahrnehmung der starken Dynamik missionarischer Perspektiven in vielen Teilen der weltweiten Christenheit. Die bereits zitierte Beobachtung, dass es „weltweit noch niemals mehr christliche Missionare/innen gegeben hat als in der Gegenwart“ macht deutlich, dass der „wissenschaftlichen Reflexion auf die damit gegebenen Konzepte, Aktivitäten und Auswirkungen [...] hohe Bedeutung zu[kommt]“.<sup>51</sup> Hier ergeben sich viele Forschungsfelder für eine zeitgenössische Missionswissenschaft, beispielsweise zu den missionarischen Selbstverständnissen von Migrationskirchen, den Strukturen lateinamerika-

nischer transkultureller Missionsbewegungen, aber auch zur veränderten Rolle westlicher Missionswerke als Partner in diesen polyzentrischen Prozessen.<sup>52</sup> Ebenso spielt die religionswissenschaftliche Wahrnehmung und Beschreibung von Ausbreitungsdynamiken in anderen Religionen hier eine wichtige Rolle.

Missionswissenschaftliche Forschung gilt auch intrakulturellen, kontextuellen missionarischen Bemühungen. Interkulturelle Theologie scheint dies vom Ansatz her auszuschließen (s. Positionspapier), würde damit aber weder missionalen Ansätzen in postchristlich geprägten Regionen wie z.B. in Westeuropa,<sup>53</sup> noch missionarischen Situationen in anderen Teilen der Welt gerecht. So hält Ken Miyamoto, Professor of Christian Studies in Kobe, Japan, das Konzept der Interkulturellen Theologie für wenig hilfreich, da Mission in Asien nicht nur eine interkulturelle Angelegenheit sei:

In Asia, which is far more diverse religiously and culturally [...] mission is primarily directed towards people who share the same culture [...]. In Japan, for instance, both non-Christians and Christians belong to the same culture and language.<sup>54</sup>

---

52 Vgl. Robert J. Priest, A New Era of Mission is Upon us, in: Beth Snodderly/Scott Moreau (ed), *Evangelical and Frontier Mission Perspectives on the Global Progress of the Gospel* (Edinburgh 2010 Series), Oxford, 2011, 294–304.

53 Vgl. Jean-Georges Gantenbein, *Mission en Europe: Une étude missiologique pour le XXI<sup>e</sup> siècle* (Studia Oecumenica Friburgensia 72) Münster 2017; Stefan Paas, *Vreemdelingen en priesters. Christelijke missie in een postchristelijke omgeving*, Zoetermeer 2015, 25–29; Friedemann Walldorf, Searching for the Soul(s) of Europe: Missiological Models in the Ecumenical Debate on Mission in Postmodern Europe, in: Rolv Olsen (ed), *Mission and Postmodernities* (Edinburgh 2010 Series), Oxford 2011, 57–82.

54 Ken C. Miyamoto, A Response to “Mission Studies as Intercultural Theology and Its Relationship to Religious Studies”, in: *Mission*

---

49 Feldtkeller, *Missionswissenschaft*, 11 (wie Anm. 4).

50 Feldtkeller, *Missionswissenschaft*, 12 (wie Anm. 4).

51 Wrogemann, LITM 1, 40. Während es 1970 weltweit 240.000 kulturüberschreitende Missionare gab, waren es 2010 um 400.000. Die größte Gruppe kam aus den USA, gefolgt von Brasilien, vgl. Dana L. Robert, Missionaries Sent and Received Worldwide, in: *Atlas of Global Christianity*, Edinburgh 2009, 258–259.

Auch die missionarischen und ökumenischen Herausforderungen in postkommunistischen Gesellschaften in Osteuropa können in der Perspektive einer „Missiology“ zum Teil sinnvoller studiert und reflektiert werden als im Rahmen einer Interkulturellen Theologie.<sup>55</sup>

Ebenso haben sich die Aufgaben zeitgenössischer Missionsgeschichtsschreibung als wesentlichem Aspekt der Missionswissenschaft verändert. Es geht nicht mehr nur um die Aufarbeitung der europäischen kolonialen „Last der Geschichte“, auf die Klaus Hock verweist (s.o.), sondern – wie Andreas Feldtkeller deutlich gemacht hat – darum, in einer global erweiterten Perspektive „dem Stellenwert missionarischen Denkens und missionarischen Handelns in der Geschichte des Christentums insgesamt gerecht zu werden“.<sup>56</sup> Dazu gehört durchaus, „die schuldhafte Verflechtung von europäischem Kolonialismus und Mission als historisches Wissen zu bewahren“, aber ebenso die Wahrnehmung, wo Missionare sich als Sand im Getriebe des Kolonialismus erwiesen haben. Auch darüber hinaus „enthält [Mission] sehr viel Bemühung um Gerechtigkeit – Bemühungen, die zum Teil gescheitert sind, zum Teil aber auch gelungen“.<sup>57</sup> Zu einer erweiterten Perspektive der Missionsgeschichte gehören auch die ersten 1.500 Jahre christlicher Mission, in denen Europäer „mehr Empfänger als Akteure“<sup>58</sup> waren, ebenso wie die bisher noch wenig

erfolgte Wahrnehmung der Zeitgeschichte als Zusammenhang kontextueller, interkultureller und interreligiöser missionarischer Bemühungen.<sup>59</sup>

Einen – nicht nur traditionell – zentralen Bereich der Missionswissenschaft stellt die grundlegende biblische und zeitgenössische theologische Reflexion christlicher Sendung dar. Mit Konzepten wie *Missio Dei*, *Mission in der Nachfolge Jesu Christi*, *bold humility* oder *Kirche-mit-Anderen* hat die Missionswissenschaft des 20. Jahrhunderts wichtige Instrumente zur kritischen Reflexion kultureller oder religiöser Einführungen und Missverständnisse von Mission zur Verfügung und zur Diskussion gestellt.<sup>60</sup> Mit Recht hat Werner Ustorf das Spezifikum der Missionswissenschaft einmal als „Versuch, eine Praxis der notwendigen theologischen Kritik auszusetzen“ beschrieben und gefolgt:

Thema und Gegenstand der wissenschaftlichen Bemühung ist daher über das historische Phänomen der Bewegung des Christentums hinaus die Frage nach Gottes umfassender Mission an die Menschheit. [...] Streng genommen ist Mission nur als *Missio Dei* aufzufassen.<sup>61</sup>

Von dieser grundlegenden Theologizität und Universalität der Mission Gottes ausgehend können Verständnisse missionarischer Spiritualität entwickelt und diskutiert werden, die Mission nicht als Bekehrungsstrategie sehen, sondern als Empfangen und Mitteilen der Gnade

---

Studies 25, 2008, 109–110: 109.

55 Vgl. Anne-Marie Kool, Post-Communist Europe: From Intercultural Theology to Missiology, in: M. Fredericks et al (ed), *Towards an Intercultural Theology*, Zoetermeer 2003.

56 Feldtkeller, *Missionswissenschaft*, 9 (wie Anm. 4).

57 Feldtkeller, *Sieben Thesen zur Missionsgeschichte*, Berlin 2000, 5.

58 Feldtkeller, *Missionswissenschaft*, 9 (wie Anm. 4).

59 Zur Missionsgeschichte in der Zeitgeschichte vgl. Friedemann Walldorf, *Migration und interreligiöses Zeugnis in Deutschland. Die Begegnung zwischen Christen und Muslimen in den 1950er bis 1970er Jahren als transkultureller Prozess* (Missionsgeschichtliches Archiv 24) Stuttgart 2016, 20–29.

60 Vgl. David Bosch, *Mission im Wandel: Paradigmenwechsel in der Missionstheologie*, Gießen 2012, 432–613.

61 Ustorf, *Ökumenische Theologie/Missionswissenschaft*, 106 (wie Anm. 42).

Gottes in Christus (*sola gratia*), als vielfältiges und respektvolles christliches Zeugnis und als Geschenk und Geheimnis der Antwort des Glaubens (*sola fide*). Dazu gehören sowohl die Wahrnehmung der Verwundbarkeit (Margull) des christlichen Zeugnisses als auch seiner zeichenhaften Expressivität und Transparenz in vielen Formen des täglichen Lebens, des Gottesdienstes und als „spirituality of the road“ (Bosch), d.h. als Aufsuchen von Menschen an den Rändern der Gesellschaft und der Welt, um ihnen die Menschenfreundlichkeit Gottes in Christus nahe zu bringen.<sup>62</sup> Doch auch Fragen christlicher Bekehrung, Gemeindegründung und die Dynamik pfingstkirchlich geprägter missionarischer Spiritualität, z.B. in Formen des *power evangelism*, stellen in globalen Zusammenhängen vor neue theologische und hermeneutische Herausforderungen, die deutlich machen, dass Missions-theologie und interkulturelle Theologie nicht getrennt werden können.<sup>63</sup>

Abschließend möchte ich zwei eher kontextuelle Argumente für die bleibende Bedeutung der Missionswissenschaft nennen. Das erste Argument betrifft die Beobachtung, dass Missionswissenschaft im globalen Diskurs – vielleicht paradoxerweise – als interkulturell weiträumiger und globaler wahrgenommen werden kann als Interkulturelle Theologie. Ustorfs Beobachtung zur kulturellen (eu-

ropäischen) Herkunft der interkulturellen Theologie gilt sicher nicht nur für die frühe Programmatik bei Hollenweger und Margull, sondern auch für das neue Projekt. So meint der nigerianische Theologe Francis Anekwe Oborji, Professor für *Missiology* an der Päpstlichen Universität Urbaniana in Rom, der Begriff „Mission Studies“ sei besser geeignet, die globale Dynamik der heutigen Theologie auszudrücken als „Intercultural Theology“. Letztere sei kontraproduktiv, da sie kulturelle Unterschiede statt Globalität hervorhebe und damit „auf lange Sicht gegen das arbeitet, was sie eigentlich fördern möchte“.<sup>64</sup>

Das zweite Argument betrifft die Anschlussfähigkeit in ökumenischer, internationaler und fachhistorischer Hinsicht. Angesichts der Beobachtung, dass sowohl die katholischen Fachstrukturen (Fakultäten, Zeitschriften, Buchreihen, Fachgesellschaften) im deutschsprachigen Raum als auch die protestantischen und ökumenischen Fachstrukturen im internationalen Bereich (wie die *International Association for Mission Studies*, die *American Missiological Society* etc.) mehrheitlich weiterhin missionswissenschaftlich orientierte Fachbezeichnungen tragen, würde eine ausschließliche Festlegung auf die Bezeichnung Interkulturelle Theologie den übergreifenden Fachdiskurs in Zukunft sicher nicht erleichtern. In fachhistorischer Hinsicht ist zu bedenken, dass in Jahrzehnten der Forschung ein großer Fundus an Fachwissen um den Begriff der Missionswissenschaft / Missiologie gewachsen ist, nicht zuletzt in den großen Nachschlagewerken (RGG, TRE), der ohne diesen Begriff künftig schwerer zu erschließen wäre.

---

62 Vgl. Friedemann Walldorf, *Mission als Praxis evangelischer Spiritualität*, in: Peter Zimmerling (Hg.), *Handbuch Evangelische Spiritualität*. Band 3: Praxis, Göttingen (erscheint voraussichtlich 2018).

63 Vgl. Amos Yong, *The Missiological Spirit: Christian Mission Theology in the Third Millennium Global Context*, Eugene 2014; Andreas Heuser, *Zahlenspiele, Diskursverspätungen und die Kartierung globaler Religionslandschaften*, in: A. Heuser et al (Hg.), *Erfassen – Deuten – Urteilen: Empirische Zugänge zur Religionsforschung*, Zürich 2013, 25–40.

---

64 Oborji, *Missiology in its Relation to Intercultural Theology and Religious Studies*, in: *Mission Studies* 25, 2008, 113–114, Übersetzung FW.

### 3.3 Komplementäres Verständnis und Kombinationsbezeichnung

Aus diesen Gründen schlage ich vor, Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie als komplementäre, sich ergänzende Bezeichnungen, Perspektiven und Aspekte eines eigenständigen sechsten Fachs im theologischen Fächerkanon zu verstehen. Der besondere Bezug des Fachs zur Religionswissenschaft wird dabei vorausgesetzt. Eine Einordnung der Missionswissenschaft in die Praktische Theologie, wie sie Martin Reppenhagen andeutet,<sup>65</sup> ist nicht sinnvoll und wäre ein Rückschritt, da sie die Komplexität und Eigenständigkeit missionswissenschaftlicher Forschung unterschätzt und zugleich die Praktische Theologie überfordert.

Auf der Bezeichnungsebene sollte die vom Positionspapier (2005) und an anderen Orten gebrauchte Kombinationsbezeichnung beibehalten werden, vorzugsweise – aus fachhistorischen und konzeptionellen Gründen – in der Reihenfolge *Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie*. Dabei geht es nicht um eine bloße Addition<sup>66</sup> oder eine lineare Abfolge, sondern die gegenseitige Durchdringung der Perspektiven, ohne

dass sich dabei die Perspektive der *Missionalität* in die Perspektive der *Interkulturalität / Interreligiosität* auflöst – und umgekehrt. Auch wenn Missionswissenschaft eher die Glaubensweitergabe im Blick hat, während Interkulturelle Theologie eher die daraus folgende Gemeinschafts- und Theologiebildung thematisiert, können beide Bereiche nicht sinnvoll voneinander getrennt werden,<sup>67</sup> sondern stehen in reziproken Zusammenhängen. So muss beispielsweise die Missionsgeschichte einerseits als Teil der Christentums- und Religionsgeschichte, zugleich aber auch in ihrer Eigendynamik wahrgenommen werden; ebenso können kontextuelle, interkulturelle und globale Theologien nicht mit Missionstheologien gleichgesetzt werden, enthalten aber zugleich meist ausgesprochen missionale Aspekte.

Insgesamt stellt die Erweiterung der Missionswissenschaft durch die Interkulturelle Theologie eine Chance dar, in der eine komplementäre Sicht und das Beibehalten einer Kombinationsbezeichnung dazu beitragen, dass die Stärken beider Perspektiven sich ergänzen.

---

65 Vgl. Reppenhagen, Umbruch, 86 (wie Anm. 26)  
66 Vgl. Wrogemann, LITM 3, 440.

---

67 Vgl. Feldtkeller, Interkulturelle Theologie und Religionswissenschaft, in: *Interkulturelle Theologie* 40, 2014, 231–243: 236.

# Über Sinn und Unsinn von Missionsgeschichte

Bernd Brandl

Missionsgeschichte ist schon seit Jahren ins Gerede gekommen und weitgehend in den Hintergrund gerückt. Wer will schon noch mit Mission, Bekehrung und Kolonialismus identifiziert werden? Doch die Erfahrung hat gezeigt: Wenn eine wissenschaftlich fundierte und sich der Last und Lehren bewusste Missionsgeschichtsschreibung unterbleibt, dann füllt sich das Vakuum mit Legenden und tendenziösen Darstellungen. Zugleich bietet eine reflektierte Missionsgeschichtsschreibung reichlich wertvolles Lehrmaterial für alle, die sich heute um zeitgemäße Entwürfe für die Theorie und Praxis der Mission bemühen.

*Prof. Dr. Bernd Brandl ist seit seiner Promotion 1997 (Evangelische Theologischen Fakultät Leuven/Belgien) Dozent für Kirchen- und Missionsgeschichte am Theologischen Seminar Liebenzell (seit 2011 Internationale Hochschule Liebenzell). Davor studierte er Theologie am Bibelseminar Wuppertal (1972-1975) und an der Freien Theologischen Akademie Gießen (1982-1986) und war u.a. als Gemeinschaftspastor der Stadtmission in Dortmund (1974-1980), als Dozent am Nassa Theological College in Tansania (1989-1993) sowie als Missionsleiter der Neukirchener Mission (1993-1996) tätig. Bernd und Dorothea Brandl leben in Schömburg. Email: bernd.brandl@jhl.eu*

Wer im 21. Jahrhundert im deutschsprachigen Raum Missionsgeschichte unterrichten will (was selten genug vorkommt), der muss, wenn es um grundlegende allgemeine Lehrbücher zum Fach ging, auf Werke zurückgreifen, die alle ausnahmslos vor mehr als 50 Jahren geschrieben wurden. Offensichtlich hat sich seither niemand mehr in Deutschland getraut, der inzwischen von vielen totgesagten Missionsgeschichte noch einmal neues Leben einzuhauchen.

## 1. Eine kurze Bestandsaufnahme der neueren Missionsgeschichtsschreibung

So weit wie ich sehen kann, ist es der Missionswissenschaftler Hans-Werner Gensichen gewesen, der es Anfang der sechziger Jahre des vorigen Jahrhunderts als letzter noch einmal wagte, eine wissenschaftlich fundierte deutschsprachige Abhandlung zur allgemeinen Missionsgeschichte aus evangelischer Perspektive zu schreiben.<sup>1</sup> Leider umfasst dieser Beitrag Gensichens nur knappe 66 Seiten; damit konnte dieses schmale Bändchen das Bedürfnis nach einer ausführlichen Darstellung der Missionsgeschichte im deutschsprachigen Raum nie wirklich erfüllen. Auch das Werk von Horst R. Flachsmeier, *Geschichte der evangelischen Weltmission*<sup>2</sup>, das 1964, drei Jahre nach Gensichens Buch im Brunnen Verlag erschien, konnte das Verlangen nach einer wissenschaftlich fundierten und verantworteten missions-

... der von vielen totgesagten Missionsgeschichte neues Leben einhauchen.

<sup>1</sup> Hans-Werner Gensichen, *Missionsgeschichte der neueren Zeit*, in: (Hg.) Bernd Moeller, *Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch*, Bd. 4, Lieferung T, Göttingen 31976 (1961).

<sup>2</sup> Horst R. Flachsmeier: *Geschichte der evangelischen Weltmission*, Gießen und Basel 1963.

geschichtlichen Darstellung der Ausbreitung des Christentums nicht wirklich befriedigen. Meist wird heute von Lehrenden der Missionsgeschichte immer noch auf das Werk von Stephen Neill verwiesen, einem in deutscher Übersetzung vorliegenden englischen Klassiker von 1964, geschrieben in derselben Zeitepoche wie die oben erwähnten Bücher.<sup>3</sup> In der deutschen Übersetzung findet sich als Ergänzung und Anhang ein weiteres Kapitel, geschrieben von Niels-Peter Moritzen, welches aus deutscher Sicht neuere Entwicklungen in der weltweiten Christenheit dem Buch hinzufügt.<sup>4</sup> Dies kann nur als eine Notlösung verstanden werden, da es im deutschsprachigen Raum nichts Vergleichbares bis heute gibt. In der deutschen Übersetzung des schwedischen Werkes von Knut B. Westman und Harald von Sincard *Geschichte der Christlichen Mission*, 1962 herausgegeben (die schwedische Originalausgabe stammt von 1960), wird im Vorwort von George F. Vicedom beklagt, dass „[w]ir [...] für das deutsche Sprachgebiet seit Jahrzehnten keine brauchbare evangelische Missionsgeschichte mehr [haben].“ Weiter schreibt Vicedom: „Prof. D. Walter Freytag hatte den Plan, ein Standardwerk der Missionsgeschichte durch ein internationales Team schreiben zu lassen. Dazu ist es durch seinen frühzeitigen Tod nicht mehr gekommen.“<sup>5</sup>

Seit dieser Zeit bis in die Gegenwart hinein fehlen umfassende deutschsprachige Gesamtdarstellungen der Missionsgeschichte. Das ambitionierte, groß angelegte und geplante Werk von H.

Frohnes, H.-W. Gensichen und G. Kretschmar *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte* erschien nur in den ersten beiden Teilbänden (Bd. I 1974 und Bd. II 1978), die inhaltlich lediglich die Ausbreitungsgeschichte der frühen und alten Kirche umfassen.<sup>6</sup> Bis heute ist kein weiterer Band erschienen, was sehr zu bedauern ist. Selbst die fragmentarischen Teilstücke dieses Werkes, das Kirchengeschichte ihrem Wesen nach als Missionsgeschichte, d.h. als die Geschichte der Verkündigung des Evangeliums an die Völkerwelt versteht, sind bis heute für Forschung und Lehre wertvoll und hilfreich.

In der katholischen Kirchengeschichtsschreibung versuchte vor allem Hubert Jedin in seinem großen Werk *Handbuch der Kirchengeschichte* die Missionsgeschichte in die Kirchengeschichte zu integrieren.<sup>7</sup> Bis heute sind diese Bände Jedins ein immer wieder neu aufgelegtes, gern gelesenes Standardwerk. Jedins Werk trägt jedoch konfessionelle Einschränkungen und spiegelt inzwischen auch die ältere Forschung wieder, die schon Jahrzehnte zurück liegt. Auch sein Werk kann die Lücke nicht schließen, die sich inzwischen in der Gegenwart öffnet und noch nicht geschlossen wurde.

Aus katholischer Perspektive hat es inzwischen noch einmal einen neueren Versuch gegeben, Missionsgeschichte im Überblick zu beschreiben. Angeregt und geschrieben hat dieses Werk Michael Sievernich, welcher eine kurze Gesamtdarstellung der Missionsgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart in seinem Buch *Die Christliche Mission. Geschichte und Gegenwart* vorstellt.<sup>8</sup>

---

3 Stephen Neill, *Christian Missions*, Harmondsworth 1964.

4 Ders., *Geschichte der christlichen Mission*, herausgegeben und ergänzt von Niels-Peter Moritzen, Erlangen 1974.

5 George F. Vicedom, Zum Geleit, in: Knut B. Westman und Harald von Sincard, *Geschichte der Christlichen Mission*, München 1962, 5.

---

6 Heinzgünther Frohnes, Hans-Werner Gensichen und Georg Kretschmar, *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, Bd. I+II, München 1974/78.

7 Hubert Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. 1-10, Freiburg 1985 (1980).

8 Michael Sievernich, *Die Christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009.

Allerdings bündelt Sievernich 2000 Jahre Ausbreitungsgeschichte des Christentums auf gerade einmal 104 Seiten; so bleibt auch seine Missionsgeschichte zu allgemein und auf ausgewählte exemplarische Beispiele beschränkt.

Noch einmal fragen wir: Warum fehlen im deutschsprachigen Raum neuere missionsgeschichtliche Gesamtdarstellungen? Was könnte der Grund für diese erstaunliche Zurückhaltung in der deutschen historischen Wissenschaftswelt sein? Warum haben die Lehrstuhlinhaber der klassischen Missionswissenschaft keinen Weg gefunden, eine umfangreiche Gesamtdarstellung der Missionsgeschichte in den letzten 50 Jahren wenigstens zu versuchen?

Die Erfolge und Defizite internationaler Missionsbewegungen werden interdisziplinär erforscht.

Es ist ja nicht so, als ob die historische Forschung einen Bogen um Themen machen würde, die die internationalen verschiedenen Missionsbewegungen in Geschichte und Gegenwart betreffen. Ihre Erfolge, Defizite, das Für und Wider ihrer Daseinsberechtigung, ihre Verstrickungen in Kolonialismus, europäische Expansionsgeschichte (Imperialismus) und Gewalt ect. wurden und werden in wissenschaftlichen Monographien ausführlich dargestellt und interdisziplinär mit großem Interesse erforscht. Z.B. hat sich vor noch nicht so langer Zeit die *Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte* 1994 gegründet. Sie will interdisziplinäre Forschung unterstützen, die sich mit missionsgeschichtlichem Quellenmaterial beschäftigt, und sie gibt eine sehr gute, fundierte missionsgeschichtliche Schriftenreihe heraus. Über 50 Jahren ist die missionsgeschichtliche Forschung weiter fortgeschritten und hat eine Unzahl von einzelnen Monographien zu vielen Aspekten der Vergangenheit ge-

liefert. Neu hinzugekommen sind vor allem gute wissenschaftliche Geschichtsdarstellungen zu den Glaubens- und evangelikal-pietistischen Gemeinschaftsmissionen, einem Zweig der Missionsgesellschaften, der in früheren Missionsgeschichten kaum oder gar nicht berücksichtigt wurde.<sup>9</sup> Dennoch fehlt nach wie vor ein zusammenfassendes Werk, welches all diese Einzel- und Spezialuntersuchungen zu den vielfältigen Aspekten der Missionsgeschichte bündelt und eine Gesamtschau der Sendungsgeschichte der Kirche bieten würde.

In dem Sammelband *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, in welchem sich 12 Lehrstuhlinhaber der Kirchengeschichte aus dem deutschsprachigen Raum zu ihrem Fach grundsätzlich äußern und über Sinn und Unsinn ihres Forschungsgegenstandes nachdenken, gibt es nicht eine einzige Erwähnung der Missionsgeschichte als Teilbereich der Kirchengeschichte, für den es sich möglicherweise lohnen würde, Zeit und Kraft in ihn zu investieren.<sup>10</sup> Missions-

---

9 Hier eine Auswahl der wichtigsten bisher erschienenen Werke: Klaus Fiedler, *Ganz auf Vertrauen. Geschichte und Kirchenverständnis der Glaubensmissionen*, Gießen/Basel 1992; Bernd Brandl, *Die Neukirchener Mission. Ihre Geschichte als erste deutsche Glaubensmission*, Köln/Neukirchen-Vluyn 1998; Elmar Spohn, *Die Allianz-Mission und der Bund Freier evangelischer Gemeinden*, Witten 2011; ders., *Zwischen Anpassung, Affinität und Resistenz. Die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in der Zeit des Nationalsozialismus*, Berlin 2016; Helmut Egelkraut, *Die Liebenzeller Mission und der Nationalsozialismus*, Berlin 2015; Christof Sauer, *Reaching the Unreached Sudan Belt*, Nürnberg 2005; Andreas Baumann, *Der Orient für Christus. Johannes Lepsius. Biographie und Missiologie*, Gießen 2007; Norbert Schmidt, *Von der Evangelisation zur Kirchengründung. Die Geschichte der Marburger Brasilienmission*, Marburg 1991.

10 *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, (Hg.) Bernd Jaspert, Münster 2013.

geschichte scheint im gegenwärtigen Horizont der Kirchengeschichtler nicht mehr existent zu sein.

## 2. Ursachen, die dazu führten, dass es keine neuere missionsgeschichtliche Gesamtdarstellung mehr gibt

Offensichtlich hat es Gründe, warum die Missionsgeschichte als Teilbereich innerhalb des Faches Kirchengeschichte keine Beachtung mehr erfährt. Es ist zunächst der Begriff „Mission“ und was sich dahinter verbirgt, welcher in der wissenschaftlichen Fachwelt zu einem Unwort mutiert ist und mit dem sich niemand mehr gerne identifizieren will. Und wer wollte auch der Geschichte eines Unternehmens wie der christlichen Mission in unseren Tagen noch positive Seiten abgewinnen, wo es im Kern doch darum ging, Menschen anderen

Glaubens zur Konversion, zum Religionswechsel zu bewegen? Das geht heute gar nicht mehr, und wir erinnern uns in Europa nur unwillig und eher verschämt an die Zeiten zurück, als dies noch allgemein anerkannte Praxis war. Niemand möchte solche Geister wieder aus dem unruhigen Grab des aktiven Vergessens hervorlocken. Das wird einem meist übel genommen in den einschlägigen Kreisen.

Wäre somit eine neue, in unseren Tagen geschriebene missionsgeschichtliche Monographie ein überflüssiges Relikt aus einer überwundenen Epoche des Imperialismus, Kolonialismus und des Überlegenheitswahns der Europäer? Muss Missionsgeschichte von daher nicht verstanden werden als Einengung auf einen höchst problematischen Aspekt des christlichen Glaubens, nämlich der Expansionsgeschichte des Christentums? Sollten wir dies also tunlichst vermeiden

und uns auf andere Bereiche der Kirche konzentrieren, die weniger „kontaminiert“ sind?

Es kommt noch ein weiterer Aspekt hinzu, der es heute so schwierig macht, unbefangenen missionshistorisch zu arbeiten.

Manche in der Vergangenheit veröffentlichten Missionsgeschichten oder Biographien von Missionaren schädigten nachhaltig den Ruf dieser Forschungsrichtung. Es ist zuzugeben, dass es in der Vergangenheit Darstellungen der Missionsgeschichte gab, die heute zu Recht einer vernichtenden Kritik unterzogen werden. Zu sehr sind sie aus europäischer, westlicher Perspektive geschrieben worden, sie stellten oftmals einseitig nur die Sicht der Missionsgesellschaften und der Missionare dar. Die Erfolge der Missionen, so die Vorwürfe, seien übertrieben und verherrlichend herausgestellt worden, die Missionsgeschichte sei von einem „siegsgewissen christlich-abendländischen Triumphalismus“<sup>11</sup> durchdrungen gewesen. Manche Biographien einzelner Missionare wurden oftmals unverhältnismäßig stark hagiographisch verklärt.<sup>12</sup> Gerade auch pietistisch-evangelikale Missionen haben sich dieser Kritik zu stellen und sollten alles vermeiden, was die Bemühungen um die eigene Missionsgeschichte im oben gemeinten Sinne diskreditieren könnte.

Hans-Werner Gensichen hat in dem Werk *Missionstheologie. Eine Einführung* die schwierige Aufgabe einer zeitgenössischen Missionsgeschichtsschreibung treffend mit den Begriffen *Last und*

---

11 Thorsten Altena, *Methoden und Quellen der Missionsgeschichtsschreibung heute*, in: (Hg.) Christoph Dahling-Sander et. al., *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie*, Gütersloh 2003, 63.

12 Karl Müller, *Katholische Missionsgeschichtsschreibung seit dem 16. Jahrhundert*, in: (Hg.) Karl Müller/Werner Ustorf, *Einleitung in die Missionsgeschichte*, Stuttgart/Berlin/Köln 1995, 27-49

Manche  
Missionars-  
biographien  
beschädigten  
nachhaltig  
den Ruf dieser  
Forschungs-  
richtung.

*Lehren der Geschichte* umschrieben.<sup>13</sup> Alles, was im umfassenden Sinn mit dem Begriff „Mission der Kirche“ und ihrer konkreten Gestaltwerdung in der Geschichte zusammenhängen mag, wird heute weitgehend nur noch als Last für die Christenheit gesehen. In Teilen der Medien unserer Tage rücken interessierte Journalisten beständig die popularwissenschaftlichen Dokumentationen der Vergangenheit christlicher Missionen in Wort und Film untrennbar in eine unheilige Nähe zu Kulturzerstörung, Kolonialismus und Unterdrückung. Die Landungen von Christoph Kolumbus vor mehr als 500 Jahren in Mittelamerika (1492) und Vasco da Gamas (1498) in Indien werden als willkommene Anlässe genommen, um die Aufrichtung des Kreuzes in den von Spaniern und Portugiesen eroberten Ländern als das größte Übel der indigenen Bevölkerung darzustellen. Nur wenn sich, wie Wolfgang Günther in seinem Artikel *Auf den Ausdruck Mission verzichten* aufführt, die Missionswerke dazu hergeben würden, „[...] ihre Schuldverstrickung öffentlich zu bekennen“, würde es möglich sein, dass „die Missionsgeschichte wieder differenzierter in den Blick käme.“<sup>14</sup> In diesem Zusammenhang bemerkt Teotonio R. de Souza in der vierten Auflage der RGG unter den Stichworten Missionsgeschichte / Missionsgeschichtsschreibung:

Das eigentliche Problem der meisten Ansätze westlicher MGS [Missionsgeschichtsschreibung] ist Teil ihrer allg. gesellschaftlichen Problematik, nämlich ihrer Unfähigkeit, hist. Schuld einzugestehen und, sich von den Versuchen der Selbst-

rechtfertigung zu verabschieden. [...] Ein schwerwiegender Fehler der MGS [Missionsgeschichtsschreibung] ist, dass sie bis heute versäumt hat, der hist. durchgängigen Neigung des Westens seine kulturellen Modelle und Werte dem Rest der Welt dadurch aufzuzwingen, dass sie als ‚menschlich‘ und ‚allgemein‘-gültig deklariert werden, einen angemessenen Platz in der Forschung einzuräumen, um so eine ehrliche und reflektierte Auseinandersetzung zuzulassen.“<sup>15</sup>

Solche und ähnliche Werturteile und Forderungen an potentielle Forscher, die sich mit der Missionsgeschichte beschäftigen, schrecken natürlich ab, niemand will sich auf dieses schwierige Glatteis begeben. Man kann eigentlich nur immer alles falsch machen.

Dazu kommt noch ein weiterer, in neuester Zeit formulierter Anspruch an die Missionsgeschichtsschreibung. Sie solle sich aus der oben beschriebenen Engführung auf die europäische Sendungsgeschichte, die als „Fehlentwicklung“<sup>16</sup> angesehen wird, herauslösen und einer „ganzheitlichen Geschichtsschreibung“ Platz machen, die auch die Religions- und Sendungsgeschichte anderer Religionen mit einbeziehe.<sup>17</sup> Darüber hinaus solle Missionsgeschichte interdisziplinär aufgestellt werden, Elemente der Sozialgeschichte, der Ethnologie, der Soziolo-

---

15 Teotonio R. de Souza, *Missionsgeschichte/ Missionsgeschichtsschreibung*, II. Kultur- und Sozialgeschichte der Missionstätigkeit, in: (Hg.) Hans Dieter Betz et. al., *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 5, Tübingen 42002, Sp. 1307.

16 Erhard Kamphausen/Werner Ustorf, *Deutsche Missionsgeschichtsschreibung. Anamnese einer Fehlentwicklung*, in: (Hg.) Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte, *Vorträge und Forschungen*, 22, Konstanz 1977, 2-57.

17 Andreas Feldkeller, *Missionsgeschichte als ökumenische Kirchen- und Religionsgeschichte*, in: (Hg.) Christoph Dahling-Sander et al., *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie*, Gütersloh 2003, 54-57.

---

13 Hans-Werner Gensichen. Last und Lehren der Geschichte, in: (Hg.) Karl Müller, *Missionstheologie. Eine Einführung*, Berlin 1985, 145-159.

14 Wolfgang Günther, *Auf den Ausdruck Mission verzichten?* in: (Hg.) Evangelisches Missionswerk Hamburg, *Eine Welt Magazin*, 6, 1998, 30-31.

gie und der „peripherieorientierte[n] Imperialismus- und Überseeforschung“ aufnehmen und mitverarbeiten.<sup>18</sup>

Auch die Seite der Rezeption, das „Wie der Antwort“ der Völker auf die Verkündigung des Evangeliums, der Blick auf die sogenannte „Peripherie“ solle Missionsgeschichte in den Blick nehmen.<sup>19</sup> Wie sehen die von Europa aus missionierten Völker die sie betreffenden historischen Missionsunternehmungen, die so oft verwoben waren mit ihrer Kolonisierung, Ausbeutung und Unterdrückung? Genau darin sieht Gensichen die Last der Missionsgeschichte, wenn er schreibt:

[...] dass spätestens seit dem frühen Mittelalter das Ineinander von geistlichen und machtpolitischen Interessen den Grundsatz der Freiwilligkeit des Glaubens fortgesetzt widerlegte, dass damit die Mission in einen Dauerkonflikt zwischen dem freien Evangeliumsangebot einerseits und der direkten oder indirekten Nötigung andererseits geriet, der die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft aufs schwerste beeinträchtigen musste, und das nicht etwa nur in den Kreuzzügen. Als die Kirche im Zeitalter der Entdeckungen über die Grenzen des alten Corpus Christianum hinaus vorzustoßen und damit ihren angestammten Kulturraum erstmals auf breiter Front zu überschreiten begann, wurde der Konflikt nicht etwa gelöst, sondern noch verschärft; denn nun geriet die Mission in den Sog der kolonialen Expansion und damit vollends in eine captivitas, eine Gefangenschaft, deren Folgen weit über die Epoche des Kolonialismus andauern sollte.<sup>20</sup>

Die so empfundene Last der Missionsgeschichte und die daraufhin in die Mode gekommene Distanzierung von dieser Negativfolie führen heute dazu, grundsätzlich die Auflösung einer eigen-

ständigen Missionsgeschichte zu Gunsten einer ganzheitlichen „Geschichte des Christentums selbst“ zu fordern.<sup>21</sup> Dazu passe auch, so wird gesagt, die Entwicklung der Kirchen des globalen Südens, die einst aus der Missionsarbeit entstanden waren. Ihre weitere Existenz sei heute doch eher in Kategorien der allgemeinen Kirchengeschichte denn der Missionsgeschichte zu beschreiben, etwa in Form einer Kirchengeschichte Afrikas, Asiens oder Lateinamerikas. Damit sei für die Missionsgeschichte die Zeit abgelaufen, sie noch einmal wiederaufleben zu lassen sei ein Anachronismus.

Müssen wir heute nicht Kirchengeschichte immer aus einem globalen und ökumenischen Blickwinkel heraus schreiben, Kirchengeschichte als allgemeine Geschichte des Christentums in allen sechs Kontinenten? Und wenn man diese dann auch noch als globale, polyzentrische, transkonfessionelle und transnationale Geschichte versteht, als „Global Church History“,<sup>22</sup> geht so nicht die Missionsgeschichte als Teilbereich in ihr notwendigerweise unter? Wäre dann nicht sogar der Erfolg der Missionsgeschichte, die weltweite Sendung und Pflanzung der Kirche, Grund dafür, dass heute die Missionsgeschichte sich selbst überflüssig gemacht hat? Das Christentum ist dank der Sendungsbemühungen der vergangenen Generationen heute ein globales Phänomen, und Kirchengeschichte kann zukünftig nur noch aus einer solchen internationalen und multizentralen Position heraus gelehrt werden.

Ist also die Missionsgeschichte als eigenständige historische Disziplin innerhalb der Kirchengeschichte inzwischen überflüssig geworden?

---

18 Thorsten Altena, *Methoden und Quellen der Missionsgeschichtsschreibung heute*, 64.

19 A.a.O., 66.

20 Gensichen, *Last und Lehren*, 148.

---

21 *Einleitung in die Missionsgeschichte*, 8-10.

22 Thorsten Altena, *Methoden und Quellen der Missionsgeschichtsschreibung heute*, 68.

### 3. Argumente für eine zeitgenössische Missionsgeschichtsschreibung

Wer die Missionsgeschichte abschaffen will, weil die Kirchengeschichte inzwischen ein globales und polyzentrisches Geschehen geworden ist, begeht einen wichtigen Denkfehler. Denn auch den jungen Kirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika gilt der Sendungsauftrag Jesu genauso wie er auch die alten Kirchen Europas oder Nordamerikas etwas anging, sofern er überhaupt noch gelten mag. Die Kirchengeschichte Afrikas oder Asiens wird insofern wieder Gegenstand der Missionsgeschichte, in dem Maße wie die Kirchen dort den Sendungsauftrag Jesu ernst nehmen und von sich aus eigene Missionare aussenden. Es ist für Christen aus allen Völkern zu allen Zeiten selbstverständlich gewesen, sich über ihr Umfeld und ihre Kultur hinaus an der weltweiten Sendung der Gemeinde Jesu zu beteiligen.

Mission hat etwas zu tun mit dem Gehorsam gegenüber dem sendenden Herrn.

Mission ist eben nicht Sache westlicher, europäischer Sendungs- oder Überlegenheitsphantasien, sondern hat etwas zu tun mit Gehorsam dem sendenden Herrn gegenüber. Und dieser sendet auch Christen aus Korea, Tansania oder China in unbekannte Welten und zu anderen Völkern und Nationen. Eine moderne, umfassende Missionsgeschichte wird sich daher nicht erschöpfen auf die Darstellung von Sendungen weißer Missionare aus dem Norden in den Süden. Gegenstand der Missionsgeschichte wird heute die globale Sendung einer weltweiten Christenheit sein, die Missionare von überallher überallhin sendet. Auch wenn es deutschen missionsfeindlichen Kirchen nicht gefällt: Sie werden es vermehrt zu tun bekommen mit Missionaren aus Afrika,

Asien und Lateinamerika, die einer abgefallenen, wieder nichtchristlich gewordenen europäischen Bevölkerung neu und überraschend frisch den alten Glauben an Christus bezeugen. Ich finde es wichtig und unbedingt nötig, dass diese neuen Missionsbewegungen, die überall auf der Welt von sich reden machen, in der missionshistorischen Forschung wahrgenommen und wissenschaftlich begleitet und untersucht werden. Hier tun sich neue Arbeitsfelder für die missionshistorische Forschung auf, die sonst vernachlässigt würden.

Andreas Feldtkeller hat den Aspekt der Notwendigkeit von Missionsgeschichte erneut herausgestellt, indem er formuliert:

Mission bildet die Klammer einer weltweiten Kirchengeschichte, denn nirgends ist Kirche entstanden ohne sie.<sup>23</sup>

Ich stimme Feldtkeller hierin ausdrücklich zu. Missionsgeschichte, so Feldtkeller weiter, sei eine „weltweit miteinander verflochtene, ökumenische Geschichte der Anfänge von Kirchen“, sie sei „zwar nicht die ganze Kirchengeschichte, aber sie ist Geschichte der ganzen Kirche unter dem Aspekt ihres Werdens und Neu-Werdens.“<sup>24</sup>

Mit diesem Argument berühren wir eine weitere Tatsache, die für eine Fortsetzung der Missionsgeschichtsschreibung spricht: Der Zwang des Faktischen! Der empirisch-historische Befund ist hier eindeutig: Sendungsbewegungen, die Missionsgesellschaften hervorbrachten und Missionare und Missionarinnen aussandten, hat es in der Geschichte der Kirchen gegeben und es gibt sie bis heute, inzwischen auf globaler Ebene. Sie haben die Welt, in der wir leben,

23 Andreas Feldtkeller, Missionsgeschichte als ökumenische Kirchen- und Religionsgeschichte, 52.

24 Ebd., 52-53.

entscheidend verändert. Ergebnis dieser Missionsbewegungen ist die Tatsache, dass sich das Gravitationszentrum der christlichen Kirchen heute in den Süden verschoben hat. Das Christentum ist gegenwärtig eine globale, im wirklichen Sinne multikulturelle und internationale Weltreligion geworden. Die Zukunft der christlichen Kirchen liegt in Afrika, Asien und Lateinamerika. Wir im alten Europa müssen uns darauf erst noch einstellen, das fällt uns schwer. Bei uns schrumpfen die Kirchen, überall sonst auf der Welt wachsen sie. Die Missionsbewegungen der Vergangenheit und Gegenwart haben zu dieser Situation wesentlich beigetragen. Dies als einen Teil der Geschichte der Kirche zu leugnen und nicht wissenschaftlich, missionshistorisch erforschen zu wollen käme einer unverzeihlichen Realitätsverweigerung gleich.

... ein  
wesentliches  
Korrektiv bei  
der Entwicklung  
einer Theorie  
und Praxis der  
Mission.

Dazu kommt noch ein weiteres, meiner Meinung nach wichtiges Argument, das auch mit den oben erwähnten neueren Missionsbewegungen aus dem globalen Süden zu tun hat. Wenn wir uns der Aufgabe einer soliden, wissenschaftlich fundierten Missionsgeschichtsschreibung

verweigern, leisten wir gefährlichen Legendenbildungen Vorschub,

[...] seien sie amtlich gesteuert wie die Thesen über die Zwangsmision der Germanen im 3. Reich, oder sei sie freischwebend – in manchen Zusammenhängen bleibt die Stelle nicht leer, muss eine Erklärung her.<sup>25</sup>

Das entstandene Vakuum wird gefüllt werden, wenn nicht durch wissenschaft-

liche Missionsgeschichtsschreibung, die von der Last und den Lehren der Geschichte weiß, dann doch durch bewusst subjektiv getrübe Geschichtserzählungen. Oft sind es interessierte Kreise, die aus frommen, atheistischen, hinduistischen oder islamischen Hintergründen heraus ihre Sicht der Mission gerne zum Besten geben. Gerade um hier verzerrenden oder sogar verfälschenden Sichtweisen zu wehren, müssen die Missionen und Kirchen ihre eigene Sendungsgeschichte kritisch, d.h. mit aller gebotenen Handhabe der Werkzeuge der historischen Wissenschaft aufarbeiten und genau fragen: Was ist wirklich geschehen? War es wirklich so, wie behauptet? Wo haben sich Legenden gebildet, positiver oder negativer Art? Das bedeutet aber auch, dass die Missionsgesellschaften sich darum bemühen müssen, den Forschenden einen ungehinderten Zugang zu ihrem je eigenen Archiv- und Quellenmaterial zu ermöglichen. In den letzten Jahren gibt es ein wachsendes Interesse an den Missionsarchiven, nicht nur von Seiten der Missionshistoriographie, sondern auch von anderen Wissenschaftszweigen.<sup>26</sup> Dabei rücken nicht nur die schriftlichen, sondern auch die gegenständlichen Quellen und das umfangreiche historische Bildmaterial in den Fokus der unterschiedlichen Forschungsrichtungen. Hier sind noch viele Schätze zu heben. Erst langsam wird der hohe interdisziplinär zu nutzende Quellenwert des in den Archiven schlummernden Materials erkannt und genutzt. Allerdings bleiben manche Arbeiten, die die Quellenmaterialien erschließen und zugänglich machen könnten, bei den Missionsgesellschaften liegen, da die finanziellen Möglichkeiten begrenzt sind. Dies ist eine große Herausforderung, die vielleicht nur durch Stiftungen oder Kooperationen mit

---

25 Niels-Peter Moritzen, Warum und wie schreibt man heute Missionsgeschichte? In: (Hg.) Ulrich van Heyden u. Heike Liebau, *Missionsgeschichte, Kirchengeschichte, Weltgeschichte. Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien*, Stuttgart 1996, 464.

---

26 Thorsten Altena, Methoden und Quellen der Missionsgeschichtsschreibung heute, 73ff.

universitären Einrichtungen gelöst werden können.

Eine möglichst vorurteilsfreie, sich um Objektivität und Unparteilichkeit bemühende Missionsgeschichtsschreibung kann der gegenwärtigen Missionspraxis dann auch eine große Hilfe sein. Die Missionsgeschichte ist ein wesentliches Element und Korrektiv bei der Entwicklung einer von der Realität dieser Welt nicht abgehobenen Missionstheorie und Praxis. Wer sonst, wenn nicht der Missionshistoriker kann dem heutigen Missionspraktiker konkrete Beispiele vor Augen führen für das, was sich in der Geschichte bewährt hat, aber auch für die großen Fehlschläge, deren Kenntnis

vielleicht noch wichtiger sind als die Erfolgsgeschichten.

Darüber hinaus besteht auch ein wichtiger Lerneffekt der Geschichte darin, dass die eigenen Wurzeln verstanden werden, aus denen Kirchen und freie Missionswerke entstanden sind. Wer begreift, woher er kommt und in welcher Bewegung er steht, der weiß, wohin er gehen sollte. Die Missionsgeschichte hilft, die eigene Identität zu erkennen und zu bewahren. Nur wer weiß, woher er kommt, hat Zukunft. Nur wer in der Vergangenheit wurzelt, hat im Heute einen festen Stand und kann weiter wachsen.

# Die Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte und ihre wissenschaftliche Öffentlichkeitsarbeit

Ulrich van der Heyden

---

In seiner Miscelle stellt der Missionshistoriker Ulrich van der Heyden die Entstehung und die Arbeit der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte dar. Dabei wird deutlich, dass deutsche Missionsunternehmungen mit ihren überseeischen Interaktionen ein spannendes und lohnenswertes Feld wissenschaftlicher Arbeit sind. Auch sind die Archive der Missionsgesellschaften eine Fundgrube für viele wissenschaftliche Fachgebiete. Die Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte möchte diese Forschung fördern und sie Interessierten bekannt machen.

---

*PD Dr. mult. Ulrich van der Heyden, University of South Africa, Pretoria ist Historiker mit dem Schwerpunkt Afrika- und Kolonialgeschichte. Er ist an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität in Berlin tätig und 1. Stellvertretender Vorsitzende der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte. Email: h1107dpp@rz.hu-berlin.de*

Die im Jahre 1995 gegründete Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte (BGMG) blickt auf mehr als zwei Jahrzehnte recht erfolgreicher Tätigkeit zurück. Eines ihrer wichtigsten Anliegen ist die Unterstützung der interdisziplinären Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Missionsgeschichte bzw. der interdisziplinären Nutzung missionarischer Quellen für die verschiedenen sozialgeschichtlichen Fragestellungen zur Vergangenheit und zum Teil auch Gegenwart überseeischer Völker und Kulturen. Das reicht von der außereuropäischen Christentumsgeschichte, historischen Anthropologie, Ethnologie und Religionsgeschichte bis hin zur Kultur- und Medizingeschichte, indes auch über politische oder ökonomische historische Fragestellungen, die in bestimmten Regionen und/oder Ethnien relevant sind. Zudem sind die erhalten gebliebenen schriftlichen Zeugnisse vor allem der ersten europäischen Missionare in Afrika, Asien, Australien, Nord- und Lateinamerika und Ozeanien bei Anwendung quellenkritischer Methoden oftmals die

einzigsten Dokumentationen der Unterwerfung der indigenen Bevölkerungen.

Die Gründer der BGMG ließen sich nicht zuletzt von der Erkenntnis leiten, dass die missionarischen Berichterstatter diejenigen waren, wie es in der ehemals weit verbreiteten Zeitschrift „Das Ausland“ mit Bezug auf ihre einheimischen Gastgemeinschaften zutreffend heißt,

wie keine anderen Europäer, schon durch ihre gründliche Sprachkenntnis, befähigt ... (die) alten Traditionen zu sammeln und die Sitten und religiösen Anschauungen zu erkunden.

Weiter heißt es:

Sie seien die eifrigsten Sammler und ihre Berichte dürften fast durchweg den Wert eines viel authentischeren Quellenmaterials beanspruchen als die der gelehrten Reisenden, denen, selbst wenn sie einige Sprachkenntnisse besitzen, die lange vertraute Bekanntheit mit den betreffenden Völkern fehlt.<sup>1</sup>

Dass in den Archiven und Bibliotheken der deutschen Missionsgesellschaften noch ungehobene historische Schätze schlummern, hatten um die Mitte der 1980er Jahre Theologen und Religionswissenschaftler, Missionsforscher und – praktiker sowie sich mit außereuropäischen Fragestellungen beschäftigende

---

1 Warneck, Gustav: Zur südafrikanischen Ethnologie, in: *Das Ausland. Wochenschrift für Länder- und Völkerkunde*, Nr. 4, Stuttgart 1882, S. 77.

Historiker, Ethnografen, Sprachforscher und andere Wissenschaftler zunächst im Osten Berlins zusammengeführt. Inzwischen ist deutlich, dass man im Osten Deutschlands schon etwa ein Jahrzehnt früher als das Chicagoer Wissenschaftlerpaar Jean und John Comaroff<sup>2</sup> die Bedeutung missionarischer Quellen für die kultur- und sozialwissenschaftliche Forschung erkannte und diese vor allem für die Bearbeitung von Themen der außereuropäischen Historiographie zu nutzen wusste.

Die Tätigkeit der christlichen Missionsgesellschaften wurde entweder verklärt oder verteufelt.

Wirft man einen Blick auf die Geschichte der Missionshistoriographie, so fällt auf, dass man in bestimmten Kreisen der *scientific community* auf englischsprachige Publikationen zurückgreift, um deutlich zu machen, dass in

der Regel die relevanten Veröffentlichungen lange Zeit die Tätigkeiten der christlichen Missionsgesellschaften entweder verklärt oder verteufelt hatten. Die Charakteristiken und Beurteilungen reichen von Lobpreisungen von das Christentum verbreitenden Helden, die die afrikanische Wildnis unterwarfen und durch Christianisierung „zivilisierten“, bis hin zur Verurteilung des skrupellosen Profitteurs des kolonialen Projekts und kulturimperialistischen Zwingers „primitiven Aberglaubens“ reichen.<sup>3</sup> Um dies festzustellen, muss man jedoch nicht, wie angedeutet, bis nach Nordamerika oder Großbritannien blicken, wo ohnehin, wie es der Überseehistoriker und

späteres Mitglied des Vorstands der BGMG, Wilfried Wagner, schon 1993 konstatierte, „seit eh und je der westliche Blick auf die Missionsgeschichte zur Kolonialgeschichte“ gehört.<sup>4</sup> Jedoch machen solche Aussagen auf ein Problem aufmerksam, dass schon einige Zeit für Verwunderung und Kritik bei den deutschen Forschern sorgt.

Denn schon Ende des 20. Jahrhunderts hatte die Frankfurter Ethnologin Beatrix Heintze auf die Ignoranz von deutschsprachigen Quellen durch anglo- und auch frankophone Kollegen aufmerksam gemacht. Im Vorwort eines ihrer Bücher weist die Autorin nämlich auf die Schwierigkeiten im Umgang mit den Quellen zur Geschichte und Kultur Angolas hin, denn diese lägen in acht Sprachen vor. Sie alle heranzuziehen, so Heintze, sei in der Vergangenheit oftmals schon an den Sprachbarrieren gescheitert. Mit Werken, die fremdsprachige Literatur und Quellen ignorieren, jedoch diese zuweilen in den Bibliographien aufführen, sie jedoch nicht rezipieren würden, setzt sich Heintze scharf auseinander: Sie schreibt:

Portugiesische und angolische Historiker, aber auch anglo-amerikanische und französische, können in der Regel kein Deutsch..., weshalb die Arbeiten geschrieben werden, als ob es weder deutsche Primärquellen noch deutsche Analysen und Interpretationen zu dem gewählten Thema gäbe. Geschichtliche und ethnologische Darstellungen in der Muttersprache und dem einen oder anderen zusätzlichen Werk, das mehr oder weniger zufällig in diese übersetzt wurde, allenfalls ergänzt durch Arbeiten in einer Zweitsprache.

---

2 Vgl. insbesondere Comaroff, Jean/Comaroff, John: *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, vol. 1; Chicago 1991, vol. 2, Chicago/London 1997.

3 Vgl. Harries, Patrick/Maxwell, David (eds.): *The Spiritual in the Secular. Missionaries and their Knowledge about Africa*, Grand Rapids 2012, S. 2.

---

4 Wagner, Wilfried: Einführung in die Tagung, in: ders. (Hrsg.): *Kolonien und Missionen. Referate des 3. Internationalen Kolonialgeschichtlichen Symposiums 1993 in Bremen, Münster/Hamburg 1994*, S. 22.

Diese Kritik trifft indes nicht nur auf die historischen und ethnologischen Forschungen zum lusophonen Afrika zu, sondern die Pejoration einer ganzen Quellenkategorie ist zutreffend auf die gesamte Geschichtsschreibung Afrikas, was die Autorin bestätigt:

Das ist unwissenschaftlich, wird aber allgemein mit einem Schulterzucken hingenommen. Man sollte sich von den Literaturverzeichnissen nicht täuschen lassen. Viele Quellen und Studien werden dort zwar angeführt, allenfalls sogar in der einen oder anderen Weise in der betreffenden Untersuchung ausgeschlachtet, aber nicht wirk-

Die Ignoranz von deutschsprachigen Quellen durch anglo- und frankophone Kollegen.

lich rezipiert. Meist täuschen sie die Belesenheit des Autors nur vor. Mangelnde Sprachkenntnisse sind dafür der Hauptgrund. Sie stellen im Zeitalter der Globalisierung in diesem Bereich der Geschichtsschreibung ein wachsendes Problem dar. Das betrifft im besonderen Maße die deutschen Quellen ... Die Arbeiten (werden) geschrieben ..., als ob es weder deutsche Primärquellen noch deutsche Analysen und Interpretationen zu dem gewählten Thema gäbe. Geschichtliche und ethnologische Darstellungen basieren dann im wesentlichen auf Veröffentlichungen in der Muttersprache und dem einen oder anderen zusätzlichen Werk, das mehr oder weniger zufällig in diese übersetzt wurde, allenfalls ergänzt durch Arbeiten in einer Zweitsprache ... Daß diese Einschränkung nicht nur in erheblichem Maße die Quellenbasis tangiert, sondern auch Teile der Methodendiskussion, beispielsweise in bezug auf die mündlichen Überlieferungen, ausblendet, wird häufig erst recht übersehen. Der Trend dürfte noch zunehmen.<sup>5</sup>

Solch sträflicher Umgang mit einer ganzen sprachlich definierten Quellen-

kategorie ist ebenso bei der Benutzung deutscher von Missionaren stammender Publikationen sowie erst recht Archivalien zu beobachten.

In einer Rezension des missionsgeschichtlichen Buches „Transnationale Biographien. Die Missionsbenediktiner von St. Ottilien in Tanganjika 1922–1956“<sup>6</sup> von Christine Egger im Online-Portal „H-Soz-Kult“ heißt es zwar richtig:

Arbeiten der letzten drei Dekaden haben ... verstärkt die politische Linse unkritischer Verklärung oder moralischer Ablehnung hinter sich gelassen. Außerdem werden die Initiativen afrikanischer Christinnen und Christen ... zum Forschungsgegenstand.<sup>7</sup>

Anschließend wird auf englischsprachige Literatur, die sich zumeist auf englische Missionsgesellschaften bezieht, verwiesen.

Dabei werden die deutschen Missionsgesellschaften und die Publikationen, die auf den von deutschen Missionaren produzierten Schriften beruhen, quasi communem negiert. Damit zugleich die Unterschiede in Zielen und Methoden von englischen und deutschen Missionsgesellschaften, die insbesondere durch die stetige Berufung und auf die Verweise auf die Arbeiten des Ehepaares Comaroff verwischt werden.

So ist es auch Aufgabe der BGMG, auf die deutschsprachigen Quellen und Forschungsergebnisse zur Missionsgeschichte aufmerksam zu machen.

Insbesondere das Archiv und die Bibliothek der ehemaligen Berliner Missionsgesellschaft standen bislang im Fokus des missionsgeschichtlichen Interesses der akademischen Öffentlichkeitsarbeit der BGMG.<sup>8</sup> Das bedeutet jedoch

---

5 Heintze, Beatrix: *Ethnographische Aneignungen. Deutsche Forschungsreisende in Angola. Kurzbiographien mit Selbstzeugnissen und Textbeispielen*. Frankfurt am Main 1999, S. 11 f.

---

6 Böhlau Verlag, Köln 2016.

7 <https://www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-25649>.

8 Vgl. van der Heyden, Ulrich: *Unbekannte Geschichtsquellen in Berlin. Das Archiv und die*

nicht, dass die bislang „bearbeiteten“ Themen sich ausschließlich auf die in Berlin ansässigen Missionsgesellschaften beziehen, wie ein Blick auf die bislang veröffentlichten Publikationen deutlich macht. Die Tätigkeit der BGMG und damit deren wissenschaftliche Öffentlichkeitsarbeit sind überkonfessionell und an keine Missionsgesellschaft bzw. an kein Missionswerk gebunden. Als einzige Begrenzung der Arbeit der BGMG kann angesehen werden, dass missionsgeschichtliche Arbeiten zur katholischen Mission in Lateinamerika aufgrund von deren Spezifik und weil es hierzu ausreichend andere Kommunikationsmöglichkeiten gibt, nicht im Mittelpunkt stehen.

... den Wert des materiellen und schriftlichen Erbes der Missionsorganisationen breiter bekannt machen.

Die bisherige erfolgreiche Arbeit der BGMG wird nicht zuletzt dadurch deutlich, dass seit der Gründung der BGMG in Auswertung der schriftlichen Hinterlassenschaften deutschsprachiger Missionare eine ganze Reihe von akademischen Büchern und weiteren Studien entstanden sind, die dazu beigetragen haben, so manchen „weißen Flecken“ in der Geschichte Afrikas und Asiens zu beseitigen oder diese zu verringern. Insbesondere sei dies im Folgenden anhand der Berliner Missionsgeschichte hervorgehoben.<sup>9</sup>

---

*Bibliothek der Berliner Missionsgesellschaft* (= Sozialanthropologische Arbeitspapiere, Nr. 45), Berlin 1991.

9 Vgl. die bis zu Beginn des neuen Jahrhunderts die letzten 40 Jahre erfassende Literaturübersicht von van der Heyden, Ulrich: *Bibliographie zur Geschichte der Berliner Missionsgesellschaft 1951–2001*, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, Nr. 1, Immensee 2002, S. 27–43. Aktualisiert und ergänzend dazu vgl. auch ders.: *Die wissenschaftliche Nutzung von Archiv und Bibliothek der Berliner Missionsgesellschaft. Eine*

In Wendezeiten in der untergehenden DDR vereinbart entstand nach dem Fall der Mauer nicht nur eine zuvor kaum denkbare Kooperation zwischen Wissenschaftlern sowie Missionspraktikern und -interessierten in Ostberlin und bald darauf eine Ost-West-Kooperation in der heutigen deutschen Hauptstadt. Davon zeugt vor allem die erste wissenschaftliche Publikation, die von einem Westberliner Pfarrer und Mitarbeiter des Berliner Missionswerkes sowie einem Wissenschaftler der ehemaligen Akademie der Wissenschaften der DDR als Ergebnis einer „historischen Konsultation“ mit wissenschaftlichem Anspruch, die im Mai/Juni 1991 in Berlin stattgefunden hatte, herausgegeben wurde.<sup>10</sup> Wesentlichen Anteil an dem gegenseitigen Kennenlernen und der Diskussion der gemeinsamen Interessen hatte der verstorbene Direktor des Ostberliner Ökumenisch-Missionarischen Zentrums/Berliner Missionsgesellschaft, Christfried Berger,<sup>11</sup> der alle Vorschläge und Ideen, die der Wissenschaft und der Propagierung wissenschaftlicher Erkenntnisse aus der oftmals ambivalenten Geschichte der Mission dienten, nach Kräften unterstützte.

Von dem Erfolg und den guten Erfahrungen der Tagung aus Anlass des 100.

---

*Bibliographie*, Berlin 2010.

10 Brose, Winfried/van der Heyden, Ulrich (Hrsg.): *Mit Kreuz und deutscher Flagge. 100 Jahre Evangelium im Süden Tansanias. Zum Wirken der Berliner Mission in Ostafrika* (= Beiträge zur Missionswissenschaft und Religionsgeschichte, Bd. 3), Münster/Hamburg 1993.

11 Vgl. Althausen, Johannes: Christfried Berger, geb. 07.01.1938 – gest. 19.11.2003, in: *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte e. V.*, N. F., Nr. 2, Berlin 2003, S. 1–2; Nützel, Gerdi: Christfried Berger - eine ökumenisch-missionarische Existenz, in: *Jahrbuch Mission 2003* (=Menschen mit einer Mission: Biographien – Porträts – Interviews), Hamburg 2003, S. 121–129.

Jahrestages der Aufnahme der missionarischen Tätigkeit der Berliner Missionsgesellschaft im heutigen Tansania angeregt, vereinbarten die damaligen Akteure eine weitere, diesmal ausgesprochen international ausgerichtete wissenschaftliche Konferenz zum Thema „Missionsgeschichte – Kirchengeschichte – Weltgeschichte. Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien“ durchzuführen. Zum Ende der in Berlin organisierten internationalen wissenschaftlichen Konferenz wurde in nunmehr unter praktischen Beweis gestellten Nutzen der ertragsreichen Zusammenarbeit der verschiedenen Interessengruppen, inklusive kontroverser Diskussionen, als Höhepunkt die Gründung der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte e. V. beschlossen.<sup>12</sup>

Die Gesellschaft hat sich laut Statut zur Aufgabe gestellt, den Wert des materiellen und schriftlichen Erbes der Missionsorganisationen über den relativ engen Kreis der Missionswissenschaftlerinnen und Missionswissenschaftler hinaus bekannt zu machen, Forschungen auf diesem Gebiet anzuregen und zu unterstützen sowie sich für die Verbesserung der Bedingungen einer sachgerechten Aufbewahrung und Pflege der historischen Missionsquellen einzusetzen. Des Weiteren möchte sie die Auseinandersetzung mit dem geistig-kulturellen Erbe von Missionsorganisationen fördern sowie durch Erschließung und Aufarbeitung der historischen Materialien in den europäischen Missionsarchiven und -bibliotheken den Interessierten in den ehemaligen Mis-

sionsgebieten Quellen für deren Geschichtsschreibung und zur Erforschung vergangener Kulturen zur Verfügung stellen. Mithilfe von wissenschaftlichen Publikationen, Konferenzen, Referaten sowie durch populärwissenschaftliche Vorträge soll der interdisziplinäre Wissensaustausch auf diesem speziellen Gebiet der transkulturellen Geschichte befördert und nicht zuletzt die deutschen Missionsgesellschaften zur kritischen Aufarbeitung ihrer eigenen Vergangenheit angeregt werden.

Mit der Veröffentlichung der auf der ersten internationalen wissenschaftlichen Konferenz gehaltenen Beiträge entstand die Studienreihe der BGMG „Missionsgeschichtliches Archiv“ (MGA), die seit dem Jahr 1996 im Franz Steiner Verlag von jeweils fünf vom Vorstand berufenen Missions- bzw. Kolonial- und Überseehistorikern herausgegeben wird.

Inzwischen hat die BGMG fünf weitere internationale wissenschaftliche Konferenzen organisiert und zwar „Missionsgeschichte – Kirchengeschichte – Weltgeschichte. Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien“ (1994), „Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19“ (1999), „Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945“ (2003), „Missionsgeschichte als Geschichte der Globalisierung von Wissen. Transkulturelle Wissensaneignung und -vermittlung durch christliche Missionare in Afrika und Asien im 17., 18. und 19. Jahrhundert“ (2010) sowie „Mission und dekoloniale Perspektive. Der Erste Weltkrieg als Auslöser eines globalen Prozesses“ (2017).

---

12 van der Heyden, Ulrich: Missionsgeschichte im heutigen Verständnis multi- und interdisziplinärer Forschung, in: Scheunpflug, Annette (Hrsg.): *Missionspädagogik im Diskurs. Eine Ausstellung in der Kritik* (=Beiträge aus dem Fachbereich Pädagogik der Bundeswehruniversität Hamburg, Nr. 2), Hamburg 2000, S. 64–83.

Die hiervon entstandenen Sammelbände haben bislang im In- und Ausland ein breites und – so kann man sagen – ausschließlich positives Echo hervorgeufen. Die bisher erschienenen 27 Bücher des MGA sind zusammen genommen über 200-mal in wissenschaftlichen Zeitschriften sowie in der Presse, im Rundfunk und TV rezensiert worden.

Das „Missionsgeschichtliche Archiv“ ist aber nicht die einzige Publikationsreihe, die die BGMG herausgibt. Im Wichern-Verlag aus Berlin geben drei Mitglieder des Vorstands der BGMG in dessen Auftrag die Schriftenreihe „Berliner Beiträge zur Missionsgeschichte“ (BBMG) heraus. Mit dieser Schriftenreihe hat die BGMG ein Forum in Form von nicht sehr umfangreichen Publikationen geschaffen, in denen Ergebnisse der interdisziplinären historischen Forschung über christliche Missionen zur Diskussion gestellt werden. Die Schriftenreihe BBMG dient vor allem der Veröffentlichung von Referaten, die im Rahmen von öffentlichen Veranstaltungen der BGMG gehalten werden; sie ist aber auch offen für andere den Zielen der BGMG verpflichteten Texten.

## Missionsgeschichtliches Archiv

In dieser im Franz Steiner-Verlag in Stuttgart herausgegebenen Reihe sind bislang mehr als zwei Dutzend Bände, zum Teil in Deutsch, zum Teil in Englisch erschienen. Weitere sind in Vorbereitung. Bei jenen handelt es sich vor allem um Promotionsschriften sowie Habilitationen und um Konferenzbände vornehmlich zu den genannten internationalen Tagungen. Regional gesehen beschäftigen sich die dort behandelten Themen mit mannigfachen Fragestellungen der afrikanischen und asiatischen Missionsgeschichte, jedoch auch zu denjenigen Ozeaniens. Die Reihe steht selbstredend für Beiträge aus der Mis-

sionsgeschichte und außereuropäischen Christentumsgeschichte aus anderen Regionen der Welt offen. Voraussetzung für die Aufnahme von Manuskripten in die Studienreihe der BGMG ist, dass auch bei wissenschaftlichen Monographien profane Fragen der außereuropäischen Geschichte mithilfe der Auswertung missionarischer Quellen zu beantworten versucht werden.

Die Bände des MGAs haben sich einen festen Platz als internationale wissenschaftliche Kommunikationsplattform in den relevanten Wissenschaftsdisziplinen erworben. Die Konferenzbände der vorangegangenen internationalen Tagungen der BGMG werden sogar noch Jahre später von allen bislang erschienenen Bänden am häufigsten zur Kenntnis genommen. Das ist an der Intensität des Zitierens von einzelnen Beiträgen aus den Konferenzbänden ersichtlich.

Fast alle Bücher sind über den Buchhandel oder über das Büro der BGMG bestellbar.<sup>13</sup>

Bislang sind in der Reihe MGA erschienen:

- Bd. 1: Ulrich van der Heyden, Heike Liebau (Hrsg.): *Missionsgeschichte – Kirchengeschichte – Weltgeschichte. Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien*, 1996, 472 S.
- Bd. 2: Tilman Dederig: *Hate the Old and Follow the New. Khoekhoe, and Missionaries in Early Nineteenth-Century Namibia*, 1997, 205 S.
- Bd. 3: Jürgen Becher: *Dar es Salaam, Tanga und Tabora. Stadtentwicklung in Tansania unter deutscher Kolonialherrschaft (1885-1914)*, 1997, 194 S.

---

<sup>13</sup> Die unterschiedlichen Preise der Bücher sind über die Internetpräsentation des Verlags ersichtlich.

- Bd. 4: Elfriede Höckner: *Die Lobedu Südafrikas. Mythos und Realität der Regengöttin Modjadji*, 1998, 260 S.
- Bd. 5: Niels Ole Oermann: *Mission, Church and State Relations in South West Africa under German Rule (1884-1915)*, 1999, 267 S.
- Bd. 6: Ulrich van der Heyden, Jürgen Becher (Hrsg.): *Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt bei der Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19*, 2000, 557 S.
- Bd. 7: Tanja Hemme: *Streifzüge durch eine fremde Welt. Untersuchung ausgewählter schriftlicher Zeugnisse deutscher Reisender im südlichen Afrika im 19. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung der kulturellen Fremderfahrung. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung*, 2000, 250 S.
- Bd. 8: Chun-Shik Kim: *Deutscher Kulturimperialismus in China. Deutsches Kolonialschulwesen in Kiautschou (China) 1898-1914*, 2004, 272 S.
- Bd. 9: Andrea Schultze: „*In Gottes Namen Hütten bauen*“. *Kirchlicher Landbesitz in Südafrika, die Berliner Mission und die Evangelisch-Lutherische Kirche Südafrikas zwischen 1834 und 2002*, 2005, 619 S.
- Bd. 10: Ulrich van der Heyden, Holger Stoecker (Hrsg.): *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften und ihre Tätigkeit in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945 in politischen Spannungsfeldern*, 2005, 700 S.
- Bd. 11: Vera Boetzinger: „*Den Chinesen ein Chinese werden*“. *Die deutsche protestantische Frauenmission in China 1842 - 1952*, 2004, 305 S.
- Bd. 12: Ulrich van der Heyden, Andreas Feldtkeller (Hrsg.): *Border Crossing. Explorations of an interdisciplinary Historian. Festschrift for Irving Hexham*, 2008, 496 S.
- Bd. 13: Lize Kriel: *The 'Malabocho' books. Kgaluši in the „civilisation of the written world“*, 2009, 377 S.
- Bd. 14: Kokou Azamede: *Transkulturationen? Ewe-Christen zwischen Deutschland und Westafrika, 1884 - 1939*, 2010, 278 S.
- Bd. 15: Uwe Kaminsky: *Innere Mission im Ausland. Der Aufbau religiöser und sozialer Infrastruktur am Beispiel der Kaiserswerther Diakonie (1851-1975)*, 2010, 278 S.
- Bd. 16: Norbert Friedrich, Uwe Kaminsky, Roland Löffler (Hrsg.): *The Social Dimension of Christian Missions in the Middle East. Historical Studies of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries*, 2010, 252 S.
- Bd. 17: Helge Wendt: *Die missionarische Gesellschaft. Mikrostrukturen einer kolonialen Globalisierung*, 2011, 321 S.
- Bd. 18: Paul Widmer (Hrsg.): *Europe in China – China in Europe. Mission as a vehicle to cultural dialogue*, 2012, 147 S.
- Bd. 19: Ulrich van der Heyden, Andreas Feldtkeller (Hrsg.): *Missionsgeschichte als Geschichte der Globalisierung von Wissen. Transkulturelle Wissensaneignung und -vermittlung durch christliche Missionare in Afrika und Asien im 17., 18. und 19. Jahrhundert*, 2012, 456 S.
- Bd. 20: Felicity Jensz, Hanna Acke (Hrsg.): *Missions and Media. The Politics of Missionary Periodicals in the long Nineteenth Century*, 2013, 263 S.
- Bd. 21: Kurt Widmer: *Unter Zion's Panier. Mormonism and its Interaction mit Germany and its People 1840 - 1990*, 2013, 404 S.
- Bd. 22: Claudia von Collani/Erich Zettl (Hrsg.): *Johannes Schreck-Terrentius SJ. Wissenschaftler und China-Missionar (1576 - 1630)*, 2016, 446 S.
- Bd. 23: Michael Kißkalt: *Das Tagebuch des Richard Edube Mbene und sein*

*missionshistorischer Kontext*, 2015, 289 S.

- Bd. 24: Friedemann Walldorf: *Migration und interreligiöses Zeugnis in Deutschland. Die missionarische Begegnung zwischen Christen und Muslimen in den 1950er bis 1970er Jahren als transkultureller Prozess*, 2016, 532 S.
- Bd. 25: Jan Hüsgen: *Mission und Sklaverei. Die Herrnhuter Brüdergemeine und die Sklavenemanzipation in Britisch- und Dänisch-Westindien*, 2016, 238 S.
- Bd. 26: Uta Zeuge-Buberl: *Die Mission des American Board in Syrien im 19. Jahrhundert. Implikationen eines transkulturellen Dialogs*, 2016, 311 S.
- Bd. 27: Bernhard Ortman: *Die Hildesheimer Blindenmission in Hongkong. Blinde und sehbehinderte Kinder in Werk und Wahrnehmung einer Frauenmission, ca. 1890 - 1997*, 2017, 270 S.

## Berliner Beiträge zur Missionsgeschichte

Die BBMG haben in der Regel einen Umfang von etwa 16 bis 48 Druckseiten. Damit ist eine alte Tradition aus dem 19. Jahrhundert aufgegriffen, als noch häufig Vortragsmanuskripte separat veröffentlicht wurden. Es sollen mit dieser Reihe Anstöße zu Diskussionen gegeben werden, in der deutlich gemacht werden soll, dass Missionsgeschichte oder Interkulturelle Theologie wichtige Bestandteile der außereuropäischen Historiographie sind und dass missionsgeschichtliche bzw. interkulturelle missionsgeschichtliche Fragestellungen zudem aktuelle Probleme des heutigen Zusammenlebens von Menschen verschiedener Kulturen und Religionen berühren.

Die Hefte der Reihe BBMG kosten in der Regel 5,- Euro. In einigen wenigen, im Folgenden deutlich gemachten Fällen wird ein etwas höherer Preis verlangt.

Falls die Broschüren nicht über den Buchhandel zu bestellen sind, können sie auch im Büro der BGMG nachgefragt werden.

Bislang sind erschienen:

- Bd. 1: Andreas Feldtkeller: *Sieben Thesen zur Missionsgeschichte*, 2000, 24 S.
- Bd. 2: Gunther Pakendorf: *Gustav Pakendorfs Jugend. Eine wahre Geschichte*, 2001, 22 S.
- Bd. 3: Werner Ustorf: *Mission im Nationalsozialismus*, 2002, 22 S.
- Bd. 4: Frieder Ludwig: *Der Erste Weltkrieg als Einschnitt in die Kirchen- und Missionsgeschichte*, 2003, 33 S.
- Bd. 5: Wilfried Wagner: „Volkwerdung unter dem Kreuz“. *Ein protestantischer Entwurf der National-Staatenbildung*, 2003, 15 S.
- Bd. 6: Imke Sander: *Auf dem Weg zur selbständigen Kirche. Die erste Ordination einheimischer Pastoren der Berliner Mission in Südafrika*, 2004, 39 S.
- Bd. 7: Gunther Pakendorf: „Hier und nirgend ist Herrnhut!“ *Evangelische Mission und utopische Wunschträume im 18. Jahrhundert*, 2004, 25 S.
- Bd. 8: Walter F. Veith: „Arbeiter im Weinberg“ oder „Der ungebildete Missionar“ – *Aspekte der nicht-theologischen Bildung der Missionare*, 2005, 46 S.
- Bd. 9: Klaus Roeber: *Johannes Evangelista Goßner und Albert Ludwig Carl Büchsel – „Missionsväter und Kirchenväter“ im Berlin des 19. Jahrhunderts*, 2005, 35 S.
- Bd. 10: Gunther Pakendorf: *Mission und Alphabetisierung. Zur Beziehung*

von *Schriftkultur und Schriftlosigkeit im Zeitalter der Mission*, 2008, 18 S.

- Bd. 11: Irving Hexham: *A Spectre is haunting Religious Studies: Harnack, Dilettantism, and interdisciplinary Smoke and Mirrors* & Richard V. Pierard: *Evangelical Responses to social Needs: Some historical Models*, 2009, 43 S.
- Bd. 12: Karl Markus Kreis: *Die nord-amerikanische Indianermission*, 2009, 26 S.
- Bd. 13: Ulrich van der Heyden: *Aktuelle Missionsgeschichtliche Forschungen zu Mission und direkter Kolonialherrschaft im deutschen Kolonialimperium 1884/85 – 1918/19. Ein Literaturbericht*, 2010, 76 S. [abweichender Preis: 8,50 Euro]
- Bd. 14: Ulrich van der Heyden: *Die wissenschaftliche Nutzung von Archiv und Bibliothek der Berliner Missionsgesellschaft. Eine Bibliographie*, 2010, 27 S.
- Bd. 15: Felicity Jenz: *Die deutsche Missionsarbeit in Australien im 19. Jahrhundert*, 2013, 33 S.
- Bd. 16: Thomas Karzek: *Julie von Buddenbrock, 1826 – 1915. Biographische Skizzen*, 2013, 46 S.
- Bd. 17: Markus Braun: *Völkermord verjährt nicht. Kommentar zum EKD-Studienprozess zum kolonialen südlichen Afrika*, 2014, 93 S. [abweichender Preis: 8,50 Euro]
- Bd. 18: Klaus Burckhardt/Jürgen Kampmann/Hanns Lesssing: *Zur Auseinandersetzung um die Geschichte der protestantischen Beziehungen zwischen Deutschland und dem südlichen Afrika. Eine Stellungnahme des Studienprozesses*, 2015, 45 S.
- Bd. 19: Harry Kambwiri Matecheta: *Blantyre Mission. Stories of its Beginning*, 2016, 66 S.
- Bd. 20: Hans-Martin Milk: *Der Stimme der Gnade Gottes Gehör schenken. Zur*

*Rolle der Rheinischen Missionsgesellschaft bei der Errichtung von Konzentrationslagern in Namibia – 1905 bis 1907*, 2016, 36 S.

- Bd. 21: Walter F. Veit: *Deutsche Missionare in Australien und ihre ethnographischen Instruktionen*, 2017, 22 S.

## Mitteilungsblatt der BGMG

Seit dem Herbst des Jahres 2003 wird ein Doppelblatt unter dem Titel „Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte e. V.“ vierteljährlich in einer Auflage von etwa 100 Exemplaren herausgegeben. Es wird angestrebt, dass das Mitteilungsblatt auch von anderen Lesern, als nur von den Mitgliedern der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte zur Kenntnis genommen wird. Es verfolgt den Anspruch, über ein Informationsblatt von Vereinsinterna hinaus zur wissenschaftlichen Diskussionskultur beizutragen. Das Mitteilungsblatt, welches aus bibliothekarischen Gründen als „Neue Folge“ erscheint, hat drei ständige größere Rubriken: „Aus dem Vereinsleben“, „Aus dem wissenschaftlichen Leben“ und „Rezensionen“. Hierin werden die Leser mit kurzen Mitteilungen über wichtige Ereignisse aus dem Vereinsleben, aus wissenschaftlich benachbarten Themen, über Personalien und das Erscheinen aktueller Literatur informiert.

Das Mitteilungsblatt kann auch von Nicht-BGMG-Mitgliedern zum Selbstkostenpreis inkl. Porto (8,00 Euro pro Jahr) abonniert werden. Es ist auch möglich, die „Mitteilungen“ kostenfrei als Pfd.-Datei zu bestellen.

## Förderung von Publikationen

Zu Beginn des neuen Jahrtausends hatte der Vorstand der BGMG beschlossen, eine weitere Form der Förderung von wissenschaftlichen Publikationen, die sich mit Missionsgeschichte oder mit

außereuropäischen historischen Themen, die mit Quellen und Literatur aus Missionsarchiven bzw. von Missionaren entstanden sind, einzurichten. Auf Antrag an den Vorstand der BGMG kann dieser nunmehr beschließen, akademisch anspruchsvolle Manuskripte, die dem Förderungszielen der Gesellschaft entsprechen, mit einer einmaligen sehr begrenzten Summe Geldes zu unterstützen. Es handelt sich lediglich um einen kleinen symbolischen finanziellen Betrag, der eigentlich nicht als Druckkostenzuschuss bezeichnet werden kann. Der oder die antragstellende(n) Verfasser oder Herausgeber von wissenschaftlichen Manuskripten verpflichten sich mit der Entgegennahme des Geldes dafür

Sorge zu tragen, dass auf der Impressumseite der betreffenden Publikation der Hinweis steht: „Mit Unterstützung der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte e.V. gedruckt“ oder im Vorwort der BGMG ausdrücklich für die Forschungsförderung gedankt wird. Antragsberechtigt ist jeder Verfasser oder Herausgeber von wissenschaftlichen Einzelpublikationen, die den in der Satzung der BGMG festgeschriebenen Zielen dienen und diese in einem Verlag seiner Wahl herausbringen möchte.

Das Erscheinen von etwa einem Dutzend wissenschaftlicher Bücher hat die BGMG auf dieser Weise bisher unterstützt.

# Wie evangelisieren afrikanisch geleitete Kirchen in der Schweiz? Eine Fallstudie

Johannes Müller

.....  
In Antiochia kamen viele Menschen zum Glauben, sobald Migranten über kulturelle Grenzen evangelisierten (Apostelgeschichte 11). Geschieht dies auch heute? 28 afrikanische Gemeindeleiter in der Schweiz wurden interviewt, welche Erfahrungen sie bei der Evangelisation machen. Ein beträchtlicher Teil der Mitglieder ihrer Gemeinden kam in der Schweiz zum Glauben. Das Wachstum verläuft eher stetig. Der Artikel beschreibt, welche Methoden bevorzugt und welche Zielgruppen erreicht werden. Die vielversprechendsten Perspektiven zeichnen sich dort ab, wo persönliche Kontakte mit menschlicher und interkultureller Sensibilität zum Tragen kommen.  
.....

*Johannes Müller war 14 Jahre in Guinea (Westafrika) in der Leiterausbildung und der Mobilisierung für interkulturellen Gemeindebau unter unerreichten Völkern tätig. Seit 2007 leitet er African Link, einen Dienst mit afrikanischen Pastoren und ihren Gemeinden in der Schweiz. Er gehört zum Leitungsteam von „MEOS Interkulturelle Dienste“, zum Kernteam der Arbeitsgemeinschaft interkulturell der Schweizerischen Evangelischen Allianz und ist an verschiedenen interkulturellen Ausbildungen beteiligt. E-Mail: johannes.mueller@africanlink.ch.*

*Dieser Artikel ist die Übersetzung von Müller, Johannes: „Outreach amongst African-led Churches in Switzerland: A Case Study“, in Evangelism in Europe, Hannes Wiher, Hrsg., (Nürnberg: VTR, 2018), S. 211-230. Herzlichen Dank an Friederike Stocker für die wertvolle Mithilfe bei der Übersetzung.*

„Die Hand des Herrn war mit ihnen“

Viele Christen heute träumen davon, dass eine große Zahl von Menschen aus verschiedensten Nationen an Jesus glaubt und ihm nachfolgt. Vor fast 2000 Jahren geschah dies bereits in der antiken Stadt Antiochia. Flüchtlinge, die um ihres Glaubens willen verfolgt wurden, kamen in die Stadt und brachten

ihren Glauben an Jesus Christus mit. Wie viele Flüchtlinge heute verbreiteten sie ihren Glauben unter den Menschen ihrer eigenen Kultur und Herkunft. Der wirkliche Durchbruch kam jedoch erst, als einige der Migranten ihre interkulturelle Erfahrung nutzten und sich Menschen aus anderen Kulturen und Sprachen zuwandten.

Die beiden Hauptmerkmale, die diese zufälligen Gemeindegründer aus ihrer Zeit in Jerusalem mitbrachten, war eine Leidenschaft für Jesus und ein Feuer für die Evangelisation – missionaler Eifer.<sup>1</sup>

Die Erzählung in Apostelgeschichte 11,19-21 macht deutlich, dass die Hand des Herrn mit ihnen war, sobald die Evangelisation Kulturgrenzen überschritt. Dadurch fand eine große Zahl von Menschen zu Christus.

Unter den vielen Flüchtlingen und Migranten, die in den letzten Jahren nach Europa kamen, sind einige von Jesus Christus begeisterte Gläubige aus Lateinamerika, Afrika und Asien. Viele von ihnen wünschen sich sehnlichst, das Evangelium in ihren Gastländern weiterzugeben. Sehen wir die Hand des Herrn

---

<sup>1</sup> Anderson Moyo, “Missional Strategies from Antioch: Lessons for African Missionaries in Britain,” *Missio Africanus* vol. 1, No. 2 (January 2016), p. 43. Online: [http://missioafricanus.org/wp-content/uploads/MAJAM/1-2/Moyo\\_Missional-Strategies-from-Antioch.pdf](http://missioafricanus.org/wp-content/uploads/MAJAM/1-2/Moyo_Missional-Strategies-from-Antioch.pdf) [13.11.2017].

am Wirken, wenn sie ihren Glauben bezeugen, wie zu Zeiten der Apostelgeschichte?

In diesem Artikel beschränken wir uns auf eine Fallstudie über die Evangelisation von afrikanisch geleiteten Kirchen in der Schweiz. Im Rahmen der Aktivitäten von *African Link*, einem Dienst mit afrikanischen Gemeindeleitern in der Schweiz,<sup>2</sup> haben wir mehrere Pastoren und Älteste über die Evangelisationsaktivitäten ihrer Gemeinden interviewt. Bevor ich die Umfrage vorstelle, werde ich kurz einige Beobachtungen anderer Autoren zu Evangelisation und Gemeindegründung in Europa durch Christen aus anderen Kontinenten, speziell aus Afrika, zusammenfassen.

## Die Rolle von afrikanischen Christen im Westen

Kwabena Asamoah-Gyadu stellt fest:

Afrikanische Christen und afrikanisch geleitete Kirchen in Europa interpretieren ihre Präsenz durch eine Berufung zur Mission und Evangelisation.<sup>3</sup>

Sie sehen sich vom Heiligen Geist nach Europa geführt, um Afrikaner, aber auch Europäer zu evangelisieren.<sup>4</sup> Schnell wachsende Kirchen wurden gegründet, welche aus Afrika stammenden Menschen Raum lassen, ihre Identität zu entwickeln und sich in einem Land einbezogen und wertgeschätzt zu fühlen,

welches sie sonst eher ausschließt.<sup>5</sup> Damit tragen sie zur Erneuerung und Bewahrung des Christentums in der westlichen Welt bei. Diese missionarische Rolle wird von den traditionellen Kirchen in Europa, auch in der Schweiz, zunehmend anerkannt.<sup>6</sup>

Was bringen afrikanische Christen dem Westen? Cathy Ross drückt es so aus:

Die Afrikaner bieten einen Fokus auf spirituelle Kraft, einen starken Glauben an das Übernatürliche, moralischen und ethischen Konservatismus, ein klares Bekenntnis zu der Autorität der Bibel, eine Sensibilität für Ungerechtigkeit und ein kollektivistisches Verständnis und gemeinschaftliches Umsetzen des christlichen Glaubens.<sup>7</sup>

Diesen erfrischenden Wind eines authentischen Glaubens an Jesus Christus ließ die westliche Gesellschaft schon seit einiger Zeit vermissen. Die Mehrheit der Mitglieder von afrikanisch geleiteten Kirchen in den Vereinigten Staaten, die von Jehu Hanciles interviewt wurden, möchte die interkulturelle Evangelisation verstärken. Sie sind aber

Einige der am schnellsten wachsenden Kirchenbewegungen.

2 African Link ([www.africanlink.ch](http://www.africanlink.ch)) ist ein Dienst von MEOS Interkulturelle Dienste ([www.meos.ch](http://www.meos.ch)).

3 Kwabena Asamoah-Gyadu, „African-Led Christianity in Europe: Migration and Diaspora Evangelism“, *Lausanne World Pulse* (July 2008), p. 11, at [www.lausanneworldpulse.com/pdf/issues/LWPJuly2008PDF.pdf](http://www.lausanneworldpulse.com/pdf/issues/LWPJuly2008PDF.pdf) [13.11.2017].

4 Johannes Müller, „Afrikanische Diaspora in der Schweiz“, *Evangelikale Missiologie* 25, 3 (2009), S. 138. Online: [www.missiologie.org/mediapool/79/797956/data/em\\_Archiv/em2009-3.pdf](http://www.missiologie.org/mediapool/79/797956/data/em_Archiv/em2009-3.pdf) [13.11.2017], sowie viele weitere Autoren.

5 Israel Olofinjana, *Reverse in Ministry and Missions: Africans in the Dark Continent of Europe* (Milton Keynes: Author House, 2010), S. 48.

6 Siehe Untersuchungen der katholischen bzw. der reformierten Landeskirche: Arnd Bünker, „Typen christlicher Migrationsgemeinden und postmigratorischer Perspektiven“, in *Kirchen in Bewegung: Christliche Migrationsgemeinden in der Schweiz*, Judith Albißer & Arnd Bünker, Hrsg. (St.Gallen: SPL, 2016), S. 123-127; Simon Röthlisberger & Matthias Wüthrich, *Neue Migrationskirchen in der Schweiz* (Bern: Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund, 2009), S. 43-44. Online: [www.migrationskirchen.ch/resources/Neue\\_Migrationskirchen\\_in\\_CHSEKStudie1.pdf](http://www.migrationskirchen.ch/resources/Neue_Migrationskirchen_in_CHSEKStudie1.pdf) [13.11.2017].

7 Cathy Ross, „Mission in a Strange Land“, *Missio Africanus: Journal of African Missiology*, vol. 1, No. 2 (January 2016), S. 32. Online: [http://missionafricanus.org/wp-content/uploads/MAJAM/1-2/Ross\\_Mission-in-a-Strange-Land.pdf](http://missionafricanus.org/wp-content/uploads/MAJAM/1-2/Ross_Mission-in-a-Strange-Land.pdf) [13.11.2017]

auch im Zwiespalt darüber, wie die afrikanische Ausstrahlung ihres kirchlichen Lebens die Frucht ihrer evangelistischen Bemühungen beeinflusst.<sup>8</sup> Harvey Kwiyani beobachtet ebenfalls den evangelistischen Eifer, weist aber auch darauf hin, dass sehr oft Methoden aus Afrika verwendet werden.<sup>9</sup> Es mag darauf zurückzuführen sein, dass einige Autoren die Effizienz der Evangelisation unter der einheimischen Bevölkerung bezweifeln, zumindest in Deutschland.<sup>10</sup>

Auf jeden Fall haben Afrikaner einige der am schnellsten wachsenden Kirchenbewegungen nach Europa gebracht. Die *Redeemed Christian Church of God* (RCCG) hat eine kühne Vision und Strategie für eine von Nigeria aus geförderte „Reverse Mission“ lanciert. Diese Kirchenbewegung möchte den Glauben an Christus in diejenigen Länder zurückzubringen, die ihn in der Vergangenheit in Afrika gesät haben.<sup>11</sup> Diese Strategie trägt Früchte: RCCG breitet sich in immer mehr Ländern aus, und ihre Gemeinden multiplizieren sich in einigen davon rasch.

---

8 Jehu J. Hanciles, *Beyond Christendom: Globalization, African Migration, and the Transformation of the West* (Maryknoll: Orbis Books, 2008), S. 366.

9 Harvey Kwiyani, „Blessed Reflex: African Christians in Europe“, *Missio Africanus* vol. 3, No. 1, 2017, S. 46-47. Online: [http://missioafricanus.org/wp-content/uploads/MAJAM/3-1/Harvey\\_Kwiyani\\_Blessed-Reflex-African-Christians-in-Europe.pdf](http://missioafricanus.org/wp-content/uploads/MAJAM/3-1/Harvey_Kwiyani_Blessed-Reflex-African-Christians-in-Europe.pdf) [13.11.2017].

10 Samuel D. Johnson, „Europa im Visier afrikanischer Missionare“, in *Missionare aus der Zweidrittel-Welt für Europa*, Klaus W. Müller, Hrsg. (Nürnberg: VTR, 2004), S. 71; Claudia Währisch-Oblau, „Getting Ready to Receive? German Churches and the ‘New Mission’ from the South“, in *Lausanne World Pulse* (July 2008), S. 18. Online: [www.lausanneworldpulse.com/pdf/issues/LWPJuly2008PDF.pdf](http://www.lausanneworldpulse.com/pdf/issues/LWPJuly2008PDF.pdf) [13.11.2017].

11 Afe Adogame, *The African Christian Diaspora: New Currents and Emerging Trends in World Christianity* (London/New York: Bloomsbury, 2013), S. 182-184.

Die größten Kirchen in Europa wurden von Afrikanern gegründet und werden von ihnen weiterhin geleitet. Die größte Kirche Westeuropas, das *Kingsway International Christian Center* (KICC) in London, hat eine Besucherzahl von mindestens 12.000 Menschen pro Sonntag erreicht.<sup>12</sup> Allerdings scheinen die Gottesdienste vor allem Migranten anzuziehen und richten sich nach deren Bedürfnissen aus.<sup>13</sup> Gemäß Beobachtungen von Harvey Kwiyani waren im Jahr 2015 97 Prozent der 16.000 Mitglieder der *Church of Pentecost* in Großbritannien Ghanaer und über 90 Prozent der 150.000 Mitglieder der RCCG Nigerianer.<sup>14</sup>

Die größte Kirche in ganz Europa, die *Embassy of God Church* in Kiev, gegründet von Sunday Adelja aus Nigeria, zeichnet ein anderes Bild. Sie beansprucht, bis zu 25.000 Mitglieder zu zählen und Massen von Ukrainern aus unterschiedlichen Gesellschaftsschichten zu erreichen. In seinem Portrait der Kirche weist Afe Adogame auf ein Schlüsselement für ihren Erfolg hin:

Adelaja webt Elemente der afrikanischen Kosmologie ein, um die geistlichen Empfindungen der Ukrainer anzusprechen.<sup>15</sup>

Die afrikanische Kosmologie zeige sich zum Beispiel in einer glühenden geistlichen Kampfführung.

---

12 Israel Olofinjana hat der KICC ein sehr aufschlussreiches Kapitel in seinem Buch gewidmet: Olofinjana, *Reverse in Ministry and Missions*, S. 58-72.

13 Jehu J. Hanciles, „Migration and Mission: The Religious Significance of the North South Divide“, in *Mission in The Twenty-First Century: Exploring the Five Marks of Global Mission*, Andrew F. Walls & Cathy Ross, Hrsg. (Maryknoll: Orbis Books, 2008), S. 128.

14 Kwiyani, „Blessed Reflex: African Christians in Europe“, S. 45.

15 Adogame, *The African Christian Diaspora*, S. 188.

Ohne Zweifel wachsen und multiplizieren sich afrikanisch geleitete Kirchen in Europa, manche von ihnen sogar sehr schnell. Viele kämpfen damit, die einheimischen Europäer anzuziehen. Trotzdem erreichen einige Kirchen auch Einheimische, so wie Sunday Adelajas Kirche in der Ukraine.

Die afrikanische Kosmologie zeigt sich in einer glühenden geistlichen Kampfführung.

Die meisten Autoren präsentieren die Vision und die Berufung der afrikanischen Kirchenleiter. Wenn es zu Resultaten kommt, erwähnen sie einige der großen Kirchen, es gibt aber wenig Einblick in Evangelisationsbemühungen der durchschnittlichen afrikanisch geleiteten Kirchen, die viel kleiner sind. Aus diesem Grund wollten wir mehr über die Erfahrungen von afrikanisch geleiteten Kirchen in der Schweiz erfahren.

## Umfrage unter afrikanischen Kirchenleitern in der Schweiz

Zwischen 2013 und 2016 führte *African Link* 28 strukturierte qualitative Interviews mit afrikanischen Kirchenleitern durch. Sie umfasste die drei großen Sprachgruppen innerhalb der afrikanisch geleiteten evangelikalen und charismatischen bzw. pfingstlerischen Kirchen in der Schweiz. Zehn der Interviews wurden mit Leitern von englischsprachigen Kirchen geführt. Diese repräsentieren Ausländer mit der am weitesten verbreiteten internationalen Sprache. Elf Interviewpartner waren französischsprachige Leiter. Fünf von ihnen üben ihren Dienst im französischsprachigen Teil des Landes aus. Diese fünf Kirchen verwenden dieselbe Sprache wie die einheimische Gesellschaft, aber ihre kulturelle Ausdrucksweise ist ganz anders. Die übrigen sieben Interviews wurden mit Leitern von eritreischen und äthiopischen Kirchen geführt. Zwei von ihnen

haben eine rein eritreische Mitgliedschaft, die anderen sind gemischt aus Migranten dieser beiden benachbarten Länder. Diese Kirchen repräsentieren die Situation von Gemeinden aus einer spezifischen ethnolinguistischen Region, deren Sprachen (Tigrinya bzw. Amharisch) den Menschen des Gastlandes nicht zugänglich ist.

Die durchschnittliche Besucherzahl der Kirchen in dieser Studie beträgt 70 Erwachsene und Jugendliche sowie 20 Kinder, die meistens in einem speziellen Programm betreut werden. Die größte Gemeinde zählte 200 Erwachsenen und Jugendliche, dazu kamen 50 Kinder. In acht der Kirchen wurde das Programm entweder in der Sprache des jeweiligen Landesteils durchgeführt oder in diese übersetzt.<sup>16</sup> In sechs Kirchen war die Übersetzung auf Wunsch möglich. Die übrigen Kirchen, d.h. die Hälfte der in dieser Studie erfassten, gebrauchten ausschließlich eine andere Sprache als die der Einheimischen.

Die älteste Kirche in der Studie wurde 1990 gegründet, die jüngste 2012. Im Durchschnitt bestanden die Kirchen seit 14 Jahren. Afrikanisch geleitete Kirchen in der Schweiz sind jung, wie auch einige ihrer Leiter. Einige wenige Pastoren hatten vor ihrer Ankunft in der Schweiz eine theologische Ausbildung erhalten, während andere an Schweizer Ausbildungsstätten, durch ihre Gemeindeverbände oder auf informellem Wege geschult worden sind.

In den vergangenen zehn Jahren habe ich eine beträchtliche Anzahl von afrikanischen Kirchenleitern und ihre Kirchen in der Schweiz besucht. Immer wieder wurden die Berufung der Gemeinde, Zeugnisse von evangelistischen Aktionen

---

16 Deutsch oder Französisch, je nach Sprachregion. Es wurden keine Leiter des kleinen italienischsprachigen Teils der Schweiz interviewt.

und die Geschichten der Bekehrung der neuen Mitglieder erzählt. Einige dieser Beobachtungen und Berichte werde ich als Veranschaulichung für die Ergebnisse der Umfrage einflechten.

### Evangelisation durch afrikanisch geleitete Gemeinden

Ein bemerkenswertes Ergebnis der Umfrage ist, dass etwa die Hälfte der Mitglieder der befragten Kirchen durch den

Die Hälfte aller Mitglieder kamen durch den Dienst der jeweiligen Kirche zum Glauben.

Dienst dieser Kirche zu einem lebendigen Glauben an Jesus Christus gefunden haben. Die Evangelisation der afrikanisch geleiteten Kirchen in der Schweiz trägt Früchte. Mehrere der neuen Gläubigen waren vorher nominale protestantische Christen, andere

waren Mitglieder einer orthodoxen oder anderen traditionellen Kirche gewesen. Einige hatten gar keine kirchliche Vorgeschichte, als sie in die Schweiz kamen.

Es gibt einen bemerkenswerten Unterschied zwischen den drei Sprachgruppen. Die englischsprachigen Kirchen nehmen an, dass etwa ein Drittel ihrer jetzigen Mitglieder durch ihren eigenen Dienst zum Glauben an Jesus Christus gekommen sind. Dieser Anteil steigt für die französischsprachigen auf etwas mehr als die Hälfte und auf fast 60 % für die tigrinya- bzw. amharisch-sprachigen Kirchen.

Die tatsächliche Zahl von Bekehrungen ist höher, als es diese Zahlen ausdrücken. Die meisten Kirchen erwähnten, dass sie regelmäßig Mitglieder wegen Wegzug in andere Länder verlor. Finden die internationalen Kirchen keine neuen Mitglieder, nimmt deshalb die Zahl der Teilnehmer an ihren Programmen unweigerlich ab. Evangelisation ist also für ihr kurz- bis mittelfristiges Überleben nicht nur wünschenswert, sondern unabdingbar.

### Wie wird evangelisiert?

Im Hauptteil der Interviews wurden die Leiter befragt, welche Evangelisationsmethoden ihre Gemeinden einsetzten, welche Ergebnisse erzielt wurden und welche Ansätze sie als vielversprechend einstufen. Die Leiter nannten am häufigsten folgende Aktivitäten: 1) die Evangelisation im öffentlichen Raum, 2) Großveranstaltungen, 3) Gemeindeprogramme und 4) die persönliche Evangelisation.

### Einsätze im öffentlichen Raum

Mehrere der interviewten Leiter erwähnten zuerst die Evangelisation auf der Straße. Meistens versuchten sie, mit Lobpreisliedern und Predigt die Aufmerksamkeit der Passanten zu wecken, um diese dann einzeln anzusprechen. Sie stellten fest, dass sie relativ leicht mit Menschen aus einem ähnlichen kulturellen und sprachlichen Hintergrund in Kontakt kamen, ihnen das Evangelium erklären und sie in ihre Gemeinde einladen konnten.

Die meisten Leiter bezweifelten jedoch die Wirksamkeit dieser Methode, um die lokale Bevölkerung zu erreichen. Die Schweizer scheinen weder Zeit zu haben, noch sind sie offen für Kontakte mit Menschen, die sie nicht kennen. Deshalb war dies keine ermutigende Erfahrung für viele der Gemeindeleiter. Trotzdem waren sie der Meinung, dass sie häufiger auf der Straße evangelisieren sollten.

Neuankömmlinge aus Afrika können in Wartesälen von Migrationsbüros oder in Zentren für Asylsuchende gezielt angesprochen werden. Eine der Gemeinden, die an der Umfrage teilnahmen, wurde als Gebetsgruppe in einem solchen Zentrum begonnen, hat sich aber schon lange zu einer regulären Gemeinde etabliert und alle Mitglieder haben einen geregelten Aufenthaltsstatus.

Für Eritreer bleiben die Zentren für Asylsuchende ein wichtiger Kontakt-

punkt. Seit mehr als zehn Jahren belegt Eritrea meist den ersten (gelegentlich den zweiten) Platz bei den Herkunftsländern von neuen Asylsuchenden in der Schweiz. Vor einigen Jahren waren die evangelischen bzw. pfingstlerischen Eritreer und Äthiopier die einzigen, die ihre neu angekommenen Landsleute in diesen Zentren besuchten. Sie konnten sie leicht in ihre Kirchen einladen. Inzwischen gibt es aber eine Vielfalt von Programmen für Eritreer. Deshalb können sich die evangelischen oder pfingstlichen Kirchen nicht mehr darauf verlassen, dass sie Neuankommende einfach deshalb anziehen, weil sie ihnen ein Gefühl von Heimat vermitteln können.

Einer der Pastoren besucht regelmäßig Afrikaner in Ausschaffungshaft. Wenn solche Inhaftierte nicht ausgeschafft, sondern freigelassen werden, sind sie hochmotiviert, sich seiner Kirche anzuschließen. Spürbare Zeichen der Liebe wie der Besuch von Gefangenen machen eine Kirche attraktiv.

Gemeinsam organisierte Großveranstaltungen

Mehrere Interviewpartner drückten ihre Erwartung aus, dass die verstärkte Partnerschaft von afrikanisch geleiteten und schweizerischen Gemeinden zu größerer Wirkung führen würde: Je mehr Gemeinden bei der Evangelisation mitmachen, desto größer werde die Kampagne, die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit und die Resultate.

In einer Schweizer Stadt hat sich ein kleiner Verein unter afrikanischer Leitung zum Ziel gesetzt, durch afrikanische christliche Musik zu evangelisieren. Er konnte die lokale Sektion der Schweizerischen Evangelischen Allianz anregen, gemeinsam große internationale Gottesdienste zu organisieren. Die Veranstaltungen waren multikulturelle Höhepunkte, die im Spitzenjahr bis zu 2500

Besucher anzogen, darunter auch kirchenferne Schweizer. Die Vernetzung der schweizerischen und internationalen Gemeinden war gelungen, aber der evangelistische Erfolg ließ sich kaum ausmachen.

Was sollten die Schwerpunkte der gemeinsamen evangelistischen Programme sein? Ein afrikanischer Pastor drückte seine Vision so aus:

Wir glauben, dass alle Menschen, unabhängig von ihrem Hintergrund oder ihrer Nationalität, das Übernatürliche suchen. Deshalb wird es viel einfacher, wenn wir unsere Evangelisationsveranstaltungen mit der Kraft des Übernatürlichen durchführen.

Ein anderer Pastor ermutigte ebenfalls zur Evangelisation mit Heilung, Wundern und Verkündigung des Heils, aber er war viel skeptischer gegenüber der Wirkung. Seiner Meinung nach sind die Schweizer so verschlossen, dass nicht einmal Wunder viel daran ändern. Anders als man es nach dieser Aussage erwarten würde, erlebt dieser Pastor tatsächlich Wunder in seinem Dienst. Nach einem Autounfall war er an den Rollstuhl gebunden. Im Zentrum für Querschnittsgelähmte begann er für andere Patienten zu beten und einige konnten wieder gehen. Er selbst jedoch blieb im Rollstuhl. Erst nach weiteren zwei Jahren wurde auch er geheilt. Sein Heilungsdienst zieht inzwischen weitere Kreise mit Einladungen aus verschiedenen Ländern. Der internationale Vergleich bestärkt ihn aber in der Meinung, dass Wunder kaum etwas dazu beitragen, die Schweizer Gesellschaft für das Evangelium zu öffnen.

Sie träumen von einem Zugang zu den landesweiten Medien.

Afrikanische Pastoren scheinen zu merken, wie schwierig es ist, in der heutigen Schweiz Menschenmengen für evangelistische Programme zu mobili-

sieren. Ein Interviewpartner äußerte den Verdacht, dass große Kirchen zögerten, sich an gemeinsamen Aktivitäten zu beteiligen, weil sie – nach seinem Verständnis – das, was sie haben, schützen wollten.

Einige afrikanisch geleitete Kirchen suchen nach neuen Kanälen, um ein größeres Publikum zu erreichen und setzen neueste Technologien wie Streaming über Internet ein. Aber sie sind sich bewusst, dass sie dort mit vielen anderen Angeboten konkurrieren müssen. Deshalb erwähnten einige meiner Interviewpartner ihren Traum, Zugang zu landesweiten Medien für die Ausstrahlung christlicher Sendungen zu erhalten, ein Traum, der noch nicht verwirklicht ist.

### Kirchliche Veranstaltungen

Da gemeinsame Programme nicht sehr häufig durchgeführt werden, verlassen sich fast alle afrikanisch geleiteten Kirchen lieber auf ihre eigenen Anlässe, um neue Besucher anzuziehen. Einige ermutigen die Mitglieder, ihre Freunde, Familienangehörige und Nachbarn zu regulären Sonntagsgottesdiensten oder zu besonderen Familienanlässen wie Kindersegnungen einzuladen. Eine Kirche widmet diesen Ereignissen besondere Aufmerksamkeit. Während des Gottesdienstes räumen sie der Segnung viel Platz ein und laden die Familienangehörigen und Freunde hinterher zu einem Snack ein. So hoffen sie, dauerhafte Kontakte aufzubauen.

Andere Kirchen organisieren Konferenzen mit ausgewählten Referenten und streuen ihre Einladungen so breit wie möglich über die sozialen Netzwerke der Kirche. Je stärker sich die Kirchenmitglieder mit diesen Programmen identifizieren und je mehr persönliche Kontakte sie haben, desto größer ist die

Chance, dass solche Programme neue Besucher anziehen.

Eine ganz wichtige Form des Kontakts stellen Einladungen zum Essen dar. Sie drücken afrikanische Gastfreundschaft aus und sind eine besondere Attraktion für zweierlei Gruppen: Menschen der gleichen Herkunft, die den vertrauten Geschmack des Heimatlandes lieben, und solche mit einer Vorliebe für exotische Erlebnisse.

Interessanterweise scheint es für französischsprachige afrikanisch geleitete Kirchen in der französischsprachigen Schweiz nicht einfacher zu sein, Schweizerinnen und Schweizer einzuladen, als für ihre Schwesterkirchen in einer deutschsprachigen Umgebung. Obwohl sie dieselbe Sprache wie die Bevölkerung sprechen, ist der kulturelle Unterschied so frappant, dass nur Schweizer, die eine kulturübergreifende Erfahrung suchen, die Einladung zum Besuch einer afrikanisch geleiteten Kirche annehmen.

Sind die Besucher einmal da, hängt viel davon ab, wie sie empfangen werden. Ein Pastor erklärte seine Strategie:

Wir konzentrieren uns auf eine angenehme Atmosphäre. Wenn sich Menschen wohlfühlen, finden sie schnell in Aktivitäten der Gemeinde hinein. Wenn sie mitmachen, wollen sie mehr wissen und werden nach und nach als Jünger geschult. Wir zeigen ihnen einen attraktiven Lebensstil und schlussendlich kommen sie zu Jesus.

Kulturelle und sprachliche Nähe allein sind noch keine Garantie für guten Kontakt. Ein eritreischer Kirchenleiter erzählte mir, dass orthodoxe Landsleute seiner pfingstlerisch geprägten Gruppe sehr misstrauisch gegenüberständen und nicht einfach eine Einladung zu einem ihrer Programme oder Gottesdienste annähmen. Er habe leichter Kontakte bei einer multikulturellen Veranstaltung einer Schweizer Kirche geschlossen, wo er für orthodoxe Eritreer übersetzte, die

Die Schweizer scheinen weder Zeit zu haben noch offen für Kontakte zu sein.

von seinen Schweizer Freunden eingeladen worden waren. So konnte er ihnen das Evangelium nahebringen.

Einer meiner Interviewpartner betonte, seine Hauptstrategie bestehe darin, Tochtergemeinden in anderen Städten zu gründen. Durch diese Methode könne seine Kirche die Beziehungsnetze der Mitglieder nutzen und erhalte den Zugang zu neuen Gemeinschaften an neuen Standorten.

Internationale Denominationen aus Afrika verfolgen ein ähnliches Ziel.<sup>17</sup> In der Schweiz ist die Vermehrung ihrer Zweig-Gemeinden bisher relativ langsam verlaufen, wahrscheinlich weil die Einwanderung aus ihren Herkunftsländern über legale Kanäle kaum möglich ist.

#### Persönliche und beziehungsorientierte Evangelisation

Die meisten der Befragten waren sich einig, dass der Hauptweg, um mit neuen Menschen in Kontakt zu treten, die persönlichen Netzwerke sind. Dies gilt in erster Linie für das Erreichen von afrikanischen Landsleuten. Die afrikanische Gemeinschaft in der Schweiz ist bis jetzt relativ klein (geringer als 1,5%) und auf viele Schweizer Städte und Ortschaften verstreut. Ein Programm im afrikanischen Stil allein reicht daher nicht aus, um Massen anzuziehen.

Deshalb legen mehrere Pastoren besonderen Wert auf die Schulung ihrer Gemeindeglieder:

Das ist der Schlüssel. Wenn die Christen wissen, warum sie tun, was sie tun, steigt ihre Motivation auf ein neues Niveau.

---

17 Einige der aktivsten Denominationen sind: *Mustard Seed Chapel International* (früher: *Lighthouse Chapel International*) aus Ghana, *Redeemed Christian Church of God* (RCCG) aus Nigeria und *L'Éternel est bon* aus der Demokratischen Republik Kongo.

Dies gilt auch für die Einladung von Bekannten zu kirchlichen Veranstaltungen. Einige Leiter sind besonders darauf bedacht, neue Gläubige zu stärken, und ermutigen sie, ihre Kontakte zur Verbreitung des Evangeliums zu nutzen.

Viele Leiter gehen davon aus, dass die Evangelisation unter Freunden und Bekannten vielversprechend, aber nicht einfach anzuwenden ist. Wie ein Pastor erklärte, erfordert dies Interesse am Leben der Anderen und die Pflege von Freundschaften. Aber viele seiner Gemeindeglieder haben aufgrund der Anforderungen des Alltags in der Schweiz nicht genügend Zeit, neue Bekanntschaften zu schließen.

Beziehungsorientierte Evangelisation wird natürlich nur dann interkulturell, wenn Christen interkulturelle Kontakte knüpfen. Afrikaner sind bekannt für ihre Gastfreundschaft, aber viele finden es schwierig, sie Schweizern oder anderen Einwanderern anzubieten. Sprache ist ein ernsthaftes Hindernis, ein anderes ist die kulturelle Kluft. Harvey Kwiyani fasst es so zusammen:

Beziehungsorientierte Evangelisation wird nur interkulturell, wenn Christen interkulturelle Kontakte knüpfen!

Viele meinen, es sei zu schwierig Europäer zu erreichen. Viele haben mir gesagt: „Das zwingt uns, die Dinge anders zu machen, und das ist zu unbequem.“ Sie meinen damit kürzere Gottesdienste oder beziehungsorientierte Evangelisation.<sup>18</sup>

Trotz solcher Herausforderungen finden manche Afrikaner einen Weg, das Evangelium zu kommunizieren, selbst wenn sie es eigentlich nicht dürften. Eine Frau aus dem Kongo erzählte uns:

Ich liebe meine Arbeit im Altenheim. Manchmal biete ich an, für ältere Menschen

---

18 Kwiyani, *Blessed Reflex: African Christians in Europe*, S. 45.

zu beten, und sie akzeptieren das gerne. Oder ich singe für sie auf Französisch. Einige fragten mich nach einer Bibel und eine Dame nahm Jesus Christus als ihren Herrn und Erlöser an. Vor kurzem hat mich mein Vorgesetzter, ein muslimischer Einwanderer aus Südosteuropa, getadelt und mir gesagt, ich solle bei der Arbeit keine christlichen Lieder singen. Ich denke, er ist eifersüchtig, weil viele der alten Menschen von mir versorgt werden wollen. Auch die Leiterin des Pflegedienstes, eine Schweizerin, rief mich zu sich. Sie sagte, sie würde im Alter gerne von jemandem wie mir gepflegt werden. Trotzdem erlaube das Heim keine religiöse Propaganda bei der Arbeit, und ich solle deshalb aufhören, den Menschen von meinem Glauben zu erzählen. Aber ich habe eine Lösung gefunden: Ich singe, wenn ich eine ältere Person unter der Dusche wasche. Dann hört mich niemand sonst.

## Zusammenfassung und ergänzende Beobachtungen

Welche Ansätze fanden die afrikanischen Leiter insgesamt am wirksamsten? Viele erwähnten die Notwendigkeit des intensiven und andauernden Gebets, oft verbunden mit Fasten und geistlicher Kampfführung. Ein Pastor formuliert es so: „Es ist unmöglich, eine Kirche ohne Gebetsnächte zu gründen.“ Er bezieht sich auf monatliche Gebetstreffen, die in afrikanisch geleiteten Gemeinden häufig in der Nacht vom Freitag

Ein Großteil kannte keine evangelistischen Bemühungen von Schweizer Gemeinden.

auf den Samstag stattfinden, entweder zu Beginn oder am Ende des Monats.

Das zweite Hauptgewicht wurde – wie oben beschrieben – darauf gelegt, die persönlichen Netzwerke der Mitglieder zu nutzen. Diese werden ermuntert, ihre Familienangehörigen, Freunde, Nachbarn und Arbeitskollegen zu Veranstaltungen in der Kirche, zu Konferenzen oder Gottesdiensten einzuladen oder

auch Freundschaften aufzubauen und so zu evangelisieren.

Die oben genannten Methoden werden von den meisten Gemeinden angewendet. Mehrere Leiter erwähnten noch weitere Methoden, die größtenteils von der spezifischen Vision und der persönlichen Begabung des Pastors oder Evangelisten abhängig waren. Einige wenige erwähnten ermutigende Reaktionen auf ihren Dienst unter jungen Afrikanern, die in der Schweiz geboren wurden. Andere erzählten von Erfahrungen mit Heilungen und Wundern. Manche setzen auf Worship, Musik und Gastfreundschaft im afrikanischen Stil, um neue Menschen anzuziehen. Oder es werden aktiv Gemeinden gegründet, um neue Besucher zu gewinnen.

Ethnische Gruppen mit einem bedeutenden Zustrom von Asylbewerbern wenden sich gezielt den Neuankommenden zu. In den letzten Jahren stammten die mit Abstand meisten afrikanischen Flüchtlinge aus Eritrea. Fast alle eritreischen Gemeinden erwähnten, dass sie Asylzentren und andere Einrichtungen für Flüchtlinge besuchten.

Ein großer Teil der befragten afrikanischen Leiter kannte keine evangelistischen Bemühungen von Schweizer Gemeinden. Nur wenige hatten Schweizer Christen beobachtet, die Traktate verteilten oder auf die Straße gingen. Keiner von ihnen erwähnte von Schweizern neu gegründete Gemeinden oder Alpha-Kurse.<sup>19</sup> Solche Kurse, die interessierten Menschen den christlichen Glauben vermitteln, haben in den vergangenen mehr als zwanzig Jahren in einigen Schweizer Gemeinden ermutigende Resultate hervorgebracht. Die afri-

---

<sup>19</sup> Diese Kurse werden in der Schweiz unter dem Namen „AlphaLive“ in den Landessprachen angeboten ([www.alphalive.ch](http://www.alphalive.ch)). Erst kürzlich starteten ein paar multikulturelle Gemeinden mehrsprachige Kurse.

kanischen Kirchenleiter scheinen sich dieser Aktionen nicht bewusst zu sein. Dies verdeutlicht, dass es keinen Austausch zwischen afrikanischen und schweizerischen Kirchenleitern über Evangelisation gibt. So sprechen sie auch nicht darüber, welche Methoden als am effektivsten angesehen werden. Ihre Wahrnehmung, dass die Schweizer Kirchen nicht in der Evangelisation aktiv sind, ermutigt die afrikanischen Leiter nicht zu einer kulturüberbrückenden Zusammenarbeit auf diesem Gebiet.

Wer wird erreicht?

Die qualitative Umfrage hat gezeigt, dass eines von zwei Mitgliedern in afrikanisch geleiteten Gemeinden durch den Dienst der Gemeinde selbst zu einem authentischen Glauben an Jesus Christus gekommen ist. Aber aus welchem Hintergrund kommen die neuen Mitglieder?

Afrikanische Landsleute

Der weitaus größte Teil der Gemeindeglieder ist afrikanischer Herkunft. In allen untersuchten englisch- und französischsprachigen Kirchen findet man eine Mischung verschiedener afrikanischer Nationalitäten und verschiedener Sprachgruppen innerhalb dieser Länder. Ghanaische und nigerianische Pastoren scheinen jedoch verstärkt die eigenen Landsleute anzuziehen. In

den französischsprachigen Kirchen dominieren Menschen aus dem Kongo oder Angola. Eritreisch geleitete Kirchen scheinen recht homogen zu sein, äthiopisch geleitete Kirchen haben oft auch eritreische Mitglieder.

Afrikanisch geleitete Kirchen ziehen Neuankömmlinge aus dem afrikanischen Kontinent an und bieten ihnen ein Gefühl der Heimat. Ein Pastor betonte, dass eine besondere Anziehung für

afrikanische Landsleute ein verwandeltes Leben sei, wie z.B. das Lebenszeugnis ehemaliger Prostituierter oder Diebe, die sich durch das Wirken des Heiligen Geistes in ihren Herzen verändert hatten und zu Vorbildern für andere geworden waren.

Einige Gemeinden, darunter mehrere eritreische, wachsen aufgrund der Anzahl der Kinder. Dies kompensiert jedoch nur teilweise für den Wegzug aufgrund der Migrationsdynamik und fehlendem Aufenthaltsstatus.

Nur sehr wenige Pastoren erwähnten, dass Gläubige mit muslimischem Hintergrund ihre Kirchen besuchten. Nie waren es mehr als ein oder zwei Personen. Zwar haben einige der Herkunftsländer wie Eritrea, Nigeria und Ghana einen bedeutenden muslimischen Bevölkerungsanteil, aber Christen stellen die überwältigende Mehrheit der Einwanderer in die Schweiz dar. Gemeinden, die von Pastoren dieser Länder geleitet werden, scheinen leichter die nominellen Christen als die muslimischen Landsleute zu erreichen. Kontakte zu Muslimen aus anderen Ländern kamen auch nicht häufiger vor.

Schweizer

Nur eine der interviewten afrikanisch geleiteten Kirchen hat eine nennenswerte Schweizer Mitgliedschaft. In diesem Fall stellen die Schweizer sogar den größeren Teil der Gemeindeglieder. Die meisten der anderen Kirchen haben, wenn überhaupt, nur eine sehr geringe Zahl von Schweizerinnen und Schweizern gewonnen. In einigen Kirchen sind die meisten der anwesenden Schweizer Ehepartner afrikanischer Mitglieder.

Die meisten Schweizer, die einer afrikanisch geleiteten Kirche beigetreten sind, wurden zunächst entweder zu Veranstaltungen oder – noch effektiver – zu einem gemeinsamen Essen eingeladen.

... Wegzug aufgrund der Migrationsdynamik und fehlendem Aufenthaltsstatus.

Afrikanische Beziehungskultur und Gastfreundschaft kombiniert mit dem exotischen Flair neuer Gerichte sind für manche ein Anziehungspunkt. Damit es nicht bei der reinen Neugierde bleibt, muss die Gemeinde ihre Besucher so schnell wie möglich in praktische Aktivitäten mit einbeziehen. Zumindest ist dies die Vorgehensweise der Kirche mit der höchsten Zahl an Schweizer Mitgliedern. Durch die aktive Teilnahme lernen neue Besucher die Gemeindeglieder kennen und beginnen schließlich, sich über den Ursprung der authentischen Liebe, die sie erfahren, zu erkundigen.

Die meisten Gemeinden haben nur eine sehr geringe Zahl Schweizer Besucher.

Die Sprache stellt eine große Hürde für das Erreichen der Einheimischen dar. In dem eben erwähnten Beispiel übersetzt die Kirche alle Aktivitäten von Englisch auf Deutsch und Französisch, da sie sich in einer zweisprachigen Stadt befindet. Übersetzungen der Programme reichen aber nicht aus; ebenso wichtig ist, dass Besucher nach dem Gottesdienst mit den Gemeindegliedern kommunizieren können. Dies ist ein Haupthindernis für französischsprachige Kirchen im deutschsprachigen Teil des Landes: Es gibt nicht viele Schweizer, die sich in der Sprache des anderen Landesteils wohl fühlen. Besonders hoch ist die Hürde bei den tigrinya- und amharischsprachigen Kirchen. Aber zumindest in zwei dieser Kirchen schloss sich je ein Schweizer an, lernte die Sprache und dient nun als Verbindungsperson nach außen.

Ein anderes Phänomen sind Schweizer Gemeinden im französischsprachigen Teil des Landes, die einen afrikanischen Pastor engagiert haben. Einer der interviewten Pastoren leitet zwei Gemeinden. Diejenige, die er selbst gründete, besteht hauptsächlich aus Afrikanern. Die andere setzte sich nur aus Schweizern zusammen, als er als deren Pastor berufen

wurde, hat aber inzwischen auch afrikanische Mitglieder angezogen. Die vorliegende Umfrage bezog keine weiteren Schweizer Kirchen unter der Leitung afrikanischer Pastoren ein. Zusätzliche Interviews sind notwendig um herauszufinden, was man von ihren Erfahrungen lernen kann.

### Andere Minderheiten mit Migrationshintergrund

Interessanterweise wurden in den Interviews keine anderen Einwanderergruppen als Afrikaner erwähnt. Das erstaunt, da etwa 37% der Schweizer Wohnbevölkerung Migrationshintergrund besitzen.<sup>20</sup> In einigen Kirchen besuchen vereinzelt Einwanderer aus nicht-afrikanischen Ländern den Gottesdienst. Die meisten der afrikanisch geleiteten Kirchen scheinen sich jedoch nicht bewusst zu sein, dass sich ihnen eine besondere Chance bietet, andere Migrantengruppen zu erreichen. Zumindest teilen sie ähnliche Erfahrungen bei der Migration und der Integration. Theoretisch bietet dies afrikanischen Christen eine Basis, um zu bezeugen, wie sie die Liebe und Kraft von Jesus in dieser Situation erfahren haben.

Warum scheint das Evangelisieren anderer Immigrantengruppen kein Schwerpunkt afrikanischer Kirchen zu sein? Der Aufbau von Kontakten zu Menschen mit einer höheren sozialen Position steigert den Status in den Augen der eigenen Freunde und Familie.<sup>21</sup> Das Evangeli-

20 [www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/migration-integration/nach-migrationsstatuts.html](http://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/migration-integration/nach-migrationsstatuts.html) [13.11.2017].

21 David R. Dunaetz, „Three Models of Acculturation: Applications for Developing a Church Planting Strategy among Diaspora Populations“, in *Diaspora Missiology: Reflections on Reaching the Scattered Peoples of the World*, Michael Pocock & Enoch Wan, Hrsg. (Pasadena: William Carey Library, 2015), S. 143. Online: [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=2668916](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2668916) [13.11.2017].

sieren von Immigranten, die mit dem Leben in der Schweiz zu kämpfen haben, führt jedoch nicht zu einer solchen Wertschätzung. Dies könnte auch ein Grund dafür sein, dass es – wie bereits erwähnt – nur eine sehr geringe Anzahl von Gläubigen mit muslimischem Hintergrund in afrikanisch geleiteten Kirchen gibt.

### Evangelisation in anderen Ländern

Etwa zwei Drittel der befragten Gemeindeleiter beteiligen sich an internationaler Evangelisation in irgendeiner Form.<sup>22</sup> Drei Gemeinden gründeten Zweiggemeinden in benachbarten europäischen Ländern, mindestens fünf von ihnen im Herkunftsland ihres Leiters und zwei in dritten afrikanischen Ländern.

Eine dieser Zweiggemeinden nahm ihren Anfang, als ein Mitglied der afrikanisch geleiteten Gemeinde nach Mauritius zog und den ehemaligen Pastor einlud, eine Kirche im neuen Gastland zu gründen.

... weltweit  
aktive  
afrikanische  
Denomina-  
tionen.

Mehrere Pastoren werden regelmäßig ins Ausland eingeladen, bis nach Süd- und Nordamerika oder nach Süd- und Ostasien. Mindestens ein Pastor ist an einem globalen Internet-Dienst beteiligt. Drei der befragten Pastoren gehören zu weltweit aktiven afrikanischen Denominationen.

Die eritreischen Kirchen haben am wenigsten die Möglichkeit zu einem internationalen Dienst, hauptsächlich wegen Reisebeschränkungen und fehlender Religionsfreiheit in ihrem Heimatland. Dennoch unterstützt zumindest eine Gemeinde ihre Brüder und Schwestern

im Heimatland, die dort um ihres Glaubens willen leiden.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass afrikanisch geleitete Kirchen in der Schweiz aktiv an der weltweiten Mission beteiligt sind. Dabei wirken sie in den Sphären, die das Globale Diasporanetz der Lausanner Bewegung „missions through the diasporas“ (unter Menschen gleicher kultureller Prägung) bzw. „missions beyond the diasporas“ (unter anderen Volksgruppen) nennt.<sup>23</sup>

### Perspektiven für die interkulturelle Evangelisation

In der Schweiz und in Europa wird in naher Zukunft die Beachtung von Kirchen unter afrikanischer Leitung zunehmen. Einerseits werden weiter Flüchtlinge und Migranten einreisen und die Zahl der Afrikaner, d. h. die Zahl der potenziellen Kirchenmitglieder, wird weiter steigen. Wie die Umfrage zeigte, werden die afrikanischen Kirchen diese Gelegenheit nicht verpassen. Andererseits sind Schweizer Kirchen, insbesondere die Staatskirchen, einem anhaltenden Rückgang ausgesetzt. Der Anteil der Kirchen mit afrikanischem, lateinamerikanischem und asiatischem Hintergrund in der Schweiz und anderen europäischen Ländern wird deshalb deutlich zunehmen.

Mit der Zeit und vermehrten Kontakten zu Einheimischen werden afrikanisch geleitete Kirchen klarer erkennen, wie sie Brücken zur europäischen Bevölkerung bauen können, und mehr Europäer werden sich ihren Gemeinden anschließen.

---

22 Jehu Hanciles erwähnt, dass mehr als die Hälfte der afrikanischen Pastoren in den USA auch in einem internationalen Dienst aktiv sind. Hanciles, *Beyond Christendom*, S. 364.

---

23 Lausanne Committee of World Evangelization, *Scattered to Gather: Embracing the Global Trend of Diaspora* (Manila: LifeChange, 2010), S. 28-29. Online: [www.ncdcm.org/enews/1112/Scattered-to-Gather.pdf](http://www.ncdcm.org/enews/1112/Scattered-to-Gather.pdf) [13.11.2017].

Was kann man tun, um diese Wirkung zu verstärken? Während eines Seminars haben afrikanische kirchliche Leiter in der Schweiz eine Liste der Bedürfnisse ihrer Kirchen zusammengestellt.<sup>24</sup> An erster Stelle steht dabei die Ausbildung der Leiterschaft, gefolgt vom Bedarf an finanziellen Mitteln. Diese zweite Frage ist für Kirchen mit einem hohen Anteil von Asylbewerbern von besonderer Bedeutung. Weitere Herausforderungen waren der Brückenbau zwischen den Kulturen, die Zusammenarbeit zwischen den Kirchen, und Fragen zu Kindern und der nächsten Generation.

Wir werden diese Herausforderungen im Blick auf ihre Relevanz für die Evangelisation betrachten.

### Lernbereitschaft

Israel Olofinjana hat ein Buch mit Berichten von Missionaren aus Asien, Lateinamerika und Afrika veröffentlicht, die in Großbritannien arbeiten. Im Schlusskapitel erklärt er, dass sie alle erst während dem Dienst gelernt haben, was es bedeutet Missionar zu sein.<sup>25</sup> Er berichtet auch seine Entscheidung, einer bestehenden britischen Kirche beizutreten, weil er bemerkte, dass viele nigerianische Kirchen es nicht schafften, weiße britische Einheimische zu erreichen. Sie wüssten auch nicht, in welcher Weise man sich in der interkulturellen Mission engagieren soll.<sup>26</sup> Sein Lernwille war so stark, dass er bereit war, einen Teil seiner Identität zu opfern um neue Perspektiven zu gewinnen – eine Einstellung, zu der er auch andere herausfordert.<sup>27</sup>

---

24 Müller, *Afrikanische Diaspora in der Schweiz*, S. 140-143.

25 Israel Olofinjana, *Turning the Tables on Mission: Stories of Christians from the Global South in the UK*, Watford: Instant Apostle, 2013, S. 226.

26 Idem, S. 225.

27 Idem, S. 230.

Das Lernen kann auch die Sprache einschließen. Olofinjana ermutigt Gemeinden mit Migrationshintergrund in Großbritannien, die Gottesdienste in Englisch zu halten, auch wenn das erfordert, dass manche der Mitglieder und Leiter an Sprachkursen teilnehmen. Seiner Ansicht nach ist die Verwendung der Sprache des Gastlandes nicht nur wichtig um Menschen aus anderen Kulturen anzuziehen, sondern auch um die nachfolgende zweite und dritte Generation zu behalten.<sup>28</sup>

### Kontextualisierung von Botschaft und Stil

Sprache ist ein gewaltiges Hindernis<sup>29</sup>, aber kultureller Ausdruck und Stil stellen manchmal ein noch größeres dar. Deshalb sollte sich jeder Prediger des Evangeliums selbst die Frage stellen, wie Olofinjana es ausdrückt: „Kommt meine Botschaft bei irgendwem an?“<sup>30</sup>

Barrieren, die Insider von Außenseitern trennen..

Die Herausforderung ist, Botschaft und Stil in den neuen Kontext zu setzen. Harvey Kwiyani betont:

Afrikanische Christen wollen westliche Menschen erreichen, aber es fällt ihnen schwer, die Gemeinkultur für westliche Menschen ansprechend zu gestalten. ... Viele afrikanische Geistliche, die Migranten dienen, tragen ihre langen Predigten in einem sehr afrikanischen Stil vor – gewürzt mit volkstümlichen Witzen unter Schreien und Schwitzen. Die meisten Westler, die kürzere, gut vorbereitete Predigten im Vortragsstil zu schätzen wissen, stößt dieser

---

28 Idem, S. 230.

29 In einem Land wie der Schweiz ist das Hindernis groß. Je nach Region gibt es eine andere Amtssprache. Darüber hinaus wird im deutschsprachigen Raum bei sozialen Kontakten, aber auch in kirchlichen Programmen, ein sehr starker Dialekt verwendet.

30 Idem, S. 229.

afrikanische Stil ab. Afrikanerinnen und Afrikaner richten Barrieren gegen ihre eigene Effektivität auf – Barrieren, die Insider von Außenstehenden trennen und Außenstehende oft davon abhält, ihren Gemeinden beizutreten.<sup>31</sup>

Gemeinsame Aktivitäten mit anderen Gemeinden bieten einen idealen Rahmen, um zu lernen, die Botschaft und den Evangelisationsstil anzupassen.

### Strategische Partnerschaften

Gemeinsame evangelistische Programme und besonders strategische Partnerschaften mit Gemeinden, die in kultureller

Hinsicht anders geprägt sind, erfordern gute Beziehungen und gegenseitiges Vertrauen.<sup>32</sup> Ein wichtiger Ausgangspunkt ist eine offene Haltung auf beiden Seiten. Moyo Andersen bringt es so zum Ausdruck:

Um interkulturell attraktiv zu werden, muss die Diasporakirche in der westlichen Welt strategische Partnerschaften ohne koloniale paternalistische Tendenzen der traditionellen Missionsmodelle entwickeln.<sup>33</sup>

Er fordert die Mutterkirchen in Afrika auf, ihren Gemeindezweigen im Ausland Freiheit zu lassen, damit sie sich gemäß den neuen Gegebenheiten und dem Umfeld im Ausland entwickeln können.

Gut aufgestellte interkulturelle Partnerschaften werden es jeder Seite ermöglichen, ihr Bestes beizutragen: Afrika-

nische Christen werden ihren unwiderstehlichen Eifer zum Gebet und zur Evangelisation mitbringen, europäische Christen ihr Wissen um die kulturelle Kluft, die es beim Erreichen der heutigen Gesellschaft zu überbrücken gilt.<sup>34</sup> Die Partnerschaft wird so zu einer Plattform der gegenseitigen Anregung und des Lernens voneinander. Gelingt die kulturübergreifende Zusammenarbeit, werden die Angebote stärker beachtet und effektiver.<sup>35</sup> Der Glaube der Afrikaner wird eher als authentisch und glaubwürdig wahrgenommen. Afrikaner und Europäer, die ihren Glauben miteinander teilen, gelten als noch authentischer und glaubwürdiger.

Diese interkulturelle Zusammenarbeit hat einige Klippen zu umschiffen. Welcher Gemeinde sollen sich interessierte Menschen anschließen? Derjenigen, die ihre Herkunftskultur stärker widerspiegelt? Oder derjenigen des Christen, der den Kontakt herstellte? Wenn die beteiligten Kirchen in einer vertrauensvollen Beziehung stehen und offen für die Leitung des Heiligen Geistes sind, werden sie gute Lösungen finden.

Ein weiterer kritischer Punkt sind die Kosten gemeinsamer Programme. Wie einige Leiter in dem oben erwähnten Seminar zum Ausdruck brachten, kann die Finanzierung für einige afrikanisch geleitete Kirchen ein großes Hindernis sein, wenngleich nicht für alle. Auch hier wird die vertrauensvolle Beziehung zwischen den Leitern den Weg für eine Lösung aufzeigen. Jede Gemeinde soll einen Beitrag entsprechend ihren Kräften leisten. Für ein ausgewogenes Bild ist es

---

31 Harvey C. Kwiyani, *Sent Forth: African Missionary Work in the West* (Maryknoll: Orbis, 2014), S. 151.

32 Für mehr Hinweise über die interkulturelle Zusammenarbeit zwischen Gemeinden siehe: Johannes Müller: „Mosaik der Kulturen – eine Herausforderung für einheimische und internationale Gemeinden in Europa“, *Evangelische Missiologie*, 32/2016/4, S. 188-189.

33 Moyo, *Missional Strategies from Antioch*, S. 47-48.

---

34 Kwiyani, „Blessed Reflex: African Christians in Europe,“ S. 47.

35 Siegfried Winkler, „Miteinander und / oder nebeneinander evangelisieren,“ *Runder Tisch Evangelisation 2006*. Online: [www.lausannerbewegung.de/data/files/content.rundertisch/102.pdf](http://www.lausannerbewegung.de/data/files/content.rundertisch/102.pdf) [13.11.2017].

wichtig, nicht nur den finanziellen Teil der Partnerschaft zu sehen, sondern auch das menschliche Engagement und die Begabung der Beteiligten.

### Ein Schlüssel: Die zweite Generation

Der möglicherweise größte Einfluss des afrikanischen Christentums auf die Schweiz und Europa entwickelt sich erst: die zweite Generation von Christen afrikanischer Abstammung. Afe Adogame beschreibt seine Hoffnung:

Die zweite und dritte Generation von Jugendlichen mit Migrationshintergrund könnten die vielseitigsten Missionare für das Missionsfeld in Europa und Nordamerika sein, wenn sie gut vorbereitet und befähigt sind.<sup>36</sup>

Der größte Einfluss der afrikanischen Kirchen auf Europa: die zweite Generation!

Diese Befähigung beginnt bereits im jungen Alter. Sie schließt sowohl eine zweisprachige Sonntagsschule für Kinder in den Sprachen des Gastlandes und der Kirche mit ein wie auch Programme zusammen mit jungen Christen im Gastland. Nicht zu vergessen ist

auch die sorgsame Begleitung dieser jungen Generation, die zwischen den Kulturen aufwächst. Einige von ihnen werden vom Heiligen Geist berufen und erkennen, wie gut Gott sie für einen missionarischen Dienst vorbereitet hat. Sie sollten mit den theologischen Ausbildungsstätten im Gastland und kreativen Wegen der Finanzierung bekannt gemacht werden.

### Was können schweizerische und europäische Kirchen lernen?

Die Schweizer Kirchen müssen sich bewusst werden, dass mehr als ein Drittel der Einwohnerinnen und Einwohner der Schweiz einen Migrations-

hintergrund haben. Dies ist ein zu bedeutender Teil der Bevölkerung, um ignoriert zu werden. Und sie müssen einsehen, dass sie die Arbeit nicht alleine tun können. Es wäre sogar ein Ausdruck von Ethnozentrismus, dies auch nur zu versuchen. Es ist auch nicht nötig. Gott hat neue Erntekräfte gesandt, damit sie sich den einheimischen Gemeinden in diesem Erntefeld anschließen: Christen aus Afrika, Lateinamerika und Asien.

In dieser neuen Gemeinschaft von Christen unterschiedlicher Herkunft sind alle Seiten Lernende. Einheimische Gemeinden übernehmen nicht einfach die Führung in der Partnerschaft. Sie können von der afrikanischen, auf Gemeinschaft ausgerichteten Kultur lernen – eine große Notwendigkeit in der heutigen individualistischen westlichen Gesellschaft, in der viele Menschen vereinsamen – und vom afrikanischen Eifer für Jesus, dem Gebet und der Evangelisation. Gemeinsame Anstrengungen und strategische Partnerschaften für die Evangelisation sind wunderbare Gelegenheiten für schweizerische und europäische Kirchen, ihren afrikanisch geleiteten Partnergemeinden mit ihren Erfahrungen mit der einheimischen Kultur zu dienen. Aber auch dort brauchen einheimische Kirchen die unverbrauchte Wahrnehmung der christlichen Migranten, um ihre Schwachstellen auszugleichen. Und nicht zuletzt spielen einheimische Christen eine wichtige Rolle dabei, die afrikanischen Jugendlichen der zweiten Generation auszurüsten.

### Schlussfolgerung

Die qualitative Befragung von 28 afrikanischen Kirchen in der Schweiz hat ein stetiges, aber noch nicht spektakuläres Wachstum aufgezeigt. Im Kontext der stagnierenden einheimischen Kirchen ist jeder Fortschritt eine vom Heiligen Geist gewirkte besondere Gnade. Diese Situa-

---

36 Adogame, *The African Christian Diaspora*, S. 208.

tion entspricht dem Bericht über die Evangelisierung und dem Gemeindegewachstum in der antiken Stadt Antiochia in Apostelgeschichte 11. Der biblische Text stellt keine Erfolgsmethode dar, sondern zeigt die Hand Gottes am Werk, wenn Christen mit Erfahrung in verschiedenen Kulturen ihren Glauben bezeugen. Teilweise passiert das bereits und mehr wird noch geschehen, wenn das Potential der jungen Afrikaner der zweiten Generation vollständig freigesetzt wird. Die Antiochia-Erfahrung betont auch die Rolle interkulturell erfahrener Führungskräfte und Partner.<sup>37</sup> Die Ankunft von Barnabas, dieses „guten Mannes, voll des Heiligen Geistes und des Glaubens“ (Apg 11,24), trug entscheidend dazu bei, die Wirkung der Evangelisation in der Stadt zu fördern. Barnabas konnte die Gnade Gottes in diesen möglicherweise chaotischen Anfängen der interkulturellen Mission sehen. Er konnte die junge Gemeinde

fördern, indem er Partner mit kulturübergreifender Erfahrung heranzog, nämlich Paulus sowie weitere Männer (Apg 11,25-26 und 13,1). Er setzte sich auch für die Schulung der Gemeinde ein. Schließlich sandte die Gemeinde ein Missionsteam in seine Heimatregion Zypern und in neue Gegenden darüber hinaus (Apg. 13,4-9 ff).

Die vorliegende Umfrage hat genau dieselben Aspekte im Leben der afrikanisch geleiteten Kirchen in der Schweiz aufgezeigt, wenn auch noch in begrenztem Umfang. Mögen wir wie Barnabas einen Blick für das Wirken der Gnade Gottes haben und feinfühlig dazu beitragen, dass sich dieses Potential kraftvoll entfaltet.

---

37 Siehe Anderson Moyos aufschlussreiche Beschreibung der Rolle von Barnabas und Paulus: Moyo, *Missional Strategies from Antioch*, S. 45-47.

## Detlef Blöcher zum 65. Geburtstag

Thomas Schirmmacher

Der Vorstand von missiotop (Evangelisches Forum für Mission, Kultur und Religion) nimmt den 65. Geburtstag von Dr. Detlef Blöcher zum Anlass für ein ganz persönliches „Dankeschön“:

*Lieber Detlef,*

*als Klaus W. Müller nach einem ganzen Vierteljahrhundert als Vorsitzender des AfeM (heute: Evangelisches Forum für Mission, Kultur und Religion – missiotop) zum 65. Geburtstag aufhören wollte – auch wenn er uns als Ehrenvorsitzender erhalten blieb –, sah es so aus, als wenn sich kein Nachfolger finden würde. Daraufhin hast du mich zwar nicht als Einziger, aber am intensivsten persönlich ins Gebet genommen, dass die Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen (AEM) eine unabhängige Diskussionsplattform wie den AfeM (missiotop) braucht, wo man vordenken kann, theologisch streiten kann, und auch einmal etwas erforscht, dessen Nutzen auf den ersten Blick nicht erkennbar ist. Du hast mich an meine Verantwortung erinnert, das weiterhin zu ermöglichen. Das zeigt, wie ernst du uns immer genommen hast und die enge Verzahnung von AEM und AfeM gewollt war und genutzt wurde – zum Besten des gemeinsamen und von Jesus Christus geschenkten Zieles.*

*Du hattest immer ein offenes Ohr für den AfeM (missiotop). Der Gedanke, dass Mission nicht mehr forscht, nachdenkt und sich auf neue Situationen einstellt, war dir ein Graus, und das nicht, weil du ein lockeres Verhältnis zur Bibel oder zu den Grundwahrheiten des christlichen Glauben hattest, sondern gerade weil dir das Neue Testament ein Vorbild darin war, dass Mission immer in Bewegung ist und dass nicht wir es sind, die unsere Geschichte schreiben wollen, sondern Gott es ist, der uns in immer neuen Situationen offene Türen schafft.*

*Nun folgst du Klaus W. Müller: Nach 32 Jahren im Einsatz für die Mission, darunter 18 Jahren als Leiter der Deutschen Missionsgemeinschaft, davor 10 Jahre als Personalleiter, und parallel 14 Jahre als Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen (AEM) gibst du deine Ämter zum 65. Geburtstag ab.*

*Schaue ich auf deine Veröffentlichungen in unserer Zeitschrift „Evangelische Missiologie (em)“, so drehen sich alle Artikel um vielfältige internationale Untersuchungen zur persönlichen Lage der Missionare. Warum kehren Missionare zurück? Warum brennen Sie aus? Welche Art von Betreuung, Mentoring, Seelsorge brauchen sie und durch wen? Du hast hier das, was dich bei der DMG und AEM bewegt hat, wie ein Naturwissenschaftler mit harten Fakten untermauert und deutlich gemacht: Die professionelle Betreuung der Mitarbeiter im Ausland ist eine zentrale Notwendigkeit der Mission und integrale Aufgabe jeder Missionsgesellschaft und keine Frage von Feuerwehreinsätzen hier und da, wo es brennt – und wenn es meist zu spät ist. Diese Botschaft hast du auch international in die vielen*

*Partnerorganisationen der DMG und in die Weltweite Evangelische Allianz hineingetragen.*

*Du übergibst dein Amt in der DMG an zwei Nachfolger und den Vorsitz der AEM an Deinen langjährigen Vize und unser langjähriges Vorstandsmitglied Dieter Trefz, dem Leiter der Kontaktmission. Ich hoffe, das ist – ich sage das mit einem Schmunzeln – kein Hinweis darauf, dass du für Drei gearbeitet hast.*

*Wir bedauern sehr, auf dich in Zukunft verzichten zu müssen! Zumal wir dadurch zugleich mit Dieter Trefz eine Säule unserer Vorstandsarbeit verlieren, auch wenn durch ihn ein weiteres gutes Zusammenwirken von AEM und missiotop garantiert ist.*

*Darf ich, wo ich einmal in Fahrt gekommen bin, noch drei Dinge loben – ich weiß schon jetzt, dass du längst die Stirn runzelst und einen Brief über deine Fehler vorbereitet:*

*1. Mit deiner ruhigen, sachlichen Art hast du es geschafft, viele emotional befrachtete Fragen in unseren Reihen vom Streit weg zu einer fruchtbaren Lösung hin zu führen. Das ist Vorbild für uns, aber ebenso für die DMG mit ihren 350 Missionaren, die in 80 Ländern tätig sind. Dein Nachfolger, das weiß ich aus Erfahrung, wird diese Linie fortführen.*

*2. Du als Physiker und deine Frau als promovierte Pharmazeutin waren scheinbar Quereinsteiger in Theologie und Mission. Doch hat das Sinn gemacht und Frucht gebracht, wie schon die guten alten Pharisäer – viel gescholten und doch oft später Jesus nachgefolgt – wussten, dass eigentlich niemand Theologie betreiben sollte, der keinen anständigen Beruf erlernt hat. Dass deine Frau und du die Realität des Missionarsalltags so stark im Fokus hattet, hatte sicher damit zu tun.*

*3. Du warst dir für nichts zu fein, du warst kein „Fürst“ der Missionslandschaft. Als 2015 die vielen Flüchtlinge nach Deutschland kamen, hast du die AEM nicht nur auf diese Spur gesetzt, sondern persönlich angepackt und warst selbst in einem Flüchtlingsaufnahmelager aktiv. Damit hast du gezeigt, dass Mission nie nur Theorie ist, sondern immer auch Leben, und ein „Missionsleiter“ im Herzen immer ein Missionar bleibt.*

*Dein Thomas Im Namen des ganzen Vorstands von missiotop*

## Rezensionen

**Kristin Kobes Du Mez, *A New Gospel for Women: Katharine Bushnell and the Challenge of Christian Feminism*. New York: Oxford University Press, 2015, 265 Seiten. 31,95 US-Dollar.**

Du Mez offenbart einen seltenen missiologischen Schatz. Eine Kombination, welche evangelikale Missiologie und Theologie, Bibelübersetzung, Missions- und Zeitgeschichte miteinander in einer Person verbindet: Katharine Bushnell. Das ganze verwirklicht sich unter dem Leitthema „konservativer Christlicher Feminismus“. Kristine Kobes Du Mez trägt den Leser in die Periode der amerikanisch-britischen evangelikalen Erweckungsbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts. Gleichzeitig blickt sie zurück auf damalige und aktuelle Brennpunkthemen der christlichen Missionsgeschichte. Hierzu gehören: Ideologisch geprägte antifeministische Bibelübersetzung, Kolonialismus, Menschenhandel, Prostitution und Kindesmissbrauch im Angesicht (männlicher) christlicher Verantwortung und Beteiligung. Der historische Hintergrund ist die globale methodistische Missionsbewegung. Zeitgeschichtlich bewegt sich die Studie im Rahmen des sich dem Ende zuneigenden Commonwealth und geografisch insbesondere in China, Indien und Australien.

In das Vorwort stellt Du Mez die Übersetzung der Schöpfungsgeschichte aus Genesis 1-3 von Bushnell (ix-x; *Preface*). Erst im Verlauf der Biographie von Bushnell wird deutlich, wie diese auf den ersten Blick irritierende Übersetzung zustande kam. Als siebtes von neun Geschwistern wurde Bushnell im Jahre 1855 in Peru, Illinois geboren. Als 15jährige zog sie mit der Familie in das 130 km entfernte Evanston. Diese Stadt war bekannt als evangelikales *Methodist*

*Mecca* und als eine der evangelikalen christlich-feministischen Hochburgen (13–15; 12–26; *A Paradise for Women*).

Die Heiligungsbewegung, insbesondere unter der Leitung von Frauen, und im Kontrast dazu die strenge Viktorianische Geschlechtertrennung prallten dort aufeinander (27–61; *Virtue, Vice, and Victorian Women*). Dies führte zur Beteiligung von Frauen auf Leitungsebene und im Bildungsbereich (z. B. *Northwestern Female College*). Von ihnen wurden missionarische Bedenken bezüglich der Evangelisation von Frauen durch Männer laut. Daraus wiederum erwuchs die erste globale Frauen-Missions-Bewegung, nicht nur *durch* Frauen, sondern ganz gezielt und zielgruppenorientiert *an* Frauen. Hierzu gehört z. B. die *Woman's Foreign Missionary Society* – WFMS – durch die *Methodist Episcopal Church* (19). Frances Willard, Bushnells Nachbarin, wurde ihre jahrzehntelange Mentorin, basierend auf einer Beziehung, von der beide profitierten (21). Bushnell studierte Theologie und die Sprachen des Grundtextes. Sie entwickelte sich langsam zu einer, damals sehr seltenen und deshalb gefragten, professionellen Exegetin und Hermeneutin. Beides schlug sich später in ihrer Kritik der gängigen englischen Bibelübersetzungen nieder.

Veranlasst durch die Betonung von Auslandsmission und von dem Zugang der Frauen zur Wissenschaft im Rahmen der Methodisten studierte Bushnell Medizin (24–25). 1879 fuhr sie als medizinische Fachkraft nach China. Ihre Reise stand unter dem Eindruck des christlichen Feminismus, der Christianisierung von Frauen durch Frauen, und des sogenannten „gesellschaftlichen Reinigungsfeldzugs“ (27; *social purity crusade*). Hier, in der Fremde wurde ihr

zum ersten Mal die (un-)bewusste Herabsetzung von Frauen deutlich. Mehr noch, sie lernte mehr über die dahinterstehenden Beweggründe und die Ursachen, warum Frauen solches mit sich geschehen lassen. Geprägt von ihrem historischen Kontext, war sie sich ihres eigenen imperialistisch-kolonialistischen Ansatzes nicht bewusst. Umso mehr wurde die ihr vorliegende chinesische Bibelübersetzung zum Anlass, sich grundlegende Gedanken zur paternalistisch-ideologischen Voreingenommenheit im globalen christlichen Kontext zu machen. Als Beispiel nennt Du Mez Phil 4,2-3. Der Text bezieht sich in der chinesischen Übersetzung auf zwei männliche Gehilfen, während der Grundtext von Euodia und Syntyche als weiblichen Gehilfinnen spricht (39–40). Schlimmer noch waren die theologischen „Nachweise“ ihrer männlichen Kollegen bezüglich dieser fehlerhaften Übersetzung. Bushnell bekam die Chance für die *Woman's Christian Temperance Union (WCTU)* unter Willard zu arbeiten (41). Zurück in den USA untersuchte sie unterschiedliche wissenschaftliche Zusammenhänge zwischen Prostitution und männlichen Einflüssen in Wisconsin, wie sie solche auch in China wahrgenommen hatte (60–62; 62–85; *Heathen Slaves, Christian Rulers*). Ihren großen Durchbruch hatte sie mit einer Untersuchung zur gezielten Prostitution durch britische Soldaten im indischen Teil des Commonwealth. Unter falschem Vorwand, jedoch auf offizieller Beauftragung basierend, konnte sie dort das Gebaren der britischen Truppen mit indischen Frauen aufdecken. Falsche Eheversprechungen führten zu einer Art „offizieller“ Prostitution. In der Konsequenz traten Abtreibung, Geschlechtskrankheiten, Freitod und gesellschaftliche Ächtung auf, was wiederum den Widerstand gegen die britische Kolonialregierung anfachte (:69-71). Bushnell konnte ähnliches auch

für China nachweisen. Ihre Ergebnisse führten zu heftigem Widerstand im Commonwealth, waren jedoch wissenschaftlich fundiert. Bushnell war wohl die erste Frau, die öffentlich das theologische Denken der damaligen Zeit für die Verbrechen an Frauen verantwortlich machte (86–89; 86–107; *The Crime is the Fruit of the Theology*). Für sie war die paternalistische Dominanz in Exegese und Hermeneutik sowie in den Kirchenstrukturen Grundlage für die Missstände.

Bushnell fing an, eigene Bibellektionen für Frauen zu schreiben: *God's Word for Women* (z. B. *101 Questions answered: A Woman's Catechism*). Gleichzeitig untersuchte sie englische Bibelübersetzungen auf ihrer Meinung nach paternalistische Fehlübersetzungen. Ihr wurde schnell klar, dass das Verständnis der Schöpfungsgeschichte grundlegend die Auslegung beeinflusste (108–129; *Leaving Eden*). Vor allem die Stellung Evas nach dem Sündenfall wurde zur Schlüssel-Exegese ihrer Auslegung (130–151; *Re-deeming Eve*). Dabei nimmt sie Anleihen an zeitgleichen anthropologischen und religionswissenschaftlichen Thesen. Das Matriarchat als frühes Gesellschaftssystem und die Christenverfolgung von Frauen dienten ihr als Anhaltspunkte für die besondere göttlich übertragene Verantwortung des Mannes gegenüber der Frau. Nicht als Schutzherr der Frau, sondern als jemand, der Gott gegenüber besonders verantwortlich und der Frau absolut gleichgestellt ist. Erst die spätere paternalistische Auslegung verschob diese besondere Verantwortung auf die Schulter der Frau, die nun zum Spielball männlicher Machtkonstruktionen wurde (150–151). Liberale Bewegungen im amerikanisch-britischen Protestantismus führten auf lange Sicht zur Nivellierung der Geschlechterfrage und damit zur Beteiligung von Frauen im theologischen Raum (:152-162; *Liberal Conservatives*).

Mit dem Beginn des 20. Jahrhunderts begann eine neue liberale feministische Welle, der Bushnells konservativer Ansatz nicht genügte. Bushnell sprach sich für die Familie, gegen Abtreibung und Verhütung (Geburtskontrolle) aus (163–178; *A Prophet without Honor*).

Der sogenannte „moderne liberale Feminismus“ konnte jedoch die Diskriminierung von Frauen auch nicht beseitigen. Erst in jüngerer Zeit werden daher die „Neue Moral“ und der „konservativ-christliche Feminismus“ von Bushnell in der Missiologie und (Interkulturellen) Theologie neu entdeckt (179–187; *Conclusion: The Challenge of Christian Feminism*).

Zusammenfassend kann man diese Studie nur jedem empfehlen, der sich zu den Themen Geschlechterproblematik, Menschenhandel, Prostitution, Feminismus und Ideologie in der Bibelübersetzung weiterbilden möchte.

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

**Suzel Ana Reily, Jonathan M. Dueck (ed), *The Oxford Handbook of Music and World Christianities*, New York: Oxford University Press, 2016, 718 Seiten, Hardcover, £112, 50.**

Das vorliegende Handbuch erforscht die Vielfalt musikalischer Ausdrucksformen im weltweiten Christentum und entwirft Grundzüge einer „ethnomusicology of Christianity“ (24). Die Herausgeber Dueck (Kanada/USA) und Reily (Brasilien) sowie die 30 Autorinnen und Autoren sind mehrheitlich Musikethnologen, einige firmieren als Musik- und Kulturwissenschaftler. Die Autoren kommen aus unterschiedlichen Teilen der Welt (Brasilien, Irland, Indien, Kanada, Großbritannien, Südafrika), vor allem aber aus den USA.

Der Band aus der renommierten Reihe der Oxford Handbooks bietet 31 Essays, die – laut Anspruch der Reihe – neueste Forschungen und Diskussionsstände präsentieren, in diesem Fall zum Phänomen der Musik in den transkulturellen Prozessen des weltweiten Christentums. Verortet wird die Thematik im Ansatz einer Kulturanthropologie des Christentums. Lange habe die Kulturanthropologie das Christentum und seine missionarische Ausbreitung mit einem kolonial erzwungenen „loss of culture“ assoziiert und forschungsmäßig gemieden, inzwischen aber längst als lohnenden Forschungsgegenstand entdeckt, „with its own categories, values and coherence“ (3).

Dennoch mag es zunächst überraschen, dass die Herausgeber die christliche Mission zum wichtigsten roten Faden des Handbuchs erklären: „the prevalence of missions ... is key here“ (2), wobei auch weniger intentionale Ausbreitungsprozesse und Kontaktzonen eingeschlossen sind. Da musikethnologisch interessierte Leser nicht notwendigerweise über das missionsgeschichtliche und theologische Hintergrundwissen verfügen, bietet die Einleitung eine (sehr komprimierte) Zusammenfassung von 2000 Jahren christlicher Theologie- und Ausbreitungsgeschichte. Diese wird im Spannungsfeld zwischen Kontinuität einerseits und einer Vielzahl von Schismen andererseits beschrieben, die oft auch entlang musikalischer Linien verliefen. Das Resultat ist eine „highly diverse landscape of Christian groups“ (8) mit unterschiedlichen Theologien und Frömmigkeiten, die miteinander konkurrieren. In dieser komplexen Dynamik spielte Musik eine wichtige Rolle: „In effect, the songs Christians sing articulate their historical connections and their divisions, marking boundaries ... shifting over time.“ (9).

Das Handbuch hat fünf Teile, wobei jeder Teil einen bestimmten thema-

tischen Zugang mit jeweils sechs voneinander unabhängigen Essays entfaltet. Teil 1 trägt die Überschrift „Mission Music and Local Responses“ und beschreibt interkulturelle musikalische Interaktionen im Kontext der christlichen Mission des 19. und 20. Jahrhunderts. Interpretationsrahmen ist die These von der *translatability* (Lamin Sanneh) des christlichen Glaubens. Die Beiträge analysieren missionshistorische Begegnungen in Nord Sumatra und Australien, aber auch aktuelle Projekte wie z.B. Workshops amerikanischer Missionare zur Förderung von indigenem *Song-writing* in Kenia oder die Rezeption indischer *Bhajans* (christliche und hinduistische Anbetungslieder in der *Bhakti*-Tradition) durch junge Christen in den USA und Europa als eine Form von „Reverse‘ Mission Music“. Teil 2 thematisiert „Utopias and Alternative Modernities“ und untersucht die Rolle der Musik in christlichen Gemeinschaften, die sich von ihrer Umwelt abgrenzen. Mennonitische Kolonien in Nordmexiko sowie afroamerikanische Baptistenkirchen in Mississippi gebrauchen Musik sowohl zur Markierung als auch zur Überwindung von sozialen Grenzen, wobei Spannungen zwischen Gemeinschaft und Individuen innerhalb der Gruppe verarbeitet werden. Teil 3 beleuchtet „Struggles over Musical Space“ und fragt nach Musik im Wettbewerb religiöser und sozialer Identitäten in pluralen Gesellschaften. An den Beispielen katholischer Laiengruppen in Brasilien und Korsika sowie protestantischer *Marching Bands* in Nordirland wird diskutiert, inwiefern Musik, Klang und Lautstärke Mittel der Macht und der Identitätsbildung sind, um sich Gehör zu verschaffen und sich angesichts kultureller und religiöser Hierarchien zu behaupten.

Teil 4 („Flows, Media, Markets and Christian Musics“) befasst sich mit

christlicher Pop- und Rockmusik im Kontext der marktgesteuerten globalen Musikindustrie. Während der globale Markterfolg der säkularen Popmusik in der ethnologischen Forschung bisher in kapitalistischen Kategorien interpretiert wurde, passt die christliche Popmusik mit ihren (nicht immer lukrativen) Zielen von Evangelisation, Gottesdienst und geistlicher Erbauung nicht ganz in dieses Raster. Die Essays zeigen, wie Akteure und Funktionäre christlicher Popmusik (von Gospel, Praise & Worship bis Heavy Metal) mit dieser Spannung auf individueller und kollektiver Ebene umgehen. Besonders interessant sind hier die Analysen interkultureller Entwicklungen und Spannungsfelder wie z.B. die global unterschiedliche Rezeption US-afroamerikanischer Gospelmusik.

Der abschließende Teil 5 („Cosmopolitan Identities and Everyday Lives“) interpretiert christliche Musiken als Ausdruck einer lokal verwurzelten kosmopolitischen Haltung („rooted cosmopolitanism“). Am Beispiel der Verbindung arabischer und westlicher Weihnachtsmusik, durch die palästinensische Christen in Bethlehem die Weltöffentlichkeit auf ihre Lage aufmerksam machen wollen, oder der Verschmelzung traditioneller koreanischer Musik mit christlichen Inhalten wird deutlich, dass lokale und globale Identitäten sich spannungsreich und bedeutungsvoll mischen. Das abschließende Essay („Afterward“) des Chicagoer Musikethnologen Philip V. Bohlman greift den roten Faden der christlichen Mission wieder auf. Er sieht die Voraussetzung der globalen Vielfalt christlicher Musik im christlichen Missionsgedanken, der damit eines der ersten Konzepte von Weltmusik impliziert. In der Kohärenz christlicher *Weltmission* als Idee und Praxis seien sowohl die Einheit als auch die Vielfalt christlicher *Weltmusik* begründet: „From its beginnings, Christianity went out into

the world, just as the world came into Christianity.“ (680). Dies beleuchtet er an Beispielen aus der multikulturellen christlichen Musikszene Chicagos. Am Ende des Handbuchs findet sich ein ausführlicher Index, der das Erschließen des Sammelbands erleichtert. Die Quellen- und Literaturangaben finden sich in Endnoten und Bibliographien im Anschluss an jedes Essay.

Insgesamt bietet das sorgfältig editierte Handbuch eine exzellente erste Sichtung der (vorwiegend nordamerikanischen) Forschung zur aufbrechenden Thematik einer *ethnomusicology of Christianity*. Die fünf Teile und ihre Oberthemen bieten sinnvolle Zugänge und Orientierungen zur Thematik, wobei die Abgrenzungen nicht immer ganz plausibel sind, was durch den exemplarischen und

komplexen Charakter der Essays – Beispiele aus unterschiedlichsten historischen, geographischen und konfessionellen Kontexten – verstärkt wird. Eine systematische Erfassung der Gesamthematik bietet das Handbuch noch nicht. Dazu wäre sicher auch ein stärker interdisziplinärer Ansatz hilfreich, der entsprechende Forschungen u.a. aus der Interkulturellen Theologie / Missionswissenschaft einbezieht. Umkehrt werden letztere wesentlich von diesem musikethnologischen Handbuch profitieren. Insgesamt bietet das Handbuch eine lohnende Lektüre für alle, die an der Schnittstelle von Musik und globalem Christentum interessiert sind.

*Friedemann Walldorf,  
Professor für Missionswissenschaft und  
Interkulturelle Theologie, FTH Gießen*



Symposium am 30. Juni 2018 in Gießen  
anlässlich des 80. Geburtstags von Pfr. Eberhard Troeger

## Islam | Kirche | Mission

Theologische, linguistische, missiologische und gesellschaftspolitische  
Fragestellungen und Herausforderungen

Vorträge von Prof. Dr. B. Brandl, Dr. G. Lauche, Prof. Dr. F. Walldorf und Prof.  
Dr. H. Wenzel

Podiumsdiskussionen mit Dr. F. Eißler, Yassir Eric, Dr. C. Polanz, Prof. Dr. C.  
Sauer, Prof. Dr. C. Schirmacher, Dr. R. Strähler

Tagungsort: Freie Theologische Hochschule, Rathenaustraße 5, 35394 Gießen

Tagungszeit: 10:00 – 17:30 Uhr am 30. Juni 2018

Tagungsbeitrag: 20,- € (vor Ort zu entrichten)

Anmeldung: bitte bis zum 25. Juni an [symposium@missiotop.org](mailto:symposium@missiotop.org)

(Name, Adresse, ggf. Organisation/Gemeinde)

Das ausführliche Programm ist abrufbar unter [www.missiotop.org/symposium](http://www.missiotop.org/symposium).