

ISSN 0177-8706

31. Jahrgang 2015
2. Quartal

2/15



Mission in Zeiten des Nationalismus und Kolonialismus

Im Gespräch mit Prof. Dr. Klaus W. Müller 58
Bernd Brandl

Biblische Grundlagen evangelikaler Missiologie 60
69 Thesen (Teil 4) (Thomas Schirrmacher)

Mission zwischen „nationalreligiöser Eigenart“ und Internationalität 67
Reaktionen im Verband der China Inland Mission während des Ersten Weltkriegs (Elmar Spohn)

Mission und Regierung bei Johann Flierl 78
Vom Hofprediger der Kolonialverwaltung zum Kämpfer gegen Südseesitten und Sklavenhandel (Susanne Froehlich)

Bericht: 11. Forum Bibelübersetzung (Eberhard Werner) 87

Abschied von Detmar Scheunemann 88

Missio Dei (Teil 2) 90
Rezeption in der ökumenischen und der evangelikalen Bewegung (Hannes Wiher)

Rezensionen 104

Warnecks Missionslehre neu aufgelegt! 112



Evangelischer Arbeitskreis für Mission, Kultur und Religion

Im Gespräch mit Prof. Dr. Klaus W. Müller

Prof. Dr. Klaus W. Müller wurde am 21.04.2015 70 Jahre alt – Herzlichen Glückwunsch!

Prof. Dr. Klaus W. Müller, Ehrenvorsitzender des Evangelischen Arbeitskreises für Mission, Kultur und Religion (AfeM, zuvor „Arbeitskreis für evangelikale Missiologie“), der vielen als langjähriger Vorsitzender sowie als Herausgeber von *evangelikale missiologie* (em, seit 2015 *evangelische missiologie*) bekannt ist, feierte am 21.04.2015 im Kreise der Familie seinen 70. Geburtstag. Der Vorstand und alle Mitglieder des AfeM beglückwünschen ihn herzlich zu seinem Ehrentag und wünschen ihm und seiner lieben Gattin Gottes Segen, Bewahrung, Gesundheit und für die Zukunft alles Gute.

Bernd Brandl führte mit Prof. Müller am 20.04. anlässlich dieses runden Geburtstages ein Gespräch und stellte ihm einige persönliche Fragen:

Natürlich ist so ein 70. Geburtstag Anlass, auf die sieben Lebensjahrzehnte zurück-zuschauen und Bilanz zu ziehen. Was würde der Jubilar im Rückblick auf sein Leben noch einmal genauso wieder tun? Was würde er, wenn er es noch einmal könnte, anders machen? Müllers Antwort richtete sich zunächst auf das Positive: Geprägt haben sein Leben die drei M: Mission, Musik, und erstaunlicherweise die Medizin. Ihn interessiere innerhalb der Medizin besonders die Chirurgie, vor allem die Sorgfalt mit der ein Chirurg das Messer ansetzt, um zu operieren. Wenn er wählen könnte, dann würde er das erste Leben der Mission, das zweite der Musik und das dritte der Medizin widmen. Der Einsatz und die Hingabe für die Mission waren für Müller besonders wertvoll und lebenswert; wichtig wurde ihm als Missionar, auf Gottes Hinweise für seinen Lebensweg zu achten und ein offenes Ohr zu haben für Gottes konkretes Reden und Führen.

... ein offenes Ohr für Gottes
konkretes Reden und Führen.

Allerdings gebe es auch Erlebnisse, vor allem in Bezug auf Begegnungen mit Menschen, da wünschte sich Müller, dass er Einiges ungeschehen machen könnte. Manchmal hätten starke Emotionen die Auseinandersetzung zu sehr mitbestimmt, da habe er Menschen sicher auch wehgetan; das tue ihm heute leid!

Auf die Frage, an welchem missiologischen Projekt Prof. Müller gegenwärtig arbeite und was er noch für die Zukunft plane, erwiderte Müller, dass auf seinem Schreibtisch vor allem zwei Buchprojekte lägen. Auf der einen Seite, und das war für den Interviewer eine Überraschung, plant Prof. Müller ein Kinderbuch, das in einfacher und verständlicher Sprache die Weltmission erklärt. Darin beschreibt er anhand der Erfahrungen seines über 10-jährigen Missionseinsatz gemeinsam mit seiner Frau, wie der Weg in die Mission und der praktische Missionsdienst aussehen können. Das Buch sei so etwas wie ein Vermächtnis an ihre Enkel. Ein weiteres, mehr wissenschaftliches Projekt sei ein neues Werk über den Einfluss der Postmoderne sowie der Politik und Mission auf die Kultur besonders der Insel Pwolowat im Bereich der Inselwelt Mikronesiens. Dort hat Prof. Müller ja intensiv als Missionar der Liebenzeller Mission gearbeitet und Land und Leute kennen und lieben gelernt.

Natürlich interessierte den Interviewer auch die Meinung des Ehren-Vorsitzenden des AfeM zum gegenwärtigen Weg des Arbeitskreises und überhaupt seine Einschätzung zur Lage der Weltmission im 21. Jahrhundert. Darauf erwiderte Müller, dass ihm

gewisse Entwicklungen im AfeM Sorgen bereiteten und er gerne dem AfeM ins Stammbuch schreiben würde, ohne konservativ sein zu wollen: Er sähe gegenwärtig Tendenzen innerhalb des AfeM, neuen Strömungen zu schnell zu viel Raum zu geben ohne besonnen abzuwarten und zu prüfen, ob diese Strömungen wirklich schriftgemäß und im Evangelium eingebettet sind. Er hege den Verdacht, dass oftmals fertige Ideen und Konzepte erst im Nachhinein mit heißer Nadel mit Bibelversen verknüpft würden, diese dann aus dem Zusammenhang gerissen und so, wie sie zitiert werden, nicht die biblische Gesamtlinie reflektierten. Die Verantwortung des AfeM sei es ja gerade, das, was an neuen Tendenzen und Fragen innerhalb der Weltmission aufbräche, zu reflektieren, kritisch zu begleiten aber auch Vordenker für die Missionsgesellschaften zu sein. Dazu nähme man sich zu wenig Zeit. Manche Tendenzen überschritten sich auch und müssten analysiert werden, bevor man sich auf diese Pferde setze – sonst könne man auch dazwischen herunter fallen. Es werde auch zu wenig gefragt: Was führt wo hin? Themen wie „Soziale Verantwortung der christlichen Gemeinde/Mission“, „Gemeinde ist Mission, sie hat nicht nur eine Mission“ u. ä. sind nach Müllers Meinung nicht neu; darüber sei schon vor Jahrzehnten in anderen Zusammenhängen diskutiert worden. Müller habe sich auch intensiv mit dem neuen Begriff „missionale Theologie“ auseinandergesetzt. Er sehe hier manche Gefahren, aber auch gute Ansätze und wünsche sich gerade hier eine differenzierte biblisch-exegetische und systematische Auseinandersetzung mit diesem theologischen Konzept.

Wichtig sei es für den AfeM, die Person Jesu Christi als Herrn und Retter und mit ihm das ganze Heilswerk Christi immer wieder in die Mitte zu rücken und dort zu belassen sowie die verschiedenen Aspekte des Heils in Jesus zusammenzuhalten, so dass sie nicht auseinanderfallen; Heilung und das soziale Handeln seien immer schon im Heilshandeln Jesu inbegriffen gewesen. Jesus sei das Heil für die ganze Welt, aber er sei nicht die Medizin, nicht das Allheilmittel, das die ganze gegenwärtige gefallene Welt heil machen würde. Das werde die Christenheit nicht schaffen; sie könne und solle jedoch Zeichen der Herrschaft Christi in dieser Welt setzen.

Auf den Beschluss zur Namensänderung des AfeM (*Evangelischer Arbeitskreis für Mission, Kultur und Religion*) angesprochen, zeigte sich Müller skeptisch. Ihm sei dieser Name zu lang, nicht griffig genug und schlecht zu kommunizieren. Er bevorzuge *Arbeitskreis für evangelische Missiologie*. Der Begriff „Missiologie“ sei immer noch „aktiv“ und schließe Kultur und Religion ein.

Am Schluss gab Müller den Lesern von *em* die Notwendigkeit mit auf den Weg, Mission neu zu denken. Seiner Einschätzung nach seien die Missionsgesellschaften, so wie sie heute aufgestellt sind, immer weniger in der Lage, sich zu finanzieren. Hier müssten neue Wege gegangen und erprobt werden. Er wünsche sich sehr, Wege zu finden, die Anliegen der Weltmission in der jungen Generation weiter wach zu halten; er freue sich über jeden jungen Missiologen, der sich einbringe und mitdenke. Müller regte weiterhin an, einen Austausch anzustoßen zwischen den alten und den jungen Missiologen – da freue er sich, dass hier auf der letzten Tagung ja schon einiges in Gang gekommen sei. Wie wäre es, so Müller, einmal die alten, erfahrenen Missionstheologen in einer gesonderten Tagung anzusprechen und zusammenzubringen – sie selber brauchten den Austausch, damit sie sich nicht als altes Eisen fühlten, und sie könnten wertvolle Impulse aus ihrer Erfahrung in die aktuellen Diskurse hineinbringen.

Das Interview führte Prof. Dr. Bernd Brandl, 2. Vorsitzender des AfeM, 20.04.2015

Biblische Grundlagen evangelikaler Missiologie:

69 Thesen (Teil IV)

Thomas Schirmmacher

Diese Thesen möchten in fünf Teilen die Grundlagen christlicher Mission zusammenfassen, wie sie sich aus dem biblischen Zeugnis und christlichen Bekenntnis ergeben. Anschließend an die in den beiden vorangehenden Ausgabe erschienenen Teile I bis III zur Verankerung der Weltmission in den zentralen christlichen Glaubensinhalten und in dem Gesamtzeugnis der Bibel (em 4/2014) sowie zur Mission angesichts kultureller Vielfalt (em 1/2015) erscheint in dieser Ausgabe der Teil IV zur Religionsfreiheit. Der abschließende Teil zur sozialen Veränderung folgt in der nächsten Ausgabe.

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

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

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

IV. Teil: Mission und Religionsfreiheit – Zwei Seiten einer Münze

42. These: Dialog im Sinne von friedlicher Auseinandersetzung, ehrlichem und geduldigem Zuhören, selbstkritischer Reflexion, gewinnen-der und demütiger Darlegung der eigenen Sichtweise und Lernen von anderen ist eine christliche Tugend.

Ein Dialog zwischen überzeugten Christen und Anhängern anderer Religionen und Weltanschauungen ist in dem Sinne möglich, dass Christen gerne friedlich mit anderen über ihren Glauben sprechen („Rechenschaft ...“, aber mit Sanftmut und Ehrerbietung“, 1Petr 3,15-16), anderen gerne zuhören (Jak 1,19), in vielen Bereichen aus der Lebenserfahrung anderer lernen (siehe das ganze Buch der Sprüche) und bereit sind, sich selbst und ihr Verhalten immer wieder neu in Frage stellen zu lassen.

43. These: Dialog im Sinne von Aufgabe des christlichen Wahrheitsanspruches oder von Aufgabe der Weltmission ist undenkbar, ohne das Christentum selbst aufzulösen.

Wenn unter Dialog verstanden wird, dass der innerste Wahrheitsanspruch Jesu Christi (Joh 14,6), des Evangeliums

(Röm 1,16-17; 2,16) und des Wortes Gottes (2Tim 3,16-17; Hebr 4,12-13; Joh 17,17) oder das missionale Wesen des christlichen Glaubens im Gespräch mit Anhängern anderer Religionen vorübergehend oder prinzipiell außer Kraft gesetzt werden soll und die biblische Offenbarung mit den Offenbarungen anderer Religionen ganz oder teilweise auf eine Stufe gestellt wird, ist ‚Dialog‘ weder mit christlicher Mission noch überhaupt mit dem Wesen des Christentums zu vereinbaren.

Der Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens kommt vor allem in der Lehre vom Endgericht und vom ewigen Leben zum Ausdruck. Hebr 6,1-2 spricht von der „Totenaufstehung und dem ewigen Gericht“ als von zweien der sechs wichtigsten Grundlagen des Glaubens. Daran hat die Kirche aller Zeiten festgehalten, wie das Glaubensbekenntnis zeigt: „von dannen er kommen wird zu richten die Lebenden und die Toten“.

Das bedeutet aber auch: Wir Christen überlassen das Urteil Gott, und wir kennen es nicht schon vorab. Christen sind froh, dass Gott selbst der Richter ist und sich selbst jedes endgültige Urteil vorbehalten hat. Nur Gott selbst kann Menschen ins Herz schauen und sein Urteil am Ende kennen wir nicht, denn: „Ein Mensch sieht, was vor Augen ist; der HErr aber sieht das Herz an.“ (1Sam 16,7)

44. These: Die Rede des Paulus in Athen zeigt, wie gut und wichtig es ist, andere Religionen und Weltanschauungen und ihre Texte zu studieren und sich denkerisch und sprachlich auf ihre Anhänger einzustellen.

Die Apostel setzten gemäß der Apostelgeschichte mit der Diskussion dort ein, wo sich die Wege schieden, und haben dabei jedoch die gemeinsamen Denkvoraussetzungen akzeptiert. Deswegen

diskutierten sie mit jüdischen Gesprächspartnern nicht mehr über die Schöpfung oder die Inspiration des Alten Testaments, sondern stiegen direkt mit der Diskussion um Jesus Christus ein. Dagegen gingen sie im Gespräch mit Heiden wesentlich weiter zurück und diskutierten auch die Schöpfung, wobei sie aber das voraussetzten, was in der jeweiligen Kultur über den Schöpfer genauso gelehrt und gesehen wurde wie im biblischen Zeugnis (z. B. Apg 14,8-18; 17,16-34). Aus diesem Grund konnte Paulus die Existenz des Schöpfers in seiner berühmten ‚Areopagrede‘ in Athen (Apg 17,16-34) anhand von Zitaten griechischer Philosophen belegen, ohne ausdrücklich auf das biblische Zeugnis zurückzugreifen.

Diese Rede zeigt, dass Paulus die griechischen Philosophen intensiv studiert und die Rede speziell für seine Zuhörer geplant hat. Er hat also nicht einfach auf allgemein bekannte geflügelte Worte zurückgegriffen, sondern auch auf entlegene Texte. Dafür spricht vor allem, dass Paulus in Tit 1,12 den in Apg 17 angesprochenen Epimenides zitiert, und zwar einen Satz, der in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Zitat von Epimenides in Apg 17,28 steht. Paulus greift die Philosophen kritisch auf und paraphrasiert ihre Gedanken, wenn er etwa darauf verweist, dass Gott keine Hilfe von Menschen nötig hat (Apg 17,25), ein Gedanke, der zwar der griechischen Religionspraxis widersprach, aber fast wörtlich bei Plato, Euripides und anderen griechischen Philosophen zu finden ist.

Die Rede des Paulus wird so zum Musterbeispiel der Missionspredigt schlechthin, die auch dem Missionar heute nicht nur inhaltlich, sondern auch im Vorgehen viel zu sagen hat. Paulus ist in Apg 14,15-17 gegenüber Verehrern des Zeus ganz ähnlich vorgegangen, wenn uns auch dort – wohl wegen des weniger gebildeten Publikums oder auch einfach nur wegen der knappen Berichterstattung

– keine Zitate von Philosophen begegnen. Viele Ausleger haben darauf hingewiesen, dass die Rede in Apg 17 lediglich eine praktische Umsetzung der ersten Kapitel des Römerbriefes (Röm 1,17-32) ist.

45. These: Ethik und Mission gehören zusammen. Das christliche Zeugnis ist kein ethikfreier Raum; es braucht eine ethische Grundlage, damit wir wirklich das tun, was Christus uns aufgetragen hat.

In 1Petr 3,15-17 findet sich eine Komplementarität einerseits der Notwendigkeit des christlichen Zeugnisgebens, ja der Apologetik (im griechischen Text steht „apologia“, ursprünglich eine Verteidigungsrede vor Gericht), und andererseits der Notwendigkeit von „Sanftmut und Ehrerbietung“, also des Respekts vor der Würde des anderen Menschen:

Seid aber jederzeit bereit zur Verantwortung jedem gegenüber, der Rechenschaft [griech. ‚apologia‘] von euch über die Hoffnung in euch fordert, aber mit Sanftmut und Ehrerbietung.

Die Würde des Menschen lässt uns nicht unsere Hoffnung verbergen, sondern sie klar aussprechen, erklären und auch verteidigen, doch selbst Antworten auf solche Fragen, hinter denen üble Absichten stecken, können uns nie gestatten, dieselbe Würde unserer Gesprächspartner mit Füßen zu treten. Beide Seiten ergänzen einander, so wie auch beide unerlässliche Grundbausteine unseres Glaubens darstellen.

Gemäß 1Petr 3,15-17 sprechen Menschen nicht direkt mit Gott, wenn sie mit uns sprechen. Einerseits können wir durchaus Gottes Botschafter sein und Zeugnis ablegen über die Hoffnung, die in uns ist. Doch andererseits sind wir auch nur Menschen, die nicht durch ihre eigene Tugendhaftigkeit, sondern allein durch die Gnade Gottes gerettet sind.

Wir wollen, dass Menschen Frieden mit Gott finden, seine Vergebung empfangen und Gott als der einzigen Wahrheit vertrauen, aber sie haben nicht gegen *uns* gesündigt, sie sollen sich nicht vor *uns* beugen, es sind auch nicht *wir*, die die Wahrheit sind noch sind wir in *allem*, was wir sagen, im Besitz der Wahrheit. Christen sind nicht ‚Doktor Allwissend‘, sondern normale Menschen, die nur insofern über ein besonderes Wissen verfügen, als sie über die offenbarte Wahrheit in Jesus Christus und deren Geschichte, wie sie in der Bibel niedergeschrieben ist, und über ihre persönlichen Erfahrungen damit Zeugnis ablegen.

Wer davon ausgeht, dass er in Jesus die ‚Wahrheit‘ gefunden hat und dies vor allem die Wahrheit über unsere Beziehung zu Gott ist und wie wir durch Gnade, Vergebung und Erlösung Frieden mit Gott finden, und wer sich dafür auch auf die schriftlich niedergelegte Offenbarung der jüdisch-christlichen Tradition beruft, muss zugleich aber alles berücksichtigen, was für das Gespräch mit Andersdenkenden hinsichtlich des Inhaltes und der Art und Weise gewichtige Einschränkungen bewirkt: „Wahrheit und Liebe“ (Eph 4,15) gehören eben zusammen, gerade auch im Dialog und im missionarischen Zeugnis.

46. These: Die Sanftmut ist nicht nur eine zwingende Folge davon, dass Christen den Gott der Liebe verkündigen und ihren Nächsten lieben sollen und wollen, sondern auch eine Folge des Wissens, dass Christen selbst nur begnadigte Sünder und nicht Gott sind.

Unser Gesprächspartner muss also mit seinem Schöpfer versöhnt werden, nicht mit uns. Deswegen können wir demütig immer wieder zurücktreten, unsere eigene Begrenztheit und Unzulänglichkeit zugeben und deutlich darauf verweisen,

dass wir gegenüber dem anderen nur insofern Autorität beanspruchen können, als wir unverfälscht und für ihn verständlich die Frohe Botschaft verkündigt haben. Ehrerbietung ist eine Folge davon, dass wir Menschen mit Gottes Augen sehen, also als seine Geschöpfe, als Ebenbilder Gottes. Das verbietet uns, irgendjemanden als Untermenschen oder als geistig beschränkt zu behandeln, wenn er uns widerspricht.

Ein Christ hat nicht auf alle Fragen eine Antwort, sondern kann nur dort Gottes Botschaft vertreten, wo Gott sich ihm im Laufe der Geschichte im Wort und in Christus geoffenbart hat. Gottes Gebot und die Menschengebote der jeweiligen religiösen Tradition und Kultur werden von Jesus strikt auseinandergehalten (z. B. Mk 7,1-15; siehe Thesen 33 und 34). Ein Christ darf nicht mit dem Anspruch auftreten, in allem die Wahrheit zu kennen und zu vertreten, sondern kann als fehlbarer Mensch nur dort von einem Wahrheitsanspruch sprechen, wo Gott diesen wirklich autorisiert, was immer und immer neu zu prüfen ist (Röm 12,2). Deswegen kann ein Christ viel von seinem Gesprächspartner lernen, ohne deswegen in den zentralen Glaubensfragen automatisch Abstriche machen zu müssen.

47. These: Mission achtet Menschenrechte und will die Würde der Menschen nicht missachten, sondern hochachten und fördern.

Christen sehen andere Menschen immer als Ebenbilder Gottes (1Mose 1,26-27; 5,1), auch wenn diese gänzlich andere Ansichten haben. Im Christentum leiten sich die Menschenrechte nicht daraus ab, dass jemand an Gott glaubt oder Christ ist, sondern daraus, dass jeder gleichermaßen von Gott geschaffen ist, der den Menschen nach seinem Ebenbild schuf, und zwar alle als gleichwertig, auch Mann und Frau. Deswegen sollen alle

Menschen ohne Ansehen der Person behandelt werden (Röm 2,11; Jak 2,9). Es gibt Religionen, die nur ihren eigenen Anhängern Menschenrechte zugestehen. Doch Christen verteidigen auch die Menschenrechte ihrer Feinde – und beten für sie und lieben sie (Mt 5,44 = Lk 6,27).

48. Es ist verwerflich, Bekehrungen durch Zwang, Arglist, Betrug oder Bestechung herbeizuführen, einmal ganz davon abgesehen, dass das Ergebnis per Definition keine echte Umkehr und Hinwendung des Menschen zu Gott aus tiefstem Herzen in Glauben und Vertrauen sein kann.

Eine Bekehrung ist (bzw. sollte sein) eine zutiefst persönliche, durchdachte Regung des Herzens des Menschen Gott gegenüber. Wenn uns also Menschen sagen, dass sie sich bekehren wollen, müssen wir ihnen immer Entscheidungsraum und -zeit gewähren und sie nicht bedrängen. Wir sollten sie nicht ungeprüft und übereilt taufen, sondern sicher gehen, dass sie wirklich wissen, was sie tun, und dass sie es aus Überzeugung und Glauben wollen.

Es sollte auch Aufrichtigkeit und Transparenz darüber herrschen, was der christliche Glaube ist und was von Christen nach ihrer Bekehrung erwartet wird. Das Christentum ist kein geheimer Zirkel, sondern es steht der Allgemeinheit offen und will transparent für alle sein. Christen haben nichts zu verbergen (Mt 10,26-27) oder vorher zu verheimlichen und erst hinterher zu offenbaren. Jesus sagte zu denen, die seine Nachfolger werden wollten:

Denn wer ist unter euch, der einen Turm bauen will und setzt sich nicht zuvor hin und überschlägt die Kosten, ob er genug habe, um es auszuführen? (Lk 14,28; siehe auch die Verse 27-33).

Christen müssen Menschen helfen, die Kosten zu überschlagen, und sie nicht vorschnell in christliche Kirchen ‚stopfen‘, nur damit sie später merken, dass sie getäuscht worden sind.

49. These: Friedliche Mission ist als Menschenrecht grundlegend verankert.

Mission ist ein mehrfach verankertes Menschenrecht. Das Menschenrecht auf Mission ergibt sich sowohl aus dem Recht auf freie Meinungsäußerung (samt Pressefreiheit usw.) als auch aus dem Recht auf Gewissensfreiheit und schließlich natürlich auch dem Recht auf Religionsfreiheit, wie sie alle etwa in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 fest verankert sind.

Mission ist einerseits nichts anderes als freie Meinungsäußerung. So wie Parteien, Umweltbewegungen, aber auch die Werbung und die Medien ihre Sicht der Dinge frei in einem Land veröffentlichen dürfen und versuchen, Menschen zu überzeugen, so gilt das auch für die Anhänger von Religionen. Daneben steht die öffentliche Religionsausübung, zu es auch gehört, im öffentlichen Raum für die eigenen Überzeugungen werben zu dürfen, auch etwa durch Medien aller Art.

50. These: Man muss zwischen dem Eintreten für die Menschenrechte und der Religionsfreiheit von Anhängern anderer Religionen oder Menschen ohne Religionszugehörigkeit einerseits und dem Gutheißen ihrer Wahrheitsansprüche andererseits unterscheiden.

Es ist nämlich möglich, für die Freiheit und Religions- und Gewissensfreiheit anderer einzutreten ohne deren Glaubensüberzeugung für wahr zu halten oder zu teilen. Und umgekehrt leitet sich

daraus, dass man in Wahrheitsfragen nicht übereinstimmt, nie das Recht ab, den anderen zu unterdrücken.

Christliche Verkündiger mögen blutenden Herzens bedauern, dass andere Menschen das Angebot der Erlösung in Christus ablehnen, sie haben nie das Recht, sie dafür zu Unmenschen zu erklären, zu beschimpfen, den Staat auf sie zu hetzen oder das Gericht über sie herbeizuflehen oder es gar auszuführen.

Umgekehrt lehrt die historische Erfahrung: Dieselbe Wahrheit zu teilen oder in Fragen der Religion überwiegend übereinzustimmen, verhindert nicht von selbst, Religionskriege gegeneinander zu führen. Viele große Religionskriege fanden innerhalb von Religionen statt, wobei das Christentum geschichtlich keine Ausnahme bildet.

51. These: Religionsfreiheit gilt für alle Menschen, nicht nur für Christen.

Das ist für Christen nicht nur eine politische Vorgabe, sondern ergibt sich aus dem christlichen Glauben selbst. Denn – wie schon gesagt – Gott hat *alle* Menschen als seine Ebenbilder geschaffen (1Mose 1,26-27; 5,1), nicht nur *die Christen*. Gott will nun – wie schon das Alte Testament immer wieder besagt – von ganzem *Herzen* geliebt werden und nicht aus Zwang. Die innerste Orientierung des Gewissens und Herzens des Menschen darf und kann demnach nicht erzwungen werden.

Gott hat uns untersagt, irgendeine Art von Strafurteil über unsere Kritiker zu vollziehen und Menschen für ihren ‚Unglauben‘ zu strafen. Schon Jona musste erleben, dass Gott barmherziger mit dem ‚gottlosen‘ Ninive war als Jona selbst, der lieber das Gericht über Ninive gesehen hätte (Jona 4,1-10). Und Jesus verwarf den Gedanken seiner Jünger deutlich, auf ablehnende Dörfer Feuer vom Himmel herabfallen zu lassen (Lk 9,51-

56). Damit ist es Christen für alle Zeiten verwehrt, andere Menschen dafür zu bestrafen, dass sie Jesus oder das Evangelium (geschweige denn unsere eigenen Überzeugungen) ablehnen.

52. These: Da der Staat keiner Religion gehört und auch nicht das Evangelium verkündigen soll, sondern das Gute und Gerechte für alle Menschen will, und weil die Menschenwürde allen Menschen von Gott verliehen worden ist, da er alle geschaffen hat (1Mose 1,26-27; 5,1), arbeiten Christen mit den Anhängern aller Religionen und Weltanschauungen zum Guten der Gesellschaft zusammen – sofern diese das zulassen bzw. erwidern.

Dies gilt unmittelbar für die Aufrechterhaltung der Religionsfreiheit, das gilt für alle Menschenrechte, und das gilt grundsätzlich für Frieden und Gerechtigkeit. Christen werden auch immer zusammen mit Anhängern anderer Religionen und Weltanschauungen gemeinsam einen Staat bilden, indem sie sich gemeinsam engagieren. In Röm 13,1-7 setzt Paulus gerade nicht voraus, dass die ‚Obrigkeit‘ sich nur aus Christen zusammensetzt. Im Gegenteil, er unterstellt Christen dem Staat, der der Gerechtigkeit verpflichtet ist, gleich welche Religion oder Weltanschauung seine Repräsentanten haben.

Paulus ermahnt Christen: „Seid auf Gutes bedacht gegenüber jedermann. Haltet, so weit es an euch liegt, mit *allen* Menschen Frieden.“ (Röm 12,18) Damit folgt er Jesus nach, der sagte: „Selig sind die Friedensstifter“ (Mt 5,9) und: „Wenn ihr in ein Haus kommt, sprecht zuerst: Friede sei diesem Hause!“ (Lk 10,5). Jakobus, der Bruder Jesu, lässt ganz richtig die Worte seines Bruders anklingen, wenn er sagt: „Die Frucht der Gerechtigkeit aber wird gesät in Frieden

für die, die Frieden stiften“ (Jak 3,18). In 1Tim 2,1-2 dehnt Paulus dieses Gebot auf die Welt der Politik aus:

So ermahne ich nun, dass man vor allen Dingen tue Bitte, Gebet, Fürbitte und Danksagung für alle Menschen, für die Könige und für alle Obrigkeit, damit wir ein ruhiges und stilles Leben führen können in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit.

Christen bauen Beziehungen des Vertrauens und der Liebe zu allen Menschen, religiösen und nichtreligiösen, auf, die Voraussetzungen für ein friedliches und funktionierendes Zusammenleben sind. Spannungen und Konflikte können zwischen Menschen nur gelöst werden, wenn sie miteinander reden.

53. These: Der Staat hat Religionsfreiheit zu schützen und nicht unseren Glauben zu verbreiten.

Wer sich anschaut, welche Aufgaben das Neue Testament dem Staat zuweist, sieht, dass die Ausbreitung oder Förderung einer bestimmten Religion *nicht* dazugehört, dafür aber Frieden und Gerechtigkeit für *alle*. Christen unterstehen in Sachen weltlicher Gerechtigkeit dem Staat, ja Paulus kann den nichtchristlichen Staat geradezu als „Diener Gottes“ beschreiben, wenn er Christen bestraft, die Böses tun (Röm 13,1-7). Dass Christen dies in sogenannten ‚christlichen‘ Staaten in der Geschichte oft ganz anders gehandhabt haben, ändert nichts daran, dass ein Christ seinen Glauben nicht verbiegen muss, wenn er für Religionsfreiheit eintritt, sondern sich diese organisch aus seinem Glauben ergibt.

Das Gewaltmonopol hat nach biblischem Verständnis nur der Staat inne, der aber weder die Aufgabe hat, das Evangelium zu verkündigen, noch die christliche Kirche zu vergrößern, ja überhaupt sich aus Fragen des Gewissens und der Religion heraushalten soll (in Röm 13,1-7 geht es immer um das böse „Tun“, nicht

das „Denken“), weswegen er im Gegensatz sogar ausdrücklich als „Gottes Diener“ Christen bestrafen muss, die Böses tun (Röm 13,1-7).

Der Staat hat Christen nur insofern zu beschützen, als er alle beschützen soll, die Gutes tun. Und er hat Christen nur insofern zu beschränken oder zu bestrafen, als er im Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden alle hindern und bestrafen muss, die Gewalt planen oder ausüben, ganz gleich ob und wie sie religiös motiviert sind. Christen beanspruchen also für sich kein größeres Anrecht auf Religionsfreiheit als für andere. Und sie wollen „mit allen Menschen in Frieden“ (Röm 12,18) leben, nicht nur mit ihresgleichen.

54. These: Religionsfreiheit schließt die Religionsfreiheit der eigenen Kinder ein.

So bitter die Erfahrung sein mag, wenn die Kinder überzeugter Christen den christlichen Glauben nicht oder zunächst nicht zur eigenen Lebensmitte machen wollen und so selbstverständlich in der Bibel Erziehung eine Erziehung auf die Liebe zu Gott und zum Nächsten hin ist (5Mose 5,6-9), so sehr ist sie auch eine Erziehung zum Erwachsen- und Selbstständigwerden (2Tim 3,17; Eph 4,11-16), was den Glauben einschließt (2Tim 3,14-17; 5Mose 31,12-13). Jeder Zwang, der auf die nächste Generation ausgeübt wird, damit sie ‚die Kirche‘ nicht verlässt, ist unbiblisch, gehe er von den Eltern aus, der Umwelt, der Kirche oder dem Staat. Glaube an Gott kann nicht erzwungen werden, sondern ist die tiefste und persönlichste Entscheidung und Einstellung des Herzens des Einzelnen, der sich in Liebe an den ihn liebenden Schöpfer und Erlöser wendet.

Die Täufer der Reformationszeit und die späteren baptistisch ausgerichteten Freikirchen brachten dies direkt dadurch zum Ausdruck, dass sie die Kindertaufe ver-

warfen und nur die Taufe eines ‚religionsmündigen‘ Menschen akzeptierten, wie auch sonst die Freiwilligkeit des Glaubens und der Kirchenmitgliedschaft für sie zentral war und ist. Da die Evangelikalen nur zum Teil aus solchen Kirchen kommen, ist diese Sicht der Taufe für sie nicht allein verbindlich geworden, und sicher kann man die Notwendigkeit einer eigenständigen Entscheidung der nächsten Generation auch bei Beibehaltung der Kindertaufe auf anderem Wege deutlich machen, etwa durch die von Martin Bucer erfundene und von den Pietisten stark geförderte Konfirmation. Aber die damit verbundene Thematik ist allen Evangelikalen gemeinsam: So sehr sie ihre Kinder durch Vorbild und überzeugendes Gespräch und Lehre auf Christus hin erziehen wollen, so zentral ist die eigene persönlich durchdachte und auf eigenem Glauben gegründete Entscheidung (‚Bekehrung‘) im Mittelpunkt und gilt deswegen auch für die eigenen Kinder. Das hebt die Notwendigkeit einer bewusst christlichen Erziehung nicht auf (siehe These 65).

Deswegen war es nur folgerichtig, dass sich die (internationale) Evangelische Allianz bei ihrer Gründung 1846 für die radikalste Form der Religionsfreiheit aussprach, die bis heute eine Religion kennt, nämlich die der eigenen Kinder, die eine Erziehung durch eine Staatskirche, eine kulturell verordnete Vererbbarkeit von christlichem Glauben, aber auch eine Kindererziehung durch Zwang ausschließt.

55. These: Wir brauchen eine neue Sicht derer, die staatliche Gesetze um der Verkündigung des Evangeliums willen übertreten.

Petrus und die Apostel evangelisierten trotz des staatlichen Verbotes (Apg 4,19-20; 5,29) und wurden häufiger verhaftet und bestraft (z. B. Apg 12,1-2; 12,3). Die

Christen nannten Jesus trotz des staatlichen Verbotes „HErr“ (griechisch ‚kyrios‘) und „König“ („entgegen den Erlassen des Kaisers“, Apg 17,6-7; vgl. 4,12).

„Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5,29) bedeutet, dass Christen durchaus Menschen gehorchen, wenn diese ihre Autorität zu Recht und gerecht ausüben. Wenn aber diese Autoritäten Christen verbieten wollen, was Gott ihnen aufgetragen hat, und sie

zwingen wollen, etwas zu tun, was Gott ihnen ausdrücklich verboten hat, geht Gott vor, der ja die menschlichen Autoritäten überhaupt erst legitimiert (Röm 13,1) und dessen Gerechtigkeit menschliche, auch staatliche Ungerechtigkeit, entlarvt.

Wird die Religionsfreiheit unterdrückt und die christliche Mission verboten, dürfen Christen friedlich ungehorsam sein.

Mission zwischen „nationalreligiöser Eigenart“ und Internationalität.

Reaktionen im Verband der China Inland Mission während des Ersten Weltkriegs

Elmar Spohn

Am Ende des 19. Jahrhunderts entstanden die Deutsche China-Allianz-Mission und die Liebenzeller Mission in Verbindung mit der von Hudson Taylor gegründete englischen China Inland Mission. In gemeinsamer international ausgerichteter Missionsarbeit wollte man Chinesen mit dem Evangelium erreichen. Als dann der Erste Weltkrieg ausbrach, kam es zwischen den deutschen und britischen Missionsleitern zu heftigen Spannungen. Die deutschen Missionsvertreter begrüßten den Krieg und hetzten gegen England. Zwar stellte man die geistliche Einheit mit den englischen Missionspartnern nicht grundsätzlich in Frage, allerdings nahm man mit den kriegsbegeisterten und nationalistischen Äußerungen Irritationen bei der China Inland Mission billigend in Kauf. Demgegenüber versuchten die Missionsvertreter der China Inland Mission die geistliche Einheit mit den Vertretern der deutschen Missionen zu erhalten.

Dr. (Unisa) Elmar Spohn ist Dozent an der Akademie für Weltmission (European School of Culture and Theology) in Korntal und Gastdozent für missionswissenschaftliche Fächer an der Biblisch-Theologischen Akademie Wiedenest (Akademisches Aufbauprogramm) und an der Theologischen Hochschule

Ewersbach (THE). Von 2000 bis 2008 war er als Missionar der Allianz-Mission in Tansania im Bereich der theologischen Ausbildung tätig. Nach dem Missionsdienst promovierte er über die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in der Zeit des Nationalsozialismus. Er lebt mit seiner Frau und seinen zwei

Töchtern in Waiblingen. E-Mail: MuESpohn@gmx.de

Die Auseinandersetzung mit dem Thema dieses Artikels wurde durch die Aufeinanderfolge zweier Gedenkjahre angeregt: Das 2014 begangene Gedenkjahr „100 Jahre Ausbruch des Ersten Weltkriegs“ und das diesjährige Jubiläum des 150-jährigen Bestehens der China Inland Mission (CIM) bzw. Überseeischen Missionsgemeinschaft (ÜMG). Der Verfasser hatte sich schon in früheren Arbeiten mit diesem Thema befasst (Spohn 2009:323-336; Spohn 2011:50-53).

1. Einleitung

Die am Ende des 19. Jahrhunderts entstandenen Glaubensmissionen unterscheiden sich vom Hauptstrom evangelischer Missionsbewegung vor allem durch ihre interdenominationale und internationale Ausrichtung (Fiedler 1994: 32-69). Für Hudson Taylor, Gründer der China Inland Mission (CIM), war die

Internationalität wurde zu einem festen Bestandteil der Grundsätze Hudson Taylors.

Internationalität der CIM sehr wichtig. Bei der Gründung der CIM war ihm allerdings dieser Gedanke noch fremd. Als später aber in anderen Ländern Zweige der CIM entstanden,¹ wurde die Internationalität zu einem festen Bestandteil seiner Grundsätze.² Auch die „Väter“ der deutschen Glaubensmis-

sionen gründeten ihre Missionsgesellschaften in dem Bewusstsein, dass sie Teil einer internationalen Gemeinschaft waren. Als verbindende Kategorie hatten sich geistliche Erfahrungen erwiesen. Diese Erfahrungen waren ein Bekehrungserlebnis und dazukommend oft ein späteres Heiligungs- oder Heilungserlebnis (Spohn 2009:325). Auf internationalen Konferenzen wurde diese Frömmigkeit gepflegt und propagiert. Dazu kam, dass es in diesen Kreisen charismatische Führergestalten gab, die als Integrationsfiguren diese Bewegung über Landes- und Konfessionsgrenzen hinweg zusammenhielten. Eine bedeutende Integrationsfigur damals war sicherlich Hudson Taylor selbst. Er wurde in Kreisen des erwecklichen Protestantismus sehr geschätzt. Nicht umsonst gilt Taylors Aufruf zur Missionierung Chinas als Initialzündung für die Entstehung der Glaubensmissionen in Deutschland. Bereitwillig schlossen sich eine ganze Reihe dieser neu entstandenen Missionen Taylors CIM an und unterstellten sich seiner Autorität.³ Das war neu. Zwar hatten sich Missionare auch schon in früheren Zeiten englischen Missionen angeschlossen und unter englischer Leitung gearbeitet. Allerdings war die Angliederung ganzer Missionswerke an eine englische bzw. internationale Mission neu und ist nur durch die gemeinsame geistliche Erfahrung und durch die Ausblendung von denominationalen und nationalen Unterschieden erklärbar (Spohn 2009:325). Man kann von einem regelrechten englisch-deutschem Netzwerk ausgehen, wobei die neuen geistlichen Anstöße meist von

1 Nach Andreas Franz (1993:24) muss man zwei verschiedene Formen der Zusammenarbeit bzw. des Zusammenseins unterscheiden: Zum einen die Zweige der CIM und zum anderen die assoziierten Missionen. Zu den offiziellen Zweigen der CIM im deutschsprachigen Raum zählt er „den China-Zweig der Pilgermission St. Chrischona (bis 1953), die Kieler Mission (bis 1899) und die Liebenzeller Mission (bis 1906)“ (Franz 1993:24).

2 „Die Grundsätze, auf denen die Arbeit ruht, haben nach allen Seiten hin erprobt werden können; denn Mission, die von Anbeginn ohne denominationelles Gepräge war, ist jetzt auch international geworden (...)“ (Taylor 1892:vi).

3 Den Anfang machte 1889 die Deutsche China-Allianz-Mission; ihr folgte 1899 die Liebenzeller Mission und dann vollzog 1906 der Chinazweig der Pilgermission St. Chrischona diesen Schritt. Später dann folgten die Friedenshort-Mission, der Deutsche Frauen-Missionsgebetsbund, die MBK-Mission und die Yunnan-Mission in den Verband der China Inland Mission.

England nach Deutschland überschwapp-
ten (Holthaus 2005:237-241). Insbeson-
dere die sogenannten „Glaubensprin-
zipien“ kamen von dort und wurden von
den Gründern der deutschen Glaubens-
missionen bereitwillig aufgenommen
(Franz 1993:1-64). Der Gründer der
Liebenzeller Mission, Heinrich Coerper,
weist in diesem Zusammenhang darauf-
hin, „dass wir unseren Geschwistern aus
England nicht nur [...] die erste Anre-
gung zum Beginn unserer Arbeit, son-

Man fühlte
sich mit den
Vertretern des
britischen
Evangelikalismus
sehr verbunden.

dern auch viele Belehrun-
gen und viel Licht über die
missionarische Arbeitsme-
thode verdanken“ (in Franz
1993:198). Jedenfalls war
man in den Anfangzeiten
für die Impulse aus dem
angelsächsischen Bereich
sehr dankbar und fühlte

sich mit den Vertretern des britischen
Evangelikalismus sehr verbunden (Rail-
ton 2014:7-47).

Durch den Ausbruch des Ersten Welt-
kriegs allerdings veränderte sich diese
Situation dramatisch. Zwischen deut-
schen und angelsächsischen Protestanten
kam es zu erheblichen Spannungen.⁴

Diese hatten ihre Ursache in einem über-
höhten Patriotismus und einer Kriegs-
begeisterung, die auch vor den deutschen
Glaubensmissionen nicht Halt machte.
Eigentlich war das Anliegen der Glau-
bensmissionen die Verbreitung der
rettenden Botschaft von Jesus Christus.
Politische Meinungsbildung war nicht
ihr Metier. Wie sich dies jedoch änderte,
verdient der Darstellung.

Nun wird im Folgenden an den Bei-
spielen der Deutschen China-Allianz-
Mission (DCAM)⁵ und der Liebenzeller

Mission (LM) aufgezeigt,⁶ wie man sich
während des Krieges im Spannungsfeld
von Internationalität und Nationalismus
positionierte.

2. Die DCAM zwischen „natio- nalreligiöse[r] Eigenart“⁷ und Internationalität

2.2 Spannungen während des Krieges

Die deutschen Glaubensmissionen, die
sich der CIM angeschlossen hatten,
waren der internationalen Leitung in
Shanghai unterstellt. Dort hatten Briten
das Sagen.⁸ Zwar bekam jede Mission
eine gewisse Autonomie und ein eigenes
Arbeitsfeld, eine enge Zusammenarbeit
mit den internationalen Missionaren war
jedoch kaum zu vermeiden und wurde
erwünscht. Doch schon von Beginn an
und in vermehrter Weise nach Taylors
Tod, strebten die Missionspartner der
CIM nach mehr Selbstständigkeit. In den
Jahren nach dem Jahrhundertwechsel, als
der Nationalismus in Deutschland zu-
nahm, wurde eine Zusammenarbeit im-
mer schwieriger und der Ruf nach mehr

ist die Außenmission des Bundes Freier evange-
lischen Gemeinden. Sie hat ihren Sitz im hessischen
Ewersbach-Dietzhölztal.

⁶ Der Verfasser stützt sich vor allem auf die
damaligen Veröffentlichungen in den Missions-
blättern. Im Archiv der Allianz Mission konnten zu
diesem Thema keine Archivalien gefunden werden,
da das Archiv durch einen Bombenangriff im
Zweiten Weltkrieg völlig zerstört wurde. Eine
Archiveinsicht bei der Liebenzeller Mission war
nicht möglich. Die in diesem Aufsatz verwendeten
archivarischen Quellen bezüglich der LM konnten
im Hauptstaatsarchiv Stuttgart eingesehen werden.

⁷ Im Liebenzeller Missionsblatt *Chinas Millionen*
wird dieser Begriff zustimmend verwendet: „Die
nationalreligiöse Eigenart ist gewiß etwas Be-
rechtigtes und Gottgewolltes“ (Anonym 1915:99).

⁸ Der Engländer Hudson Taylor leitet bis 1900 die
China Inland Mission. Später übernahm der Brite
Dixon Edward Hoste die Gesamtleitung. Ihm folgte
1935 Frank Houghton. Zur Geschichte der CIM
und zu den mit ihr verbundenen Missionen
informiert Andreas Franz (1993).

4 Innerhalb der frühen ökumenischen Missions-
bewegung kam es während des Ersten Weltkriegs
zu heftigen Spannungen zwischen deutschen Mis-
sionsvertretern und John Mott (Pierard 1986:600-
620).

5 Die DCAM nennt sich heute Allianz-Mission und

Unabhängigkeit lauter. Daraufhin er-
wirkte man im Verband der CIM für die
deutschen Glaubensmissionen mehr
Selbstbestimmung (Franz 1993:110-111).
Als dann der Erste Weltkrieg ausbrach,
wurde die Beziehung der deutschen
Glaubensmissionen zur englischen bzw.
internationalen CIM auf eine schwere
Probe gestellt. Da die Integrationsfiguren
gestorben waren, überwogen plötzlich
nationale Gefühle. Die Stimmen in den
Missionsblättern wurden schärfer.

Als die
Integrations-
figuren
gestorben
waren,
überwogen
nationale
Gefühle.

Zu erheblichen Spannungen
zwischen englischen und
deutschen Christen führte
der öffentliche Aufruf vom
4. September 1914, in dem
namhafte deutsche Theo-
logen und Missionsdirek-
toren die englische Politik
kritisierten. Daraufhin folgte
von englischer Seite eine
Antwort. Neun bedeutende

britische Kirchen- und Missionsleute
widersprachen diesem Aufruf und wiesen
Deutschland die Schuld am Aus-
bruch des Krieges zu (Ludwig 2004:12).
In diese Auseinandersetzungen wurde in
gewisser Weise auch die DCAM hin-
eingezogen. Der Direktor für das
britische Büro der CIM, Walter B. Sloan
schrieb an die Leitung der DCAM, dass
man sich als CIM auf die Seite der
englischen Regierung stellen müsse.
Dies konnte von den Verantwortlichen
der DCAM nicht nachvollzogen werden
(Spohn 2011:50). Karl Engler, der
damalige Missionsinspektor der DCAM⁹
reagierte verärgert auf Sloans Brief. Er
meinte, dass nun die Zeit gekommen sei,
sich von den geistlichen Einflüssen der
englischen Christenheit reinigen zu
müssen, denn durch die Nachahmung der
englischen Art hätte beispielsweise die

deutsche Heilsarmee, die Gemeinschafts-
bewegung und die deutschen Missions-
gesellschaften tiefgehenden Schaden
erlitten (Spohn 2011:51).

Interessant in diesem Zusammenhang
sind ähnliche Entwicklungen in Kreisen
der Evangelischen Allianz. Dort bearg-
wöhnte man die Beziehungen der Frei-
kirchen zu den Kirchen Englands und
verdächtigte sie deswegen einer „man-
gelhaften vaterländischen Gesinnung“
(Voigt 1990:127). Diesem Vorwurf
wollte man sich wahrscheinlich auch in
der DCAM nur ungern ausgesetzt sehen.
Deswegen wird man auch dort patrioti-
sche Töne angeschlagen haben. Im
Missionsblatt der DCAM *China-Bote*
wird dann auch die Politik und Kriegs-
führung der englischen Regierung aufs
Schärfste verurteilt. Einige meinten so-
gar, man müsse englischen Christen ihre
„Gotteskindschaft“ absprechen, da diese
unkritisch der „satanischen englischen
Politik“ zustimmten (Engler 1914b:179).
Engler weist diesen Gedanken ab und
bestätigt, dass „die Gläubigen in Eng-
land, d.h. die wirklichen Gotteskinder,
trotz ihrer bedauerlichen Verwirrung un-
sere Brüder in Christo sind und bleiben“
(1914b:179). Andererseits ist es ihm
unerklärlich, wie „die entschiedenen
Gotteskinder“ der „hinterlistigen und
lügnerischen Politik der englischen Re-
gierung“ zustimmen konnten (1914b:
180). Dass auch „die leitenden Brüder
unserer China-Inland-Mission“ dabei
keine Ausnahme machten, sei „eine sehr
betrübnisse und peinliche Sache“ (1914c:
180). Vorläufig schließe er jedenfalls
eine Verständigung mit den englischen
Geschwistern aus. Allerdings dürfe man
die englischen Brüder deswegen nicht
richten oder gar hassen, sondern „den
großen Mangel“ ihrer bedauerlichen
„Stellungnahme in ernster Fürbitte unse-
rem gemeinsamen Herrn und Heiland
befehlen“ (1914c:182). Würde „der
Herr“ Gelegenheit geben, dann wäre
man durchaus bereit, den irrenden Brü-

9 Karl Engler (1874-1923), der ursprünglich Lehrer
war, leitete die Deutsche China-Allianz-Mission
von 1910 bis zu seinem Tod im Jahr 1923. Über
Engler informiert Hartmut Weyel (2011:159-187).

dern mit „sanftmütigem Geiste“ zurecht-zuhelfen (1914c:182). Unverständlich bliebe das Verhalten „unserer englischen Brüder“ trotzdem, da doch die Geschichte zeige, dass „es von jeher nicht Deutschland, sondern England gewesen ist, das auf Eroberung ausging und dabei vor keinem Unrecht und keiner Gewalttat zurückschreckte“ (1914c:182). Darüber hinaus frage man sich, warum den englischen Brüdern die Einsicht fehle, dass Deutschland wegen seiner geopolitischen Lage einer „starken Wehrmacht bedarf“? Offensichtlich sei doch – so Engler – das unser Kaiser und unser Volk wirklich friedliebend seien. Das zeige die vierzigjährige Friedenszeit, auf die man in Deutschland zurückblicken könne. Zudem dürfe die englische Regierung wegen des deutschen Überfalls auf Belgien „nicht über jeden Zweifel erhaben sein“, denn schon seit langem habe England „Krieg in die Kolonien getragen und dadurch der Mission unsäglichen Schaden zugefügt“ (1914c:182). Die chinesische Bevölkerung in den Missionsgebieten würde jedenfalls diese Sicht teilen. Um dies zu rechtfertigen, druckte man im *China-Boten* (März

Der *China-Bote* druckte die antienglische Position eines „chinesischen Gelehrten“ ab.

1916:42) die antienglische Position eines „chinesischen Gelehrten“ ab. Dieser schreibt alle „modernen Übel“ den Engländern zu. Die Deutschen hingegen seien „die Personifikation der Kraft und des Rechtes, der Tapferkeit und der Ehrlichkeit“.

Deswegen wünsche er sich, dass Deutschland den Krieg gewinne und die „englische Pest“ vernichte, „die das chinesische Volk mit den von England und Frankreich importierten Filmen und Romanen“ zu verseuchen versuche. Auch könne – so der „chinesische Gelehrte“ – die „niederträchtige“ englische Propaganda gegen Deutschland nichts an der Tatsache ändern, dass Deutschland für China ein gutes Vorbild bleibe.

Ungeachtet dieser nationalistischen und antienglischen Äußerungen, die meist aus der Feder von Engler stammten, wird zugegeben, dass „die englischen Brüder trotz des politischen Konflikts willig sind, „mit den deutschen Gotteskindern und Missionsarbeiten die Brüderlichkeit festzuhalten und die Einheit des Geistes zu bewahren“ (Engler 1914c:82). Deswegen müsse man versuchen, die englischen Christen trotz ihrer „bedauerlichen Stellungnahme“ zu verstehen. Das Grundproblem sei die Andersartigkeit der Engländer. Sie machten sich keine Mühe, andere Völker zu verstehen oder ausländische Berichte zu lesen. Sie missdeuteten die militärische Aufrüstung Deutschlands als „Militarismus“ und verstünden nicht, dass die Deutschen eine starke Flotte als legitimes Mittel zur ihrer militärischen Verteidigung brauche (1914c:180-183). Des Weiteren seien die englischen Christen von ihrer Regierung nur einseitig informiert. Der zufolge liege die Schuld des Krieges auf Seiten der Deutschen, die die Neutralität Belgiens missachtet hätten. Dies sei jedoch nicht korrekt, denn Belgien hätte schon zuvor seine Neutralität aufgegeben. Wegen dieser Falschinformation der englischen Regierung – so Engler – könne man es den gläubigen Engländern nicht nachtragen, dass sie den amtlichen Veröffentlichungen ihrer Regierung glauben (1914c:180-183).

In diese nationalistische und antienglische Berichtserstattung mischten sich auch andere Töne. So meldet sich der frühere Missionsinspektor der DCAM Eduard Zantop¹⁰ im *China-Boten* zu Wort. War es zu den Blütezeiten der Heiligungsbewegung kaum nötig, die

10 Eduard Zantop (1865-1924) war ein Vertreter der Heiligungsbewegung und Bibellehrer. Von 1903 bis 1910 wirkte er in der DCAM als Missionsinspektor. Später wurde er Bibelschullehrer in St. Chrischona, blieb aber bis zu seinem Unfalltod im Leitungskomitee der DCAM tätig (Spohn 2014:1537-1540).

„Bruderschaft“ der Gläubigen über nationale und konfessionelle Grenzen hinweg zu rechtfertigen, so hatte sich dies während des Ersten Weltkriegs geändert. Die gemeinsame Erfahrung der Heiligungsbewegung, die sich als integrative Kraft und Einheit stiftende Kategorie erwiesen hatte, verlor an Bedeutung.

„... auch im Krieg solle sich die Liebe zu den Glaubensgeschwistern der feindlichen Nationen bewähren.“

Doch für Zantop blieb die Einheit aller aus „Gott Geborenen“ trotz der auch in Missionskreisen weitverbreiteten national-religiöser Stimmung bestehen (Spohn 2009:331). In einer christlichen Gemeinschaft trete die Nationalität der Glaubenden zurück.

Dies zeige Gal. 3,28. Dort werde deutlich, dass es nicht um Nationalitäten, sondern um Jesus Christus ginge, in dem alle Glaubenden eins seien (Spohn 2011:51). Natürlich gebe es Pflichten, die der Gläubige seinem Vaterland gegenüber zu erfüllen habe, diese seien allerdings Pflichten irdischer Art und müssten der Treue zum himmlischen Vaterland nachgeordnet werden. Deswegen solle sich auch im Krieg die Liebe zu den Glaubensgeschwistern der feindlichen Nationen bewähren (Zantop 1915:74).

2.3 Kriegerrechtsrechtfertigung

Sowohl Deutsche als auch Briten freuten sich über den Ausbruch des Krieges. Jedenfalls galt der Krieg als unvermeidlich. Auch in Gemeinschaftskreisen konnte man sich einer Kriegsbegeisterung kaum entziehen (Ohlemacher 2000:443-445). So ist es nicht verwunderlich, dass auch die Verantwortlichen der DCAM von dieser allgemeinen Kriegsbegeisterung erfasst wurden. Allerdings gilt es zunächst zu bedenken, wie verheerend sich der Erste Weltkrieg auf die Missionsarbeit auswirkte. Schon bald brach die Kommunikation mit den Missionsfeldern fast gänzlich zusammen. Später

dann kam die deutsche Missionsarbeit in den britischen Kolonien völlig zum Erliegen, weil die deutschen Missionare in Sammellagern interniert wurden. Aber auch auf andere Missionsfelder hatte der Krieg negative Auswirkungen. Zudem wurde die Rekrutierung von Missionsmitarbeitern zunehmend schwieriger, da junge Männer als Soldaten gebraucht wurden. Nach Richard Pierard (1996: 362) war der Erste Weltkrieg für die Mission eine der größten Katastrophen ihrer Geschichte. Zwar konnten das die Verantwortlichen der DCAM nicht voraussehen. Allerdings konnten sie ahnen, dass sich der Krieg negativ auf die Missionsarbeit und die Partnerschaft mit der CIM auswirken würde. Doch anstatt auf eine Bewertung des Krieges zu verzichten, stimmte man in den Chor der Kriegsbegeisterung ein. Nach Engler (1914e:145) sei der Krieg

notwendig, weil man sich gegen die „tückischen, zahlreichen und mächtigen“ Feinde des Deutschen Reiches zu verteidigen habe. Deswegen hat er auch keinerlei Skrupel, für die Siege der deutschen Soldaten zu beten. Engler wie auch andere damaligen Autoren gingen davon aus, dass Deutschland keinen Angriffskrieg, sondern einen Verteidigungskrieg führe. Nach Joseph Bender (1915:12), dem ersten Missionar der DCAM, sei dieser „mörderische Krieg“ „Deutschland aufgezwungen worden“. Daher kämpfe Deutschland „für eine gerechte Sache“. Historisch ist das natürlich nur bedingt richtig. Die militärische Aggression ging von Deutschland aus. In einer Blitzaktion marschierte die deutsche Reichswehr in das neutrale Belgien ein und überfiel Frankreich aus einer strategisch vorteilhaften Position (Erdmann 1985: 86-90). Von deutscher Seite wurde dieser Schritt als Prä-ventivmaßnahme gedeutet. Ein Krieg galt sowieso als unum-

... man stimmte in den Chor der Kriegsbegeisterung ein.

gänglich. Deswegen sei der Überfall auf das neutrale Belgien nicht zu vermeiden gewesen, da Deutschland und seine Verbündeten meinten, gegen die militärisch überlegenen Feinde ohne Überraschungsmoment nicht gewinnen zu können. Somit glaubte man keinen Angriffskrieg zu führen. Schon zu Beginn des

... jedes Volk
habe das
göttliche Recht
auf Selbst-
verteidigung.

Krieges entfachte darüber die Kriegsschulddiskussion. Der dahinterstehende Gedanke, war die Überzeugung, dass jedes Volk das göttliche Recht auf Selbstverteidigung habe. Dabei wurde immer wieder auf die Äußerungen des deutschen Kaisers Wilhelm II. insistiert, der in seiner berühmten Rede zum Kriegsbeginn, Deutschland als friedliebend darstellte (Besier 1984:11). Auch den Vertretern der Glaubensmissionen war der Frieden wichtig, nicht aber der militärische Frieden, sondern der Herzensfriede. Er gehöre in die individuelle Beziehung zwischen Gott und Mensch (Zantop 1915a:118; 1915b: 70). Gerade in der schrecklichen Kriegszeit suchten „die trauernden, betrübten und nach Trost schmachtenden Herzen“ nach Frieden. Dieser Friede werde kommen, wenn man bereit sei, sich ergebend unter Gottes Schläge zu beugen (Zantop 1915a:118). Zu einer Verurteilung des Krieges oder der inhumanen Kriegsführung, wie beispielsweise der Kriegsverbrechen in Belgien¹¹ und dem Einsatz von Giftgas kam es nicht. Dabei hätte man deutliche Signale an die internationale CIM senden und somit die geistliche Einheit über Nationengrenzen hinweg stärken können.

11 Die deutsche Regierung leugnete die Kriegsverbrechen. Zu der „umstrittenen Wahrheit“ der deutschen Gräueltaten in Belgien siehe Horne & Kramer (2004).

3. Die Liebenzeller Mission zwischen nationalreligiöser Eigenart und Internationalität

3.2 Spannungen während des Krieges

Ähnlich wie bei der DCAM hatte der wirtschaftliche Aufstieg des deutschen Kaiserreichs auch bei der LM die „nationalreligiöse Eigenart“ verstärkt. Als dann der Erste Weltkrieg ausbrach, kam es auch bei der LM zu erheblichen Spannungen mit der CIM. Zum 50-jährigen Jubiläum der CIM druckte man einen Bericht ab, indem es heißt, dass die internationalen Beziehungen auf den Missionsfeldern in „besonders schmerzvoller Weise“ durch den „gegenwärtigen Krieg“ berührt werden. Dennoch sei man getrost, da alles „Toben der Hölle“ die Missionsarbeit nicht hindern könne (M.B. 1915:154). Zuvor schon hatte man sich im Missionsblatt *Chinas Millionen* ausführlich mit dem Krieg beschäftigt. Dabei machte man auf den Sittenverfall im deutschen Kaiserreich aufmerksam. Deswegen habe man als Deutsche die Rute Gottes verdient. Dann aber werden die Ursachen des Krieges genauer analysiert. Gemäß dieser Analyse sei eine „internationale räuberische Verbrüderung“ über Deutschland „hergefallen“. Der deutsche „Kaiser Wilhelm“, „ein Mann von wirklicher Friedensliebe und von ernster Frömmigkeit“ habe nur „notgedrungen“ den „Fehdehandschuh“ aufgehoben (Anonym 1915:93). Schuld am Krieg seien Frankreich, Serbien und Russland. Als dann Deutschland aus „Notwehr“ in Belgien einmarschieren musste, habe England dies zum Anlass genommen, dem Deutschen Reich endlich den Krieg erklären zu können (:93+97). Schon seit Jahrzehnten habe die englische Weltpolitik „Mittel und Wege“ gesucht, „um Deutschlands Macht und besonders seinen Handel zu zerstören“ (:94). England habe eine

„schrakenlose Lndergier“ und sei von „skrupellosten und krassen Selbstsucht“ beherrscht (:94). Darüber hinaus halte es sich nicht an internationale Abmachungen und mache „gemeinsame Sache mit Meuchelmrdern“ (:96). In hinterlistiger Propaganda versuche es Deutschland für den Ausbruch des Krieges verantwortlich zu machen (:94).

Mit diesen antienglischen Ausführungen nahm man Irritationen bei den englischen bzw. internationalen Missionspartnern billigend in Kauf. Auch gab man zunehmend nationalreligisen Stimmungen Raum. Zwar wurde darauf hingewiesen, dass das Nationale nicht mit dem Göttlichen zu vermischen sei.

Die Christen
Deutschlands
seien in
besonderer
Weise zur
Weltmission
prädestiniert.

Allerdings sei die Kultur-
aufgabe des deutschen Volkes, „gewisse kulturelle, industrielle, wissenschaftliche, sittliche und religiöse Werte den Völkern“ zu vermitteln (Anonym 1915: 99). Die Christen Deutschlands seien dabei in besonderer Weise zur Weltmission prädestiniert. Im

Unterschied zu der oberflächlichen und geschäftsmäßigen Art des englischen Christentums sei deutsches Christentum von groerer Gemtstiefe. Auch würden hiesige Christen die göttlichen Wahrheiten tiefergehend verstehen (Anonym 1916:82). Deswegen müsse man jetzt Verantwortung für die Völkerwelt übernehmen. Dabei dürfe man nicht die Fehler der englischen Christen wiederholen, die nach dem Grundsatz handelten: „Gehet hin in alle Welt und lehrt alle Völker Englisch!“ (Anonym 1916: 82). Es dürfe nicht darum gehen, deutschen Einfluss und deutsche Art unter die Völker zu bringen (Anonym 1916:82). Denn Christentum – so der Autor dieser Kolumne – sei weltumspannend und htte in allen Völkern eine unvergleichbare eigene Ausprägung hervorgebracht (Anonym 1916:81).

Dieser Einsicht folgte man jedoch nicht immer. Ein Beispiel, das die Spannungen zwischen der LM und der CIM zeigt und das sogar auf Interesse der deutschen Reichsregierung stieß, war ein Konflikt, der sich im zweiten Kriegsjahr 1915 ereignete. Auf Druck der britischen Regierung sollten sich die CIM von den mit ihr assoziierten deutschen Glaubensmissionen trennen. Dies wurde von der LM mit „Genugtuung“ aufgenommen, da man „auf diese Weise von jedem Abhängigkeitsverhältnis zur China Inland Mission frei“ komme und so zur „volle[n] Selbstständigkeit“ gelange (Merklinghaus 1915a:1). Darauf intervenierte der Generalsekretär der CIM Dixon Edward Hoste bei der britischen Gesandtschaft in Peking und erreichte, dass die LM unter der Bedingung weiterhin im Verband der CIM arbeiten dürfe, sollte man von Liebenzeller Seite auf „jedwede Propaganda in deutschem Sinne“ verzichten (Merklinghaus 1915b:1). Diese Bedingung wurde jedoch von dem Vorsteher der LM Heinrich Witt empört zurückgewiesen. Die LM werde „sich niemals von einer britischen Behörde irgendwelche Vorschriften hinsichtlich ihrer patriotischen Haltung oder politischen Propaganda“ machen lassen, geschweige denn einer solchen „sich fügen“ (in Merklinghaus 1915b:1). Vielmehr würden „die deutschen Kriegsnachrichten und Propagandabltter in Chinesischer Sprache seitens der zahlreichen Stationen der Liebenzeller Mission im Innern der Provinz Hunan nach wie vor verbreitet, und die Missionsleitung hegt nicht den leisesten Gedanken, darin eine Änderung eintreten zu lassen“ (Witt in Merklinghaus 1915b: 1-2). Zwar versuchte Hoste diesen Streit beizulegen, da es besonders in der Kriegszeit gelte „between us as children of God and fellow-workers in the Gospel“ ein Zeugnis für die Einheit in Christus darzustellen (Hoste in Merklinghaus 1915b:3). Es zeigte sich jedoch,

dass sich die Verantwortlichen der LM damit schwer taten.

2.3 Kriegsbegeisterung

Dem Gründer und Leiter der LM Heinrich Coerper ging es vor allem darum, dass „die Auserwählten aus den Völkern herzugebracht würden und die Zahl aus den Heiden bald voll werde“ (Buddeberg 1936:96). Es ging Coerper um die Förderung der Missionssache. An politischen Ereignissen war Coerper zunächst nicht interessiert. Als dann der Erste Weltkrieg ausbrach, änderte sich dies. Nun richtete er sein Interesse auf die „vaterländische Sache“. Coerper wurde – so sein Biograph Ernst Buddeberg – zu einem „heiße[n] Vaterlandsfreund“, der gerne selbst „zu den Fahnen [ge]zogen [wäre], um das Vaterland zu schützen“ (in Buddeberg 1936:97-98). Kurz nach Kriegsausbruch schrieb Coerper an die Missionsgeschwister in China, dass Gott dem deutschen Volk „eine große, nie geahnte und gehoffte Einmütigkeit und einen gewaltigen, unwiderstehlichen Mut geschenkt“ habe (in Buddeberg 1936:99). Beeindruckt berichtete er von den ersten deutschen Siegen. Besonders ärgerte es ihn, dass der Kriegsverlauf von der ausländischen Presse „völlig entstellt []“ wiedergegeben werde. Es stehe fest, dass das deutsche Heer eine „sehr gute Strategie“ habe. Deswegen dürfe man mit Gottes Segen auf einen Sieg Deutschlands hoffen (Buddeberg 1936:99).

Von Beginn des Krieges an verfolgte Coerper mit großem Interesse die Frontberichte in den Zeitungen und freute sich über deutsche Gebietsgewinne, die er der Gnade Gottes zuschrieb (Buddeberg 1936:99). In einem Brief an den berühmten amerikanischen „Missionsmann“ John Mott, schrieb er, dass er den Respekt vor den Amerikanern verloren habe, da diese an die Feinde Deutschlands Munition lieferten. Als kurz vor Ende des Krieges Stimmen laut

wurden, die forderten den Krieg sofort zu beenden, schrieb Coerper an den Generalfeldmarschall Paul von Hindenburg, dass man die „Rote, Goldene und Schwarze Internationale“¹² durch militärische Zensur zum Schweigen bringen sollte. Ein menschlicher Körper vertrage nun mal nur eine gewisse Menge an Fremdkörpern. Sollten diese aber überhand nehmen, wäre das Selbstmord. Jedenfalls sei diese Situation für „wahre Patrioten, die nicht fremdes, sondern deutsches Blut in den Adern haben und nicht von internationalen Ideen vergiftet sind“, „schier unerträglich“ (in Buddeberg 1936:102). In patriotischer Begeisterung schrieb Coerper auch Gedichte für den Kaiser. Er soll sogar das Schlachtfeld bei Saarburg in Frankreich inspiziert haben (Buddeberg 1936:98). Aber bald wurde die Begeisterung von der grausamen Realität des Krieges eingeholt. Bald drang nicht nur der ferne Geschützdonner in die „stille[n] Schwarzwaldtäler“, sondern traurige Nachrichten. Tausende junge Männer starben auf den Schlachtfeldern und hinterließen verzweifelte Angehörige. Wie konnte man diesen hohen Blutzoll rechtfertigen? Coerper beantwortete diese Frage mit dem Hinweis, dass der Krieg „Schläge[] des Gerichtes Gottes“ seien, aus denen man lernen müsse (Buddeberg 1936:97). Diese theologische Überzeugung war ein weitverbreiteter Gedanke im Protestantismus jener Zeit. Auch der anonyme Leitartikelschreiber der LM (vielleicht Coerper selbst) deutete den Krieg als

„... wahre Patrioten, die nicht fremdes, sondern deutsches Blut in den Adern haben.“

12 Dies war damals eine stereotype Bezeichnung für die Kommunisten („Rote Internationale“) und das sog. Weltfinanzjudentum („Goldene Internationale“) sowie für den römischer Katholizismus („Schwarze Internationale“). Diesen Gruppen unterstellte man Internationalismus und Vaterlandslosigkeit.

Zuchtrute Gottes zur moralischen Besserung des Volkes (Anonym 1915:92). Gott aber stehe auf Seiten Deutschlands. Dies zeige sich an der Tatsache, dass er zur rechten Zeit eingriff und dem deutschen Volk Männer schenkte, die in gottgewollter Weise Krieg führten und nach gewonnenen Schlachten nicht vergaßen, ihm die Ehre zu geben. Besonders verehrungswürdig sei der „Retter“ Europas, der Generalfeldmarschall Paul von Hindenburg (Anonym 1916:77).

Eine Abkehr
von nationa-
listischen
und kriegs-
treiberischen
Positionen ist
nicht erkennbar.

Trotz der offensichtlichen Hemmnisse des Krieges für die missionarische Arbeit, suchte man dem Krieg Positives abzugewinnen. Als Beispiel wurde in den Missionsblättern immer wieder die Türkei genannt (Anonym 1915:103-104; Anonym 1916:80). Man dachte,

dass sich die Türkei als Bündnispartner Deutschlands für das Evangelium öffnen würde. Dann trat allerdings das Gegenteil ein. Die Türken begannen, die christliche Bevölkerung, vor allem die Armenier, brutal zu vernichten (Feigel 1989: 174-214). Da Deutschland die Türken als Bündnispartner brauchte, konnte man keinen allzu großen politischen Druck auf die Türkei ausüben. Im Missionsblatt *Chinas Millionen* (1916:80) wird der Vorwurf, Deutschland unterstütze mit seiner Bündnispolitik die Armenierverfolgung, nicht ernst genommen. Noch 1915 stritt man ab, dass Christen im osmanischen Reich bedroht seien (1915: 104).¹³ Später als die Armenierverfolgung offensichtlich wurde, meinte man lakonisch, dass doch einige Christen bei der deutschen Regierung in dieser Sache

vorstellig geworden seien. Zu einer Protestnote kam es nicht.¹⁴

Interessanterweise kam es in der LM auch nach Kriegsende zu keiner Zäsur. Vielmehr meinte man nun, dass sich die Deutschen während des Krieges von einer „vaterlandlose[n] Tagespresse“ manipulieren ließen. Diese hätte Kriegsverdross, Revolutionsgeist und Empörung in den Herzen der Menschen geweckt (Anonym 1918:99). Nicht der Kaiser und die Regierung seien für den deutschen Zusammenbruch verantwortlich – so der anonyme Schriftleiter der LM –, sondern Friedensaktivisten und Kriegsverdrossene. Diese hätten bedingungslos Frieden gefordert und so die Wehrhaftigkeit des deutschen Volkes geschwächt (:99). Nun bekäme Deutschland das, was es verdient hätte, nämlich eine von „militärische[r] Ordnung gelöste“ und „kaiserlose“ Regierung (:99). Gedanken wie diese wurden in der Weimarer Republik zur Dolchstoßlegende. Eine Abkehr von nationalistischen und kriegstreiberischen Positionen ist nicht erkennbar. Auch scheint es zu keiner Versöhnung mit der CIM gekommen zu sein. So ist es kaum verwunderlich, dass Coerper „die entscheidende politische Wendung des deutschen Volkes 1933“, die Machtergreifung Hitlers mit „dankbarer Fürbitte begleitete“ (Buddeberg 1936:103).

3. Geistliche Einheit

Resümierend kann man feststellen, dass deutsche Glaubensmissionen beim Ausbruch des Ersten Weltkriegs sehr nationalistisch gesinnt und vom Krieg begeistert waren. Wie die überwiegende

13 Wörtlich heißt es dort: „Türkische Christen kämpfen mit den Moslems zusammen gegen die Unterdrücker des osmanischen Reiches, und seine christlichen Untertanen sind keineswegs bedroht.“

14 Im *China-Boten* (1916:53-54) wurde die Protestnote der deutschen evangelischen Mission „Bitte für die Armenier“ kommentarlos abgedruckt. Allerdings wird in den darunter stehenden Gebetsanliegen nicht zur Fürbitte für die verfolgten Armenier aufgefordert. Möglicherweise lag das an den Zensurbestimmungen.

Die Verantwortlichen der CIM wollten Krieg und Nationalismus nicht auf das Missionsfeld tragen.

Mehrheit des damaligen Mainstream-Protestantismus freuten sich die Verantwortlichen der DCAM und der LM über den Kriegsausbruch. Getragen wurde diese Gesinnung von nationalistischen Hochgefühlen. Obwohl man mit einem internationalen Partner zusammenarbeitete, gelang es nicht, diese nationalistischen Hochgefühle von der biblisch-theologischen Erkenntnis von der Einheit aller Christen korrigieren zu lassen. Im Gegenteil dazu zeigten die Verantwortlichen der CIM eine starke Verbundenheit mit den deutschen Missionen. Als im Jahr 1915 die CIM von den Behörden aufgefordert wurde, die Zusammen-

arbeit mit den deutschen Missionen aufzukündigen, setzte sich Hoste, der Generaldirektor der CIM trotz Androhung einer Gefängnisstrafe für den Verbleib dieser Missionen im Verband der CIM ein (Zimmermann 1939:89). Als die Nachricht vom Kriegseintritt Englands die Missionare in China erreichte, beteuerte man „Brüder im Herrn“ bleiben zu wollen (Anonym 1949:22). Aus Rücksichtnahme gegenüber den deutschen Missionaren nahmen englische Missionare sogar ihre im Esszimmer aufgehängte britische Flagge ab. Hierbei wird deutlich, dass die Verantwortlichen der CIM Krieg und Nationalismus nicht auf das Missionsfeld tragen wollten (Anonym 1949:22). Die Glaubwürdigkeit christlicher Mission hatte ohnehin schon genug Schaden erlitten, da sich die christlichen Nationen Großbritannien und Deutschland erbittert bekämpften. Deswegen wollte man als missionarische Christen ein glaubwürdigeres Zeugnis vorleben, was anscheinend gelang. Aber auch die deutschen Vertreter der Glaubensmissionen

waren vorsichtig genug, die national-religiöse Eigenart nicht überzubetonen. In Kreisen des konservativen deutschen Protestantismus war es während des Krieges durchaus üblich, das Deutsche Reich zu Gottes Volk zu erheben oder eine Analogie zwischen den Opfern des Krieges und dem Opfer Jesu herzustellen (Greschat 2014:19-23; Hammer 1971: 97). In Anbetracht dieser Stimmungslage ist es bemerkenswert, dass die Vertreter der DCAM und der LM grundsätzlich an der Einheit der weltweiten Gemeinde Jesu Christi festhielten. Jedenfalls druckte man diesbezüglich Hostes werbenden Appell im *China-Boten* ab (in Engler 1914c:182):

In der Trauer des Herzens über die Ereignisse des Krieges ist es uns tröstlich zu sehen, daß unsere Einheit in Christo und unsere Gemeinschaft im Evangelium stärker sind als die irdischen Bande. Möge der Herr geben, daß die Einheit der Kinder Gottes überall offenbar werde, in leuchtendem Gegensatz zu dem Streit und der Zerrissenheit unserer Völker.

Auch im Missionsblatt der LM gab es ähnliche Stimmen (M.B. 1915:57):

In besonders schmerzvoller Weise berührt der gegenwärtige Krieg auch unsere Mission, denn wir sind in der Arbeit in China mit Vertretern verschiedener europäischer Nationen in Verbindung. Aber wir dürfen es auch erfahren, daß wir in Christo zu einer solchen Gemeinschaft verbunden sind, die über dem Unterschied der Nationalität und der Rasse steht.

Allerdings ist es den Verantwortlichen der DCAM und der LM nicht gelungen, diese biblische Wahrheit in ihren anderen Äußerungen zum Ausdruck zu bringen und sich damit von der damaligen nationalreligiösen Stimmungslage abzusetzen.

(Die ausführliche Literaturliste ist auf unserer Website zu finden: www.missiology.org, Rubrik: „Forschungsbeiträge“)

Mission und Politik bei Johann Flierl

Vom Hofprediger der Kolonialverwaltung zum Kämpfer gegen Südseesitten und Sklavenhandel

Susanne Froehlich

Johann Flierl (1858–1947), lutherischer Pioniermissionar und Feldleiter der Neuendettelsauer Mission in Neuguinea, entwickelte einen ganz eigenen Stil im Umgang mit den Vertretern der verschiedenen Kolonialverwaltungen, unter denen seine Mission in den Jahren 1886 bis 1930 tätig war. Ausgehend von der Maxime, die Mission müsse das Gewissen der Regierung sein, scheute er sich nicht, Amtleute zu kritisieren und ihre Vorgesetzten über Missstände in Kenntnis zu setzen. Flierls Handlungsstrategien werden im folgenden Text anhand seiner Selbstzeugnisse untersucht.

Die Historikerin Dr. Susanne Froehlich, geb. Pilhofer, promovierte an den Universitäten Freiburg und Straßburg. Sie ist seit 2012 Wissenschaftliche Mitarbeiterin der Professur für Alte Geschichte an der Universität Gießen. Susanne Froehlich publizierte zuletzt eine kritische Edition der Lebenserinnerungen ihres Urgroßvaters Johann Flierl. Der folgende Artikel geht auf einen Vortrag zurück, den sie am 18. Oktober 2008 auf Einladung der Mission EineWelt im Rahmen eines Studenttags zu Johann Flierl in Neuendettelsau gehalten hat. Auszüge daraus wurden bereits in der Einführung zu ihrer Ausgabe von Flierls Erinnerungen publiziert (Als Pioniermissionar in das ferne Neu Guinea. Johann Flierls Lebenserinnerungen, herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Susanne Froehlich. Teil I: 1858–1886, Teil II: 1886–1941. Quellen und Forschungen zur Südsee A.5, Wiesbaden 2015, I XXIX–XXXIV. Im Folgenden abgekürzt zitiert als „Erinnerungen“). Email: susanne.froehlich@geschichte.uni-giessen.de.

1. Die Mission als Gewissen der Regierung

Johann Flierl war am 12. Juli 1886 der erste deutsche Missionar, der in Neuguinea eintraf, das erst kurze Zeit zuvor

als deutsches »Schutzgebiet« unter dem Namen Kaiser-Wilhelms-Land annektiert worden war. Als Pionier der Neuendettelsauer Mission konnte Flierl sich vor Ort nicht auf Erfahrungen und Vorarbeiten anderer Missionare stützen, so dass er eigene Wege gehen musste und durfte – sowohl im Vorgehen bei der eigentlichen Missionsarbeit als auch in seiner Haltung gegenüber den Vertretern der deutschen und später der australischen Kolonialverwaltungen.

Als Pionier musste und durfte er eigene Wege gehen.

Es waren insgesamt vier Regierungen, mit denen Flierl sich als Missionar auseinandersetzen hatte. Als er 1886 nach Neuguinea kam, wurde es von der Neuguinea-Compagnie verwaltet, einer Kolonialgesellschaft mit wirtschaftlichen Zielen, die 1885 vom deutschen Kaiser die Hoheitsrechte für das Schutzgebiet in Neuguinea erhalten hatte. 1899 trat die Compagnie die Landeshoheit wieder an das Kaiserreich ab, die eine deutsche Kolonialverwaltung einsetzte. 1914 fand die deutsche Südseeherrschaft ein abruptes Ende: Schon am 21. September, keine zwei Wochen nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs, musste das Schutzgebiet den Australiern übergeben werden, die es für die Dauer des Krieges einer Militärverwaltung unterstellten.

1919 wurde schließlich eine zivile australische Mandatsregierung eingesetzt.¹

Sein Selbstverständnis als Missionar formuliert Johann Flierl in dem Anspruch, „Gewissen zu sein“. Das Bild vom Gewissen hat er in seinen Schriften immer wieder bemüht, wenn es darum ging, die Rolle der Mission bei der Kolonisierung eines Landes zu beschreiben. So verfasste er im September 1939 – aus gegebenem Anlaß, wie vermutet

„... nach der
goldenen Regel
des alten
Dr. Warneck.“

werden darf – einen 22-seitigen Aufsatz unter der Überschrift „Die christliche Heidenmission soll für irgend eine Kolonialregierung in heidnischen Landen Gewissen sein“.²

Als Flierl in den Jahren 1940 bis 1941 hochbetagt für seine Kinder und Enkel seine Lebenserinnerungen zu Papier brachte, erklärte er seine Position in Rückgriff auf Gustav Warneck, den Begründer der systematischen protestantischen Missionswissenschaft:

Das sagt also der alte D[r.] Gustav Warneck in seiner Missionslehre: Die christliche Mission sei Gewissen jeder Kolonialregierung im Lande ihrer Arbeit! Das ist freilich ein rotes Tuch für unsere Zeit, aber nichtsdestoweniger soll es so sein, schon nach dem Wort unsers Herrn an seine Jünger: Ihr seid das Salz der Erde! Ihr seid das Licht der Welt! – Dabei sollen und wollen wir Missionsleute uns nicht überheben, daß wir besser wären als andere

1 Vgl. dazu Hermann Joseph Hiery: Die deutsche Verwaltung Neuguineas 1884–1914, in: ders. [Hg.]: *Die deutsche Südsee 1884–1914. Ein Handbuch*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2002, 277–311, und ders.: *Der Erste Weltkrieg und das Ende des deutschen Einflusses in der Südsee*, ebd., 805–854. Hierys Buch zitiere ich im Folgenden als *Südsee-Handbuch*, die beiden Aufsätze unter den Kurztiteln *Die deutsche Verwaltung*, und *Hiery: Der Erste Weltkrieg*.

2 Archiv der Mission EineWelt, vorl. Nr. 5.58 I, Aufsatz 16 (im Selbstverlag). Im Folgenden zitiert als „In heidnischen Landen“.

Leute. Wir sind alle fehlsame Menschen und haben mit dem Apostel zu bekennen: Ich weiß, daß in mir [...] wohnt nichts Gutes! Aber wir müssen Kämpfer sein, Kämpfer gegen das Böse bei uns und bei den Menschen unserer Umgebung. Wir werden ja im Leben es häufig gewahr, daß viele Weltmenschen Fronknechte des Bösen sind. Wir sollen ohne Wort und wenn nötig auch mit Wort zeugen gegen das Böse. [...] Wenn man Jahre lang in einem neuen Kolonialland wie Deutsch N[eu] G[uinea] lebt und arbeitet, so beobachtet man ja Vieles. Daß ein Missionar sozusagen Gewissen ist für eine solche Kolonialumgebung, geht schon daraus hervor, daß die meisten Menschen in einer solchen Kolonie nicht gern einen Missionar in ihrer Mitte haben. Das bekam ich ja auch reichlich zu hören bei meinem ersehnten Übergang nach N[eu] G[uinea]. Die vielen ledigen Leute dort sahen es aus gleichen Ursachen nicht gern, daß alsbald Familien in ihre Mitte kamen [...].³

Flierl schließt seine Ausführungen mit der Bemerkung:

Durch die verschiedenen Perioden unserer Arbeit und allen Regierungsformen blieb es mein Bestreben, Gewissen zu sein und zu bleiben für Regierungen und Ansiedler nach der goldenen Regel des alten Missionsvaters D[r.] Gustav Warneck.⁴

Wie Flierl diese Maxime praktisch umsetzte und wie er mit den Herausforderungen umging, die die politischen Rahmenbedingungen für die Mission mit sich brachten, ist Gegenstand der folgenden Ausführungen. Zunächst wird skizziert, wie Johann Flierl das Verhältnis zu den Regierungen und ihren Vertretern gestaltete, um dann näher darauf einzugehen, wie er versuchte, seinem Anspruch gerecht zu werden, „Gewissen“ der kolonialen Machthaber, aber auch der sonstigen europäischen Ansiedler zu sein.

3 „Erinnerungen“ II 121f. Es ist mir nicht gelungen, das Zitat bei Warneck nachzuweisen.

4 „Erinnerungen“ II 123, vgl. auch 527.

2. Weder Hofprediger noch Gastwirt einer öffentlichen Anstalt

Als Johann Flierl 1886 als erster Missionar in Finschhafen, dem damaligen Hauptort des deutschen Protektorats, ankam, war es sein Bestreben, sich so schnell wie möglich auch räumlich von den Beamten der Neuguinea-Compagnie abzusetzen. Sein erklärtes Ziel war es, möglichst unabhängig von ihnen agieren zu können. Schon nach drei Monaten zogen der wenig später eingetroffene Missionar Karl Tremel und er daher in eine provisorisch hergerichtete Unterkunft in der Nähe des Einheimischendorfes Simbang, das eineinhalb Stunden südlich von Finschhafen lag und mit diesem nur durch einen schlechten

... sich so
schnell wie
möglich auch
räumlich von
den Beamten
der Neuguinea-
Compagnie
absetzen.

Buschpfad verbunden war.⁵ Es mag erstaunen, dass Flierl es damit so eilig hatte, denn er pflegte in den ersten Wochen ein freundliches Verhältnis zu den Mitarbeitern der Compagnie in Finschhafen, insbesondere zu Georg Freiherr von Schleinitz, dem

ersten Landeshauptmann der Kolonie. Dieser war erst kurz vor Flierl in Neuguinea angelangt. Er ersuchte Flierl bald, allsonntäglich einen Gottesdienst zu halten, und bat ihn darum, seiner 14jährigen Tochter Religionsunterricht zu erteilen. Auch als nach kurzer Zeit Frau von Schleinitz an Diphtherie starb, war es Flierl, der die Beerdigungsfeier abhielt. Augenzwinkernd erinnert er sich später an diese Wochen mit den Worten: „Ich wurde sozusagen der Hofprediger in Finschhafen.“⁶ Obwohl Schleinitz ihm

und der Mission also sehr wohlwollend gegenüberstand, zog Flierl es aber vor, von Anfang an alle Kräfte in den Aufbau einer eigenen Station zu stecken. Sein Lebenstraum war es, als „Heidenmissionar“ zu arbeiten, nicht als Hofprediger.

Zu Beginn des Jahres 1891 kam es dann zu einem Ereignis, das das ganze Bismarckarchipel erschütterte: Innerhalb von zwei Monaten starben in Finschhafen 13 Deutsche – über die Hälfte der europäischen Bevölkerung! –, darunter zuletzt auch der Arzt. Bis heute ist nicht sicher geklärt, welcher Krankheit sie erlagen.⁷ Fest steht, dass die Überlebenden den Ort fluchtartig verließen, um sich weiter westlich an der Astrolabe-Bucht anzusiedeln, wo Stephansort der neue Hauptort wurde. Flierl und seine Mitarbeiter entschieden sich jedoch in dieser Situation dafür zu bleiben. Der Missionshistoriker Rufus Pech beurteilt diese weitreichende Entscheidung wie folgt:

Ohne Schiffs- und Postverbindung, ohne Arzt und weltlichen Schutz, konnten sich die Missionare nur auf ihren Herrn und auf ihre Einheimischen verlassen. Dieser mutige Entschluss sollte sich in jeder Hinsicht bewähren, bildete er doch für die Mission einen höchst positiven Wendepunkt in ihrer Arbeit.⁸

Von nun an pflegte die Mission ein freundliches, aber distanzierendes Verhältnis zu den Vertretern der kolonialen Administrationen und hütete sich vor zu großer Nähe.

Charakteristisch dafür ist eine Episode aus der Zeit der Reichsregierung. Gouverneur Dr. Albert Hahl unterbreitete Flierl eines Tages das Angebot, die Erholungs- und Gesundheitsstation auf

5 Vgl. „Erinnerungen“ II 11–13 sowie Johann Flierl: *Dreißig Jahre Missionsarbeit in Wüsten und Wildnissen*, Neuendettelsau 1910, 65–69.

6 Dazu „Erinnerungen“ II 5–9, Zitat 6.

7 Siehe Hiery: *Die deutsche Verwaltung*, 287f.

8 Rufus Pech: *Deutsche evangelische Missionen in Deutsch-Neuguinea 1886–1921*, in: *Südsee-Handbuch*, 384–416, Zitat 390.

dem Sattelberg weiter auszubauen. Die Regierung bot eine Summe von mehreren 10.000 Reichsmark für den Ausbau an sowie jährliche Unterstützungszahlungen für den laufenden Betrieb, wenn die Mission bereit sei, Gäste aus dem ganzen Schutzgebiet aufzunehmen und zu betreuen. Flierl, der „nicht den Missionar an den Nagel hängen und Gastwirt einer öffentlichen Anstalt werden“ wollte⁹ – auch an den Ausschank alkoholischer Getränke hatte Hahl nämlich gedacht –,

... ohne Schiffs-
verbindung,
ohne Arzt und
weltlichen
Schutz.

schickte dem Gouverneur eine höfliche Absage. Dabei bot er an, nach Möglichkeit auch weiterhin fremde Gäste auf dem Sattelberg aufzunehmen, und zwar zu den gleichen Bedingungen wie in Hahls Programm vorgesehen, nämlich zum Satz von fünf Mark am Tag. „So blieben wir denn frei und unabhängig“, resümiert Flierl im Rückblick.¹⁰

Die höflich-distanzierte Haltung, die er hier wie so häufig einnahm, war in Flierls damaliger Situation keine Selbstverständlichkeit. Erhellend ist ein Vergleich mit der Rheinischen Mission, die sich in der Nähe des neuen Hauptorts Stephansort niedergelassen hatte. Die Tagebücher der Johanna Diehl, die als Missionarsfrau von 1907 bis 1913 in Neuguinea war, machen deutlich, dass es auch ganz andere Möglichkeiten gab, sich im Verhältnis zu den Gouverneuren des Reichs und zu den Administratoren der Neuguinea-Compagnie zu verorten.¹¹ Die Missionsleute Diehl unterhielten teils sehr enge und herzliche Beziehungen zu den politischen und wirtschaft-

lichen Machthabern in der Kolonie. Regelmäßige Einladungen und Besuche, vertrauliche Gespräche, gemeinsame Ausfahrten und richtige Freundschaften sind bezeugt.¹² Wie in Johanna Diehls Tagebüchern mehrfach deutlich wird, steigerte dies freilich in den Augen der indigenen Bevölkerung nicht gerade die Glaubwürdigkeit der Missionsleute. So hat auch die Forschung herausgearbeitet, dass „die Identität bzw. Nachbarschaft von weißem Siedlungsgebiet und Missionsfeld“ in der Astrolabe-Bucht von besonderem Nachteil war. Die Rheinische Mission

[...] stand, in unmittelbarer Nähe zu den Anlagen in Madang und denen der Neuguinea-Kompagnie, von Anbeginn an vor dem Problem, bei den Einheimischen gegen die Identifikation ihrer Bestrebungen mit den Interessen der übrigen Weißen anzukämpfen.¹³

Da hatten die Neuendettelsauer Missionare es in ihrer Abgeschiedenheit sicher einfacher, das von Flierl so hoch veranschlagte Vertrauen der einheimischen Bevölkerung zu gewinnen und zu erhalten.

3. Südseesitten in der deutschen Kolonie

In seinen Schriften differenziert Johann Flierl deutlich zwischen der Kolonialherrschaft zur Zeit des deutschen Schutzgebiets und den australischen Regierungen seit dem Beginn des Ersten

9 „In heidnischen Landen“, 5f., Zitat 6, vgl. „Erinnerungen“ II 131f.

10 „Erinnerungen“ II 132.

11 Dieter Klein [Hg.]: *Jehova se nami nami. Die Tagebücher der Johanna Diehl. Missionarin in Deutsch-Neuguinea 1907–1913 (Quellen und Forschungen zur Südsee A.1)*, Wiesbaden 2005.

12 Siehe neben den Tagebüchern selbst auch das Vorwort, XIV. Diehls waren vor allem mehreren Administratoren der Compagnie sehr freundschaftlich verbunden: den Ehepaaren Dommes und Buschmann und später Hubert Geisler und seiner Nichte Grete.

13 Peter J. Hemenstall: *Europäische Missionsgesellschaften und christlicher Einfluß in der deutschen Südsee: das Beispiel Neuguinea*, in: Klaus J. Bade [Hg.]: *Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium*, Wiesbaden 1984, 226–242, Zitat 238.

Weltkriegs. In seinem Aufsatz über die Mission als Gewissen lesen wir:

Also gab es in der ersten schweren Anfangszeit keinerlei Schwierigkeit und Reibung zwischen Mission und Kolonisation und unsern deutschen Kolonialbehörden [von der Neuguinea-Compagnie, S.F.]. Ganz automatisch und unauffällig durfte die Mission Gewissen der Kolonisation und Kolonial-Regierung sein.¹⁴

Auch die Reichsregierung, so Flierl weiter, stand später

[...] wohlwollend zur Mission, vom Obersten, dem Kaiserlichen Gouverneur, bis zu den verschiedenen Bezirksamtsleuten und unteren Beamten. Es gab keinerlei ernstliche Schwierigkeiten von 1886 an bis zum Ausbruch des Weltkrieges.¹⁵

Ein einziges Mal hatte Flierl gegenüber der Verwaltung etwas zu beanstanden: Ein deutscher Polizeimeister hatte sich

„Es waren ungute Verhältnisse bei den vielen ledigen Herren in der neuen Kolonie.“

bei einer Patrouille „ungehörig gegen Dorffrauen und Mädchen benommen“, worüber Flierl beim zuständigen Bezirksamt Anzeige erstattete. Der Bezirksamtmann kam daraufhin persönlich nach Finschhafen, um den Fall zu untersuchen und Zeugen zu verhören.

So konnte der Schuldige bestraft werden.¹⁶

Doch galt es ja nicht nur, der Kolonialregierung „Gewissen zu sein“, sondern auch, Missstände unter den Europäern sonst abzustellen. So entsinnt sich Flierl später in seinen Lebenserinnerungen:

Es waren ungute Verhältnisse bei den vielen ledigen Herren in der neuen Kolonie. Die Südseesitten sowie auch die Sitten in Westafrika, von denen man las, waren Unsitten. So war es eine Gepflogenheit in der Südsee, daß im Archipel und auf

anderen Inseln in den Dörfern Mädchen angeworben wurden als Hausmädchen für ledige Herren. Und die leitenden Stellen in Europa schienen daran nichts Besonderes zu finden. [...] Diese Herren hatten also fast alle braune oder gelbe Hausmädchen auf Zeit. Auf Zeit, das ist das Anstößige.¹⁷

Flierl verfasste in dieser Sache einen dreiseitigen Artikel „Zur Mischehenfrage“, der im August 1910 in der „Kolonialen Rundschau“ erschien.¹⁸ Darin vertrat er die Ansicht, „ein Deutscher von reinstem Blut“, der „auch eine kohlschwarze Negerin heiratet, sie ehrlich hält und seine Kinder versorgt und wohl erzieht“, sei ein Ehrenmann.¹⁹

Ich führe den Fall vor allem deshalb an, weil er beispielhaft verdeutlicht, wie Flierl Zeit seines Lebens handelte, wenn er meinte, einem Unrecht entgegentreten zu müssen. Man mag heute seine Ansichten durchaus kontrovers beurteilen, beeindruckend ist, wie Flierl für das kämpfte, was er für richtig hielt. Sein Aufsatz über die „Mischehenfrage“ ist ein charakteristisches Beispiel dafür, wie Flierl bei jedem Problem, das ihm drängend erschien, die Initiative ergriff. Dabei vertrat er Standpunkte, die seinerzeit so wenig konsensfähig waren wie heute, wenn er sich etwa gegen die Empfängnisverhütung engagierte, die er als ein „Majestätsverbrechen der Menschheit gegen den allmächtigen Schöpfergott“ betrachtete.²⁰

... Standpunkte, die seinerzeit so wenig konsensfähig waren wie heute.

17 „Erinnerungen“ II 121f., vgl. auch „In heidnischen Landen“, 2.

18 *Koloniale Rundschau, Monatsschrift für die Interessen unserer Schutzgebiete und ihrer Bewohner*, Heft 8, August 1910.

19 Ebd.

20 So lautete der Titel eines Referats, das bei der Mission EineWelt archiviert ist (vorl. Nr. 5.58 I, Aufsatz 18).

14 „In heidnischen Landen“, 1.

15 Ebd.

16 Ebd., 4f.

Ein gutes Gespür bewies Flierl in allen Fragen, die das Wohlergehen der indigenen Bevölkerung betrafen, die er im paternalistischen Duktus der Zeit als seine „Pflegebefohlenen“ oder „Schützlinge“ zu bezeichnen pflegte. Dies wird sich im folgenden Abschnitt zeigen.

4. Anarchie, Gewalt und Sklavenjagd

Hatte Flierl in den 25 Jahren unter der deutschen Kolonialherrschaft kaum einmal bei der Regierung interveniert, so begann mit dem Ersten Weltkrieg eine schwierige Zeit für die Mission. Die Neuendettelsauer Missionare konnten zwar weiterarbeiten, nachdem sie auf Flierls Weisung hin den Australiern einen Neutralitätseid geleistet hatten, aber unter den ständig wechselnden Offizieren und Beamten der nächsten Jahre kam es zunehmend zu Problemen. Darunter hatte vor allem die einheimische Bevölkerung schwer zu leiden.

Die neuen Rahmenbedingungen charakterisiert der Historiker Hermann Hiery wie folgt:

In Neuguinea resultierte das Fehlen einer koordinierten australischen Eingeborenenpolitik, der ständige Wechsel der Beamten, deren Tätigkeit kaum einer Führung oder Kontrolle unterstand, und die Unkenntnis der bisherigen kolonialen Verwaltungspraxis in einer Willkürherrschaft, bei der spätestens nach dem Tode Pethebridges [das war der erste australische Administrator in Neuguinea, S.F.] alles drunter und drüber ging. Durch die in Teilen gewollte und beförderte Aufgabe, teilweise auch situationsbedingt eher zufällige Nichtfortführung deutscher Verwaltungsmaximen, schuf die Militärverwaltung vollendete Tatsachen, die das koloniale Gesicht Neuguineas tiefgreifend umgestalteten und die australische Kolonialpolitik noch bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg bestimmten. Dazu gehörten die Abschaffung des Gouvernementsrates – das Ende lokaler Mitbestimmungsmöglichkeiten und

die Durchsetzung rein autoritärer Entscheidungsstrukturen in der Kolonialpolitik –, die Auflösung des staatlichen Schulwesens für die einheimische Bevölkerung – ‘education, as far as teaching the Natives to read and write, is a waste of time’ (so der leitende australische Beamte für Eingeborenenfragen, Captain Tennent) – und die zunehmende Entwertung der bislang durch die Kolonialmacht offiziell akkreditierten internen melanesischen Schlichtung. Diesem Grundpfeiler der deutschen Politik, durch den es gelungen war, die meisten inner-melanesischen Streitigkeiten ohne Eingreifen (und Kenntnis) der Kolonialverwaltung einer indigenen Lösung zuzuführen, standen die Australier vollkommen verständnislos gegenüber.²¹

Eins der drängendsten Probleme der jungen Kolonie, das der sogenannten Arbeiteranwerbung, eskalierte unter diesen Bedingungen zunehmend.²² Die Schwierigkeit, geeignete Arbeitskräfte für die europäischen Pflanzungen zu finden, führte bisweilen dazu, dass einheimische und fremde Arbeiter faktisch wie Sklaven zur Arbeit gezwungen wurden. Die unhaltbaren

Arbeitsbedingungen selbst sowie die Brutalität, mit der die „Anwerbung“ neuer Arbeitskräfte häufig genug vor sich ging, war in Deutsch-Neuguinea durch immer präzisere Schutzbestimmungen im Laufe

... „quasi anarchische“ Zustände unter der australischen Militärverwaltung.

der Jahre eingedämmt worden. Die Zustände, die nun unter der Militärverwaltung herrschten, können mit Hermann Hiery als „quasi anarchisch“ beschrieben werden: Die Melanesen wurden unter Einsatz von Waffengewalt rekrutiert, und die Anwerber zwangen sogar ledige junge Frauen (deren An-

21 Hiery: Der Erste Weltkrieg, 839.

22 Zum Arbeiterproblem schon zur deutschen Zeit siehe Hiery: Die deutsche Verwaltung, 295–299 und 305–308, zur australischen Zeit ders.: Der Erste Weltkrieg, 841–844.

werbung von der deutschen Verwaltung verboten worden war, um einem offensichtlich gewordenen Missbrauch entgegenzutreten) und selbst minderjährige Kinder in koloniale Arbeitsverhältnisse. Da die Rekrutierertruppen immer weiter in entlegene Gebiete vordrangen, deren Einwohner noch keinen Kontakt zu Europäern gehabt hatten, kam es zu gewalttätigen Auseinandersetzungen:

Einheimische Männer wurden getötet, Frauen vergewaltigt, Kinder von ihren Eltern entführt, das komplette Szenario antiker und moderner Sklavenjagden schien wieder aufstanden. Ganze Gegenden waren in Aufruhr. [...] Plötzlich schien der Krieg der Europäer im Verhältnis zwischen Deutschen und Australiern keine Rolle mehr zu spielen. Die schlimmsten deutschen und australischen Charaktere fanden sich zusammen; ohne Bedenken kooperierten deutsche Pflanzler mit australischen Soldaten und umgekehrt.²³

In dieser Situation, die jedem integren Menschen als vollkommen unhaltbar erscheinen musste, sah sich nun Johann Flierl immer wieder zum Handeln genötigt, wenn den Menschen im Gebiet der Mission Unrecht geschah. Ein erster Fall ereignete sich zu Beginn des Krieges, als Menschenjäger aus der britischen Nachbarkolonie Papua die Umstände nutzten und Männer aus dem Waria-Tal als Pflanzungsarbeiter „rekrutierten“. In der Annahme, der Distriktbeamte im nahen Morobe würde dieses Treiben billigen, wandte Flierl sich

direkt an die höchste Stelle in Rabaul, um den Vorfall zu melden. Diese Intervention hatte unmittelbar Erfolg: Die jungen Männer aus dem Waria-Tal kamen wieder frei.²⁴

Ein besonders dreister Fall ereignete sich wenig später im Huongolf bei der Missionsstation Malalo. Dort zwang ein Mann namens Ryder, der sich als Beamter ausgab, dreißig halbwüchsige Missionsschüler unter vorgehaltener Waffe, an Bord seines Schiffes zu gehen, während der Neuendettelsauer Missionar Friedrich Bayer tapfer, aber natürlich vergeblich protestierte. Tatenlos musste er mit ansehen, wie seine Schüler entführt wurden. Doch das Schiff des angeblichen Beamten geriet in einen Sturm. Flierl schilderte ihn später eindrucksvoll als ein Strafgericht Gottes:

Und der Herr erhörte alsobald und wunderbar das Flehen seiner schwachen und unmündigen Kinder. Er sandte seine Wetter. Er machte seine Diener zu Winden und seine Boten zu Feuerflammen. Das Räuberboot mit seiner menschlichen Beute wollte nach dem Süden hinab. Es war ja von Papua, aus dem englischen Gebiet hergekommen, wie wir später erfuhren. Und vom Süden herauf tobte der Sturmwind mit Regenströmen und feurigen Blitzen. Da hatten Ryder und seine schwarzen Kumpane eine böse Nacht. Sie kämpften um ihr Leben und um das von menschlicher Ladung überlastete Schiff. Die geraubten Jungen von Malalo kauerten sich auf Deck und unter Deck zusammen und harnten der Dinge, die da kommen sollten. Sie waren ja mit der See und ihren Unbilden vertraut. Mindestens zwei Nächte und einen vollen Tag dauerte das Unwetter an, mit dem Ryder zu kämpfen hatte und das ihn an der Heimfahrt hinderte.²⁵

Als das Schiff schließlich bei Katika vor Anker gehen konnte, wurde es von Flierl und einem Mitarbeiter gestellt, die über

23 Ich referiere in diesem Absatz Hiery: Der Erste Weltkrieg, 842f. Zitat ebd. Zu rassistisch-sexistischen Ausschreitungen gegenüber einheimischen Frauen auch ders.: Praktizierter Rassismus. Das Fallbeispiel Australien in Neuguinea (1914–1921), in: Wilfried Wagner [Hg.]: *Rassendiskriminierung, Kolonialpolitik und ethnisch-nationale Identität. Referate des 2. Internationalen Kolonialgeschichtlichen Symposiums 1991 in Berlin* (Bremer Asien-Pazifik Studien 2), Münster/Hamburg 1992, 197–205.

24 „In heidnischen Landen“, 7.

25 „Erinnerungen“ II 245f.

die Vorfälle unterrichtet waren und den Anwerber nun persönlich sprachen. Die Missionsschüler waren ihm bereits davongelaufen. Flierl zeigte Ryder umgehend an, so dass dieser bei der Weiterreise auf der Höhe der Regierungsstation Morobe festgesetzt werden konnte, wo er später ein – wenn auch mildes – Strafurteil erhielt. Die Schuljungen waren längst im Triumph zurück nach Malalo begleitet worden.²⁶

... eine eingehende Abhandlung über Arbeiterhandel, versandt an alle Regierungsstellen.

Flierl schreckte auch nicht davor zurück, Vertreter der australischen Administration in ihre Schranken zu verweisen. So meldete er dem Distriktbeamten, dass sein Assistent, ein gewisser Johnson, im Alkoholrausch das Missionsschiff hatte beschießen lassen, nachdem er kurz zuvor als Gast auf der

Station Malalo ein junges Dorfmadchen sexuell missbraucht hatte. Der Distriktbeamte sorgte daraufhin dafür, dass Johnson aus der Kolonie verschwand.²⁷

Ein großer politischer Erfolg gelang Flierl im Jahr 1918. Auf einer Reise erfuhr er, dass in der Azera-Ebene in großem Umfang Arbeiter „geworben“ und in Ketten zur Küste gebracht wurden. Ganze Dörfer waren schon verlassen, da die Bevölkerung in die Grassteppen floh. Flierl notierte sich die Einzelheiten und arbeitete eine eingehende Abhandlung über Arbeiteranwerbung und Arbeiterhandel aus, die er in deutscher und englischer Sprache vervielfältigte und an alle Regierungsstellen bis nach Rabaul versandte sowie an die Nachbarmissionen und, bemerkenswerterweise, an „die Missetäter selbst“.²⁸

26 „In heidnischen Landen“, 7–9, vgl. die „Erinnerungen“ II 244–248.

27 „In heidnischen Landen“, 9f.

28 Ebd., 10f., vgl. „Erinnerungen“ II 243. Die Abhandlung findet sich in deutscher und englischer Fassung im Archiv der Mission EineWelt (vorl. Nr.

Auch hier war Flierls Eingreifen erfolgreich: Der Bezirksoffizier aus Morobe wurde angewiesen, der Sache nachzugehen. Als Ergebnis seiner Untersuchungen wurde das ganze Tal des oberen Markham-Flusses für die Anwerbung von Arbeitern gesperrt.

Mit dem Ende des Krieges fiel das einstmalige Kaiser-Wilhelm-Land dann endgültig an die Australier. Flierl zufolge machte der Wechsel zur Zivilverwaltung freilich keinen großen Unterschied. Als Erleichterung empfand er, dass die unteren Regierungsbeamten nun immerhin nicht mehr dauernd ausgetauscht wurden, doch Missstände gab es nach wie vor.²⁹ So war Flierl unter der australischen Mandatsverwaltung sein spektakulärster Erfolg in Sachen Einheimischenpolitik beschieden: In der Nachkriegszeit waren immer mehr Goldvorkommen in Neuguinea erschlossen worden. So wurden nun wieder Arbeiter für die Goldwäsche und den Lastentransport gebraucht, und bald schon herrschten in den Goldfeldern unhaltbare Zustände. Flierl erhielt erschütternde Berichte über Menschen, die bei der Arbeit tot zusammenbrachen, und verfasste ein Mahnschreiben an den Protektor der Eingeborenen bei der Regierung, das freilich wirkungslos blieb.³⁰ Im Jahr 1927 wurden dann, während Flierl und die Missionare Georg Pilhofer und Paul Fliehler gerade zu einer gemeinsamen Konferenz mit den anderen Missionen in Rabaul weilten, im Finschhafen Gebiet gewaltsam junge Leute für die Goldfelder „angeworben“. Flierl schickte per Eilpost eine Meldung an die

5.58 I, Aufsatz 10 und 11). Der deutsche Titel lautet: Eine Abhandlung über Arbeiter-Anwerbung und Arbeiter-Handel, ein schwieriges Problem für die hiesige Kolonie, ernstlich zu erwägen bei der Regierung, bei Firmen und Missionen.

29 „In heidnischen Landen“, 11.

30 Ebd., 11f. Flierl nennt als Titel „Tragödie der Biololo-Leute“.

oberste Behörde in Rabaul und später einen ausführlichen Bericht, in dem er, wie man vermuten darf, die Regierung zum sofortigen Handeln aufforderte. Tatsächlich erreichte er, dass der Administrator, Brigadegeneral Wisdom, persönlich nach Finschhafen reiste, um sich selbst ein Bild der Lage zu machen. Es wurde eine Royal Commission eingesetzt, also eine Untersuchungskommission von höchstem Rang. In Dutzenden Dörfern um Finschhafen und Sattelberg herum fanden Verhöre statt, hunderte Zeugen wurden vernommen. Die Affäre endete damit, dass die Beamten, die sich an den gewalttätigen „Anwerbungen“ beteiligt hatten, zu Gefängnisstrafen von eineinhalb Jahren verurteilt wurden.³¹ So war es Flierl beschieden, sich noch einmal mit Erfolg für die Belange seiner Leute einzusetzen, bevor er sich vom Missionsfeld in den Ruhestand zurückzog.

5. Der Missionar als Stimme der Unterdrückten

Wie hatte Flierl 1918 in seiner Schrift über das Problem der Arbeiteranwerbung geschrieben?

Wenn Eingebornen Unrecht und Gewalt geschieht, besonders Eingebornen im fernen Hinterland, welche in ihrer Unwissenheit die weißen Leute nicht kennen noch deren Wünsche verstehen, die noch kein Wort zu den Weißen sprechen können: Da muß der Missionar mit solch hilflosen Leuten Mitleid und Barmherzigkeit haben, die selber nicht für sich reden können. Der Missionar muß reden für die Stummen, muß seinen Mund auftun für die Sache der Verlassenen. Er muß Fürbitte einlegen für die Unterdrückten und Mißhandelten, andernfalls macht sich die Mission mitschuldig an dem Unrecht, welches unter ihren Augen geschieht.³²

Wie Flierl konkret vorging, um diesem Anspruch gerecht zu werden, ist hinreichend deutlich geworden. Wenn er von Missständen erfuhr, recherchierte er die Einzelheiten, um den Fall dann so schnell wie möglich publik zu machen. Dabei informierte er vor allem die zuständigen Regierungsstellen, denen er die Missstände schilderte und zugleich vorschlug, was seiner Ansicht nach zu tun sei, um sie abzustellen. In der Regel wandte er sich gleichzeitig an eine breitere Öffentlichkeit, indem er seine Schriften etwa auch an die Nachbarmissionen, mitunter auch in alle Welt – an Freunde in Europa, Amerika und Australien – versandte. Damit setzte er die Verwaltungsbeamten unter Druck, und so gelang es ihm zumeist, den Problemen der indigenen Bevölkerung Gehör und Gerechtigkeit zu verschaffen.

Wie zu sehen war, beschränkte sich der Anspruch, „Gewissen zu sein“, nicht auf das Verhältnis von Mission und Kolonialverwaltung. Auch sonst scheute Flierl sich nicht, Missstände öffentlich anzuprangern. Er ergriff die Initiative, wo etwas im Argen lag, setzte durch, was er als richtig erachtete, und das schon als junger Mann auch seinen Vorgesetzten gegenüber. Flierl widersetzte sich, nicht selten mit einem Anflug von Humor, wenn ihm eine Vorgabe unsinnig erschien, er ergriff Partei, kritisierte und widersprach, hielt zornige Reden und verfasste unermüdlich Briefe, Telegramme, Eingaben, Mahnschriften, Broschüren, Bücher, Aufsätze und Leserzuschriften. Dabei bewies er Umsicht, Zähigkeit und Mut. Für jemanden, der als einfacher Bauernjunge zu strengem Gehorsam erzogen worden war, ist es ein überaus bemerkenswerter Zug, wie selbstsicher Flierl politischen, kirchlichen oder wissenschaftlichen Autoritäten gegenüber aufzutreten wusste.

Fundamentalkritik leistete er jedoch nicht. Flierl, der sich als Gewissen der Kolonialregierungen sah, war definitiv

31 Ebd., 14, und „Erinnerungen“ II 318–320.

32 „In heidnischen Landen“, 1.

kein Revolutionär. Es kam ihm natürlich nicht im Entferntesten in den Sinn, das Kolonialsystem als solches zu hinterfragen, dessen Teil die Mission war. Auch seine Tätigkeit selbst, die Missionierung von Nichtchristen, würde in der heutigen Gesellschaft kontrovers beurteilt werden. Für Johann Flierl aber stand eine solche Grundsatzdiskussion völlig außer Frage. Unter den politischen Gegebenheiten einer kolonialen Gesellschaft kritisierte Flierl einzelne Miss-

stände, war aber grundsätzlich bereit, die jeweilige Obrigkeit zu akzeptieren und zu unterstützen.³³ In dieser Haltung konnte er sich in lutherischer Tradition auf den Apostel Paulus berufen.³⁴

33 Ähnlich zwiespältig war später seine Haltung zum Nationalsozialismus (siehe dazu das entsprechende Kapitel meiner Einleitung der „Erinnerungen“, I XXXIV–XL).

34 Siehe „Erinnerungen“ II 351.

Bericht: 11. Forum Bibelübersetzung – Fachtagung

05.–06. Mai 2015 Tagungshotel Herrenberg Evangelische Diakonieschwesternschaft Herrenberg–Korntal e.V.

Am 11. Forum Bibelübersetzung – Fachtagung – vom 05.–06. Mai 2015 trafen sich ca. 20 Experten aus der Missiologie, Theologie, und Linguistik, um über Entwicklungen im Bereich der Wissenschaft der Bibelübersetzung zu diskutieren. Das Forum Bibelübersetzung ist eine Kooperation der Deutschen Bibelgesellschaft (Dr. Rösel und Dr. Jahr), des Forum Wiedenest (Prof. Dr. Stenschke), und Wycliff Deutschland (Dr. Werner). Letzterer trägt auch die planerische Verantwortung dieser Fachtagung. Dieses Jahr standen zwei praktische Projekte zur Bibelübersetzung von Wycliff Deutschland e. V. im Vordergrund. Dr. Ursula Peter, die zusammen mit ihrem Ehemann an der Übersetzung zu einer *Sprache der Sinti* arbeitet, stellte dieses Projekt vor. Ebenso Dr. Wolfgang Stradner, der an der Elfenbeinküste das Projekt der Djimini startete. Bei beiden Vorträgen stand die Verantwortung der Projektinitiatoren, im Hinblick auf die enge Zusammenarbeit mit muttersprachigen Bibelübersetzern im Vordergrund. Die Revision der *Hoffnung für Alle* wurde von Urs Stingelin (STH Basel) vorgestellt, der auch die Entwicklungs- und Traditionsgeschichte der HfA, als kommunikative Bibelübersetzung, ausführlich darstellte. Dr. Martin Dreytza (Studienzentrum Krelingen) berichtete aus seiner nunmehr mehr als 20jährigen Erfahrung an Wortstudien und der Entwicklungen zu dem hebräischen Begriff *ruach*, der meist mit Geist, Wind übersetzt wird. Wolfgang Loest (Lippische Landeskirche) und Olaf Schmidt-Wischhöfer (wissenschaftlicher Berater) stellten das Online-Projekt *Offene Bibel* vor. Es teilt sich in eine Studien-, eine Lese- und eine Leicht-Sprache Fassung, die online bearbeitet werden. Beeindruckt haben dabei die ökumenische Beteiligung an diesem Projekt und die bisherige sehr unkomplizierte Konsensfassung. Prof. Dr. Christof Sauer (Evangelische Fakultät Leuven) lenkte die Aufmerksamkeit der Teilnehmer auf den sehr aktuellen Bereich der *Verfolgung und des Martyriums von Christen*, wie es in der Heiligen Schrift sehr ausführlich dokumentiert wird.

Insbesondere die sprachlichen Wortfelder zu diesem sehr spannenden Thema wurden hervorgehoben. Dr. Rolf Schäfer (Deutsche Bibelgesellschaft) führte in die neueste textkritische Forschung zur Hebräischen Bibel/Altes Testament im Rahmen der *Biblia Hebraica Quinta* ein. Nicht nur die geschichtliche Bedeutung der starken Beteiligung von Deutschen an der internationalen Forschung auf diesem Gebiet beeindruckt, beeindruckt, sondern auch die immer neuen Erkenntnisse, die zu diesem antiken Text gemacht werden. Mathias Jeschke (Deutsche Bibel Gesellschaft) führte in die Welt und das Genre der *Kinderbibel* ein. Dabei veranschaulichte er sehr plastisch die religionspädagogische und kinderpsychologische Seite von Kinderbibeln zur Vermittlung christlicher Inhalte. Die nächste Fachtagung wird als Internationales Forum Bibelübersetzung vom 26. – 30. Mai 2016 in Oslo an der Fjellhaug-Hochschule stattfinden. Sie wird in die Festivitäten zum 200-jährigen Bestehen der Norwegischen Bibelgesellschaften eingebunden sein. Drei Beiträge aus dem Kreis der deutschen Veranstalter konnten bereits gewonnen werden. Informationen bei Eberhard Werner (eberhard.werner_1@t-online.de).

Dr. Eberhard Werner, Institut für evangelische Missiologie, Gießen

Abschied von Detmar Scheunemann (20.06.1932– 08.04.2015)

Wir nehmen Abschied von unserem langjährigen AfeM-Mitglied Detmar Scheunemann. Aufgrund seiner Erfahrungen und seines Lehrdienstes in Indonesien und eines umfangreichen Reisedienstes in Asien beschäftigte er sich vor allem mit dem Verhältnis von Mission und Erweckung sowie damit verbunden mit der Auseinandersetzung mit okkulten Kräften in der Mission, so in seinen Büchern „Ruf aus Indonesien“ (Hänssler/Telos) 1972; „Und führte uns hinaus ins Weite: Studien über den Heiligen Geist in Indonesien und anderswo“ (Brockhaus) 1980; 5. Aufl. 1982 – Englisch „The Ministry of the Holy Spirit“ (YPPH) 1984; „Wo Gottes Feuer brennt: Elemente der Erweckung“ (Brockhaus) 1999. Daneben erschienen viele Bücher auf Indonesisch, so etwa „Romantika kehidupan suamistri“ (YPPH) 1987. 1994 war Hauptreferent der AfeM-Jahrestagung 1994 („Mission als Kampf mit den Mächtigen“. Referate der Jahrestagung 1993 des AfeM (idea) 1993). Zudem steuerte er den Beitrag „Bibeltreue als Motiv der Weltmission“ zur vom AfeM verlegten Festschrift für Helmuth Egelkraut bei (VKW 1998). Als Konrektor und Studienleiter der damaligen Akademie für Weltmission prägte er zusammen mit Prof. George W. Peters viele Missionare. Mich prägte er bereits als Schüler und Student durch unsere Kontakte zum WEC International, seiner Missionsgesellschaft, dann besonders, als ich 1979 einen langen Sommer in Batu verbrachte, wo er wirkte.

Ich danke seinem Bruder, Volkhard Scheunemann, für die Erlaubnis, seine Trauer-Ansprache im Folgenden abzudrucken (mit kleinen Kürzungen).

Thomas Schirmmacher, Vorsitzender des AfeM.

Ansprache von Volkhard Scheunemann bei der Trauerfeier für Detmar Scheunemann, am 15.04.2015 in Korntal

Lassen Sie mich einige persönliche Worte in Wertschätzung meines Bruders Detmar sagen. Ich tue es im Namen von uns Geschwistern.

Detmar war ein Pionier – mit einem Tief- und Weitblick begabt. Als Ältester von uns Geschwistern ging er uns in vielem voran: in der Schule, beim Spielen und vor allem im Glauben. Während eines Englandaufenthalts fand er 1951 im Umkreis des WEC International in London zu einer persönlichen Beziehung zu Jesus Christus. Das revolutionierte nicht nur sein persönliches Leben, sondern auch unsere evangelische Jugend. Sein missionarisches Herz steckte unseren Freitagskreis an. Er übernahm die Jugendarbeit in einem Flüchtlingslager, organisierte einen Krankenhauschor und kümmerte sich um Randgruppen unserer Gemeinde – damals Sinti und Roma. Er nahm Kontakt zum Missionshaus Bibelschule Wiedenest auf, studierte Theologie unter E. Schrupp und E. Sauer und brachte dessen heilsgeschichtliche Schau des Alten und Neuen Testaments im Lehrplan des Batuer Bibelinstituts in Indonesien ein.

Nach einer Fernverlobung mit Gisela geb. Juch wurden beide 1961 von unserem Vater in Lübeck getraut. Trautext war das Jesuswort: „Wen da dürstet, der komme zu mir und trinke. Wer an mich glaubt, wie die Schrift sagt, von dessen Leibe werden Ströme lebendigen Wassers fließen“ (Joh 7,37–38). Detmar war schon 1957 als einer der ersten deutschen WEC Missionare nach Indonesien ausgewandert und hatte sich der für einen Missionar so wichtigen Phase der Anpassung an Kultur und Sprache sowie an das tropische Klima in Ostjava gestellt. Schon hier begann er an einer örtlichen Bibelschule zu unterrichten und erkannte als strategische Lebensberufung, sich in junge Indonesier zu investieren.

Nach der Heirat zurück in Indonesien übernahm er die Leitung des Bibelinstituts in Batu und ertrug manche Spannungen mit Kollegen, die seinen inter-kirchlichen Dienst nicht verstehen konnten. Als Rektor war er verantwortlich für Lehrplan und Ausbildungskonzept des Instituts, das von vielen Praktika gekennzeichnet war. Pfr. Sven Findeisen erwähnte in seinem Beileidsbrief, er habe bei seinem Besuch in Batu eine ganz andere, eine alternative, theologische Ausbildungsform kennengelernt: alternativ, d.h. von wo anders her, von oben empfangen und geboren. Detmar prägte zusammen mit Gisela über 30 Jahre eine ganze Generation von indonesischen Pastoren und Missionaren. Hautnah erlebte er 1965 die Erweckung auf der Insel Timor, von der er als kranker Mann zurückgefliegen werden musste. Er nutzte die lange Genesungszeit von einer hartnäckigen Hepatitis, um den Grundstein für die Hausordnung der Indonesischen Missionsgemeinschaft auf internationaler und integraler Grundlage zu legen. Sie war aus dem Bibelinstitut erwachsen.

1989 zurück in Deutschland wurde Detmar die Tätigkeit als Konrektor und Studienleiter der heutigen Akademie für Weltmission in Korntal übertragen. Hier konnte er seine mannigfache Kenntnis im kulturübergreifenden Dienst weitergeben. Auch hier wieder erkannte er in einer Begegnung mit dem Russlanddeutschen Peters aus Bishkek in Kirgistan die strategische Stunde, machte sich nach der Wende mit ihm auf den Weg und rief hin und her in den Häusern die ersten kirgisischen Gemeinden ins Leben. Später unterrichtete er an der dortigen Bibelschule die ersten kirgisischen Pastoren, nachdem er zur Verstärkung indonesische Missionare nach dort gerufen hatte. Wahrlich ein Pionier im Reiche Gottes, der vieles angestoßen hat!

Missio Dei (Teil 2)

Rezeption in der ökumenischen und der evangelikalen Bewegung

Hannes Wiher

.....
In diesem Folgeartikel zu dem in der letzten Ausgabe erschienenen ersten Teil werden die Entwicklungen des *Missio Dei* Begriffs in der ökumenischen Bewegung nach dem zweiten Weltkrieg und seine Rezeption in der evangelikalen Bewegung dargestellt. Bei seiner Wiederaufnahme durch die ökumenische Bewegung wurde der Begriff mit einem neuen Konzept der Mission verbunden, der sich vom alten Begriff mit seiner Verbindung zum Kolonialismus und einer kirchlichen Begründung der Mission abgrenzen sollte. Diese Umdeutung ohne direkten Bezug zur Trinitätslehre erlaubte es jeder theologischen Richtung, den Ausdruck mit ihrem Inhalt zu füllen. Das Interesse der evangelikalen Bewegung an einer trinitarischen Begründung der Mission ist erst in den letzten Jahren erwacht. Die Publikationen von drei Missiologen haben die alte Diskussion über die *Missio Dei* wiederbelebt. Christopher Wright's *The Mission of God* (2006), Timothy Tennent's *Invitation to World Missions* (2010), und Thomas Schirrmacher's *Missio Dei* (2011) werden besprochen. Zum Schluss folgen eine Auswertung und eine praktische Anwendung.
.....

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

Zusammenfassung von Teil 1

Im ersten Teil¹ haben wir die linguistische Entwicklung des Begriffs *Missio Dei* bei den Kirchenvätern verfolgt. Wir haben festgestellt, dass die patristische Reflexion über die Trinität die Entwicklung eines Konzeptes wie dasjenige der *Missio Dei* nicht gefördert hat. Denn bezüglich der Sendung des Sohnes und des Geistes (*missio Filii*, *missio Spiritus Sancti*) kommt hauptsächlich der objektive Genitiv vor (d.h. Gott als Objekt der Sendung). Der trinitarische Gott kann jedoch nicht derjenige sein, der gesandt wird, sondern nur derjenige, der sendet. Die Bedeutung des Ausdrucks *Missio*

Dei muss deshalb vor allem diejenige eines *genitivus auctoris* und damit eines subjektiven Genitivs annehmen. Georg Vicedom geht darüber hinaus und folgert: „Der Begriff der *Missio Dei* muss aber, wenn wir der biblischen Konzeption gerecht werden wollen, zugleich als *attributiver Genitiv* verstanden werden, durch welchen Gott nicht nur zum Sendenden, sondern zugleich zum Gesandten wird.“²

Anschliessend haben wir die Reflexion über die Trinität bei den katholischen Theologen Augustin und Thomas von Aquin analysiert. Beide führen einen Unterschied zwischen immanenter und ökonomischer Trinität ein, indem sie das Konzept der Hervorgehung (*processio*) einführen und die Hervorgehung des Sohnes und des Geistes der immanenten Trinität zuordnen, die Sendung (*missio*) derselben aber der ökonomischen Trinität. Damit dient die Sendung nur dem Erkennen Gottes, gehört aber nicht zu seinem Sein in aller Ewigkeit. Hans Urs

2 Georg F. Vicedom, *Missio Dei – Actio Dei*, Hg. Klaus W. Müller, Nürnberg: VTR, 2002, 33 (meine Hervorhebung).

1 *Evangelikale missiologie* 2015/1, 38-49.

von Balthasar auf katholischer Seite und Karl Barth auf protestantischer Seite nehmen diese ontologische Unterscheidung nicht in ihre theologische Reflexion auf. Für Barth ist der Gott, welcher sich in seinen Werken und in Jesus Christus offenbart, kein anderer als der ewig seiende Gott, der Gott an sich.

Indem sich Barth von der Dichotomie zwischen immanenter und ökonomischer Trinität distanziert, wertet er indirekt die Sendung des Volkes Gottes auf. Diese Gewichtsverlagerung betrifft zunächst Gott selbst: Er wird zu einem „missionarischen“ Gott;³ durch die Gemeinschaft mit ihm wird die christliche Gemeinde zu einer missionarischen Gemeinde; schließlich wird für Barth Theologie zu einer trinitarischen und missionarischen Theologie.⁴ Barth scheint es zu gelingen, verschiedene bisher getrennt gedachte Konzepte zusammen zu denken: Gottes Sein und Handeln, Gemeinde und Mission, Gott und Mensch zusammen in der Aufgabe der Versöhnung. Barths dialektische Theologie mit ihrer kategorischen Ablehnung einer natürlichen Theologie und weit weg von den Realitäten der Mission wahrgenommen, scheint trotz allem eine trinitarische Begründung der Mission zu ermöglichen.⁵

Entwicklungen in der ökumenischen Bewegung

Übliche Darstellungen der Ereignisse, welche zur Annahme des Begriffs *Missio Dei* in der ökumenischen Bewegung geführt haben, beginnen mit Karl Barths

Rede an der Brandenburgischen Missionskonferenz in Berlin am 11.4.1932. Der Titel seines Vortrags war: „Die Theologie und die Mission in der Gegenwart.“⁶ Gemäß der gängigen Sicht diene diese Rede als Basis für die Einführung der trinitarischen Begründung der Mission in der ökumenischen Bewegung. Aber Barth entwickelt in seinem Vortrag einfach die im ersten Teil dieses Artikels dargelegte Konzeption der missionarischen Gemeinde als Entsprechung von Gottes missionarischem Handeln. Ganz in dieser Perspektive macht er folgende Aussage:

[M]uss nicht der treueste und überzeugteste Missionar ernsthaft über die Tatsache nachdenken, dass das Wort *missio* in der alten Kirche ein Begriff aus der Trinitätslehre war, die Bezeichnung für die göttliche Selbst-Sendung, die Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes in die Welt?⁷

Es muss betont werden, dass Barth in seiner ganzen Rede den Begriff *Missio Dei* oder eine Idee, welche dem Begriff nahe käme, nie erwähnt. Außerdem entwickelt er diese Konzeption in der *Kirchlichen Dogmatik* erst nach der Konferenz des Internationalen Missionsrates (IMC) in Willingen (1952). Gewöhnlich wird angenommen, dass Barth Karl Hartenstein (1894-1952), der von 1926 bis 1939 Direktor der Basler Mission war, beeinflusst hat. Auch wenn Hartenstein von Barth beeinflusst worden ist, so ist es doch wahrscheinlicher, dass Oscar Cullmann und Dietrich Bonhoeffer mehr Einfluss auf ihn hatten. In einem Vortrag von 1927 über die Frage: „Was hat Karl Barths Theologie der Mission zu sagen?“ schreibt Harten-

Dass ein Schüler von Barth Mission fördert, sei ein Widerspruch in sich selbst.

3 Barth selber benützt diesen Begriff ganz im Gegensatz zu anderen bekannten Theologen nie.

4 KD IV/4, 110.

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

6 Karl Barth, „Die Theologie und die Mission in der Gegenwart,“ *Zwischen den Zeiten* 10, 3, 1932, 189-215.

7 Ibid., 204.

stein, dass Barth „kein enger Freund der Mission war.“⁸ Und Walter Freytag (1899-1959), Professor für Missiologie in Kiel und Hamburg, bemerkt über Hartenstein, dass ein Schüler von Barth, welcher die Mission fördere, nichts anderes als ein Widerspruch in sich selbst sei.⁹ Schließlich folgte Hartenstein nicht der vorherrschenden Position der deutschen Missionswissenschaft, welche einen besonderen Akzent darauf legte, dass tief in der einheimischen Kultur (dem Volkstum) verwurzelte Gemeinden gegründet werden. In der Folge von Cullmann und Freytag entwickelte Hartenstein eine heilsgeschichtlich orientierte Missionstheologie, in die er gewisse Ideen Barths integrierte, besonders die grundlegende Idee, dass Gott selbst der souverän Handelnde in der Mission sei.

Es wird allgemein anerkannt, dass die Wende in der Missionstheologie auf der Konferenz in Willingen (1952) stattfand. Ihr Thema war „Die missionarische Verpflichtung der Kirche“. Verschiedene Faktoren können erwähnt werden, welche die Einführung des Begriffs *Missio Dei* gefördert haben. Nach den zwei Weltkriegen während des 20. Jahrhunderts und dem Hinauswurf der Missionare aus China im Jahre 1950 hatten die christlichen Kolonialmächte ihre Glaubwürdigkeit verloren. Dies war auch die Zeit der Unabhängigkeit vieler Staaten in der südlichen Hemisphäre, als die „jungen“ Kirchen sich ihrer Reife und ihrer Dynamik bewusst wurden. Es war eine Zeit der radikalen Infragestellung, eine „Grundlagenkrise der Mission.“ Da es nun auf allen Kontinenten christliche Ge-

meinden gab, war die geographische Definition der Mission gemäß dem Schema „Vom Westen in den Rest“ (*from the West to the rest*) obsolet. Das moralische Versagen der westlichen Kirchen stellte ebenfalls die ekklesiozentrische Konzeption der Mission in Frage. Es wurde unabdingbar, eine neue Begründung der Mission zu finden. Eine trinitarische Begründung schien den zwei einflussreichsten Gruppen an der Konferenz von Willingen am geeignetsten. Einerseits war es die amerikanische Vorbereitungsgruppe unter der Leitung von Paul Lehmann, Professor am *Princeton Theological Seminary*, welche den Bericht „Why Missions?“ veröffentlichte.¹⁰ Diese Gruppe war unter dem starken Einfluss von H. Richard Niebuhr (1894-1962), Professor an der Yale Divinity School. Niebuhr vertrat eine realisierte Eschatologie und einen theologischen Standpunkt, welchen er als „trinitarisch, d.h. weder christozentrisch noch spiritualistisch noch kreativistisch, aber all diese zusammen ... [nämlich] theozentrisch“ charakterisierte.¹¹ Seine Nebeneinanderstellung von Christozentrismus und Trinitarismus scheint eine Reaktion auf Barth zu sein. Helmut Rosin und David Bosch nehmen an, dass dieser amerikanische Bericht zusammen mit der ÖRK-Studie „Die missionarische Struktur der Gemeinde“

Die Spannung zwischen der liberalen amerikanischen Gruppe und der pietistischen württembergischen Position.

8 Karl Hartenstein, „Was hat die Theologie Karl Barths der Mission zu sagen?“ *Zwischen den Zeiten* 6, 1928, 59.

9 Walter Freytag, „Mitglied im Deutschen Evangelischen Missionsrat und Missionstag und bei den Tagungen der Ökumene,“ in *Karl Hartenstein: Ein Leben für Kirche und Mission*, Hg. Wolfgang Metzger, Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag, 1953, 296.

10 „Why Missions? Report of Commission I on the Biblical and Theological Basis of Missions,“ Paul L. Lehmann Collection, Princeton: Princeton Theological Seminary, 1952. Der komplette Text des Berichts wurde nie publiziert. Eine abgekürzte Version ohne die strittigen Elemente wurde veröffentlicht in Paul L. Lehmann, „The Missionary Obligation of the Church,“ *Theology Today* 9, 1, 1952, 20-38.

11 Später veröffentlicht in H. Richard Niebuhr, „An Attempt at a Theological Analysis of Missionary Motivation,“ *Occasional Bulletin of Missionary Research* 14, 1, 1963, 1.

unter der Leitung von Johannes Hoekendijk entscheidend waren für die Einführung der *Missio Dei* Formel.¹² Auf der anderen Seite war die deutsche Gruppe unter der Leitung von Hartenstein und Freytag mit ihrem heilsgeschichtlichen Ansatz und einer eher wohlwollenden Haltung gegenüber Barth. Diese Gruppe fürchtete den starken Einfluss der liberalen amerikanischen Gruppe. Diese Spannung zwischen der liberalen amerikanischen Gruppe und der pietistischen württembergischen Position war nicht neu. Sie bestand seit den ersten Konferenzen des Internationalen Missionsrates. Hartenstein umschreibt diese Berührungsangst in seinem Bericht über die Konferenz in Tambaram 1938, wenn er sagt, dass die amerikanische Orientierung auf das Reich Gottes hin ein „allgemeines Passwort“ bietet, mit dem man den Kampf für die Verwirklichung des Reiches Gottes in allen Bereichen des sozialen und politischen Lebens führen kann.¹³ Die trinitarische Begründung der Mission, wie sie von der amerikanischen Gruppe vorgeschlagen wurde, erlaubte es, andere Themen auf ihrer Agenda einzuschließen, wie Reich Gottes Theologie, Gottes Handeln in der Schöpfung und die missionarische Gemeinde.

Die Spannung wurde so groß, dass während der Konferenz und in der Gruppe, die den Schlussbericht verfassen sollte, in der Russell Chandran, Hartenstein,

Lehmann und Hoekendijk waren, kein Konsens gefunden werden konnte.¹⁴ In „ökumenischer“ Sprache ausgedrückt wurde der Bericht „entgegengenommen, aber nicht angenommen.“ In dieser ausgewogenen Situation wurde schließlich Lesslie Newbigs Text angenommen. Er bekräftigt die missionarische Berufung der Kirche im dreieinen Gott, vermeidet aber die strittigen Elemente. Die wichtigste Erklärung der Konferenz ist folgende:

„Es gibt keine Teilnahme an Christus ohne Teilnahme an Seiner Mission in der Welt. Das, wodurch die Kirche ihre Existenz empfängt, ist es auch, wodurch ihr die Weltmission aufgegeben ist. Wie mich der Vater gesandt hat, so sende auch ich euch.“¹⁵

Gemäß dieser Erklärung, welche auf dem sehr weiten Missionsbefehl des Johannes Evangeliums (Joh 20,21) basiert, wird Mission als das Handeln des dreieinen Gottes in der Welt definiert. Diese Position ist weitgehend jene von Hoekendijk und verbirgt den Konflikt mit der heilsgeschichtlichen Sicht der deutschen Gruppe.¹⁶

Es ist bemerkenswert, dass in der ganzen Diskussion (so weit sie in den Konferenz-Dokumenten verfolgt werden kann) und im Schlussbericht der Ausdruck *Missio Dei* nicht vorkommt. Wie konnte der Begriff denn der Konferenz in Wiltingen zugeordnet werden? Er erscheint erstmals in einem Bericht, den Hartenstein nach der Konferenz schrieb. In diesem Bericht bestätigt er seine Position vor der Konferenz und drückt seine tiefe Sorge darüber aus, die heilsgeschichtliche Perspektive zu retten.¹⁷ Seine

12 Rosin, *Missio Dei*, 23; David J. Bosch, *Witness to the World: The Christian Mission in Theological Perspective*, London: Marshall, Morgan & Scott, 1980, 179f. Vgl. ÖRK, *Kirche für andere und Kirche für die Welt: Eine Studie über Strukturen für missionarische Gemeinden*, Genf: ÖRK, 1967).

13 Karl Hartenstein, „Tambaram, wie es arbeitete,“ in *Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde: Bericht über die Weltmissionskonferenz in Tambaram*, Hg. Martin Schlunk, Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag, 1939, 41f, zitiert in Wilhelm Richebächer, „*Missio Dei*: The Basis of Mission Theology or a Wrong Path?“ *International Review of Mission* 92, 4, 2003, 603, n. 24.

14 Norman Goodall, ed., *Missions under the Cross*, London: Edinburgh House, 1953, 244.

15 Goodall, *Missions under the Cross*, 190.

16 L. A. Hoedemaker, „The People of God and the Ends of the Earth,“ in *Missiology: An Ecumenical Introduction*, ed. F. J. Verstraalen et al., Grand Rapids: Eerdmans, 1995, 165.

17 Karl Hartenstein, „Übergang und Neubeginn: Zur Tagung des Internationalen Missionsrats in

hauptsächliche Aussage verbindet das Handeln des dreieinen Gottes mit demjenigen der Kirche:

Von der ‚*Missio Dei*‘ allein kommt die ‚*missio ecclesiae*‘. Das ortet die Mission im weitesten denkbaren Rahmen der Heilsgeschichte und von Gottes Heilsplan.¹⁸

Sein vorzeitiger Tod einige Wochen nach der Konferenz von Willingen lässt viele Fragen in Bezug auf die spätere Entwicklung seines Denkens offen. Es ist aber nicht sein Bericht, der den *Missio Dei* Begriff verbreitet hat, sondern das *Missio Dei* betitelte Buch von Georg Vicedom (1903–1974), welches eine evangelisch-lutherische Missionstheologie in der Perspektive der Heilsgeschichte und des Reiches Gottes formuliert.¹⁹ Georg Vicedom war 1956–1972 Professor für Missionswissenschaft an der lutherischen Augustana Universität in Neuendettelsau. Um das klassische Missionsmandat zu retten, führt Vicedom als interessante

Vicedom
führte die
Unterscheidung
von *Missio Dei*
und *Missio Dei*
specialis ein.

Neuerung eine Unterscheidung zwischen der (allgemeinen) *Missio Dei* und der *Missio Dei specialis* ein. Die erstere umschreibt Gottes Handeln in Schöpfung und Geschichte, während die letztere das

spezifische Heilshandeln des Sohnes und des Geistes betrifft.²⁰

Die ersten beiden Missiologen, welche den Ausdruck *Missio Dei* eingeführt haben, waren also konservative deutsche Missiologen. Ihr Hauptanliegen war, die traditionelle Perspektive der Mission zu retten und ihr gleichzeitig einen breiteren Rahmen zu geben. Trotz dieser Tatsache ist für Helmut Rosin der neue Begriff

... ein trojanisches Pferd, durch welches die (noch nicht aufgenommene) amerikanische Vision in die gut bewachten Wälle der ökumenischen Missionstheologie hineingeholt wurde.²¹

Für John Flett bedeutet die Einführung dieses neuen Begriffs für die Missions-theologie rückblickend eine „kopernikanische Revolution.“²² Für Hoedemaker symbolisiert die Formel

... die Tatsache, dass der präkritische und in einem gewissen Sinn prätheologische Diskurs über Mission (der sogenannten ‚Warneck Ära‘) nun Geschichte ist. Und effektiv war die Grenzlinie in Willingen. ... Alles in allem war die Ausbeute minimal. Die *Missio Dei* Formel ... ist in alle Richtungen zu offen, um für eine Behandlung der anstehenden Probleme fruchtbar zu sein.²³

Die Entwicklungen nach der Konferenz von Willingen bestätigen die Tatsache, dass der Ausdruck *Missio Dei* eine Art „umfassendes Passwort“ ist. Wenn der Ausdruck einen Konsens ausdrückt, so ist dieser auf die Terminologie begrenzt. Was den Inhalt betrifft, bestehen sehr verschiedene Vorstellungen. Wir haben oben bereits die heilsgeschichtliche Sicht von Hartenstein, Freytag und Cullmann erwähnt. Aus dieser Perspektive wird *Missio Dei* in einem abgeschwächten und abgeleiteten Sinn ein Synonym für die Heilsgeschichte von Gottes Erwählung Abrahams bis zur Kirche. Dieser

Willingen,“ *Zeitwende* 24, 4, 1952, 334–345; idem, „Theologische Besinnung,“ in *Mission zwischen gestern und morgen*, Hg. Walter Freytag, Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag, 1952, 51–72. Für eine Evaluation siehe Bosch, *Transforming Mission*, 391f.

¹⁸ Hartenstein, „Theologische Besinnung,“ 62.

¹⁹ Georg F. Vicedom gab zunächst *Missio Dei: Einführung in eine Theologie der Mission*, München: Kaiser, 1958, heraus und behandelte später die Weiterentwicklung der Theologie der Mission (ökumenischer und evangelikaler Ausrichtung): *Actio Dei: Mission und Reich Gottes*, München: Kaiser, 1975. Kombinierte Ausgabe herausgegeben durch Klaus W. Müller: *Missio Dei – Actio Dei*, Nürnberg: VTR, 2002. Die folgenden Zitate sind der kombinierten Ausgabe entnommen.

²⁰ Vicedom, *Missio Dei – Actio Dei*, 59–62.

²¹ Rosin, *Missio Dei*, 26.

²² Flett, *Witness of God*, 157.

²³ Hoedemaker, „The People of God,“ 164f.

Sicht nahe ist eine, welche häufig von Evangelikalen vertreten wird und die eine fundamentale Unterscheidung macht zwischen Heilsgeschichte und Weltgeschichte. Georg Sautter ist ein Vertreter dieser Position.²⁴ *Missio Dei* kann auch den dynamischen Bezug zwischen dem Reich Gottes und der Welt bezeichnen, in dem die Kirche nicht mehr ist als eine Funktion des Apostolats und eine Botin des Schalom. Als Haupt-

Missio Dei
als „Passwort“
für viele
Strömungen
und Ansichten.

vertreter kann hier Hoekendijk erwähnt werden.²⁵ Ein ähnlicher Ansatz ist derjenige, welcher in der *Missio Dei* den Ausdruck von Gottes Handeln in der Geschichte sieht. Für diese

Sicht haben wir bereits den amerikanischen Vorbereitungsbericht für Willingen mit H. Richard Niebuhr als Hauptvertreter erwähnt. Man kann auch die katholische Konzeption der Kirche als Sakrament der Einheit und als Institution des Heils erwähnen. Zusammenfassend kann man sagen, dass *Missio Dei* als „Passwort“ für all diese Strömungen und Ansichten dient.

Neben dieser negativen Seite hatte der Ausdruck *Missio Dei* auch eine sehr positive Wirkung auf die systematische Missionswissenschaft, indem er der Mission eine trinitarische Begründung gab. Diese theologische Begründung der Mission ersetzt die historischen Definitionen: die geographische und die ekklesiozentrische. *Missio Dei* setzt ihren Akzent auf die Tatsache, dass Gemeinde und Mission ihren Ursprung in der Sendung des dreieinen Gottes haben. Bosch formuliert das zusammenfassend so: „Mission hat ihren Ursprung im Herzen

Gottes.“²⁶ Die Herausforderung ist nicht die Ausbreitung der „Kirche“ (ekklesiozentrische Definition) oder des „Christentums“ (geographische Definition), sondern die Teilnahme an der Beziehung, welche Gott mit der Welt hat. Die Kehrseite dieser Konzeption ist, dass Mission ihre Substanz verlieren kann. In einer „horizontalen“ Perspektive kann sie mit einem historischen Prozess oder historischen Bewegungen identifiziert werden, wie es die ökumenische Bewegung in den 1960er Jahren mit der „Humanisierung“ oder der „Revolution“ und in den 1970er Jahren mit der „Befreiung“ gemacht hat. In einer universalistischen Perspektive kann sie auch als allgemeiner Bezug Gottes zur Menschheit gesehen werden, was jegliches missionarische Engagement gegenstandslos werden ließe. In einer „vertikalen“ Perspektive könnte Missionswissenschaft ihren christozentrischen Akzent verlieren und in der Pneumatologie, Eschatologie oder Ekklesiologie oder in einem diffusen Trinitarismus aufgehen.²⁷ Trotz all dieser Nachteile haben die verschiedenen christlichen Konfessionen (Katholiken, Orthodoxe, Ökumenische, Protestanten und Evangelikale) den Ausdruck *Missio Dei* in den folgenden fünfzig Jahren in ihre grundlegenden Texte aufgenommen,²⁸ so dass dadurch für einige ein

26 Bosch, *Transforming Mission*, 392.

27 Vgl. Hoedemaker, „The People of God,“ 164f.

28 Die Grunddokumente der verschiedenen Konfessionen zeugen von dieser Tatsache: Mehrere Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965), z.B. *Ad Gentes* (1965), § 2 und 9; Adam Wolanin, „Trinitarian Foundation of Mission,“ in *Following Christ in Mission: A Foundational Course in Missiology*, ed. Sebastian Karotrempe et al., Boston: Pauline, 1996; Anastasios of Androussa, „Orthodox Mission – Past, Present, Future,“ in *Your Will Be Done: Orthodoxy in Mission*, Genf, ÖRK, 1989; David J. Bosch, *Witness to the World: The Christian Mission in Theological Perspective*, Atlanta: John Knox, 1980, 179f, 239-248; „The Igwasu Affirmation,“ in *Global Missiology for the 21st*

24 G. Sautter, *Heilsgeschichte und Mission*, Gießen: Brunnen, 1985.

25 Z.B. Johannes C. Hoekendijk, „Zur Frage einer missionarischen Existenz,“ Anhang in *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft*, München: Kaiser, 1967, 297-354.

Konsens zwischen den verschiedenen theologischen Richtungen besteht.²⁹ So ist Willingen wirklich zu einem Wendepunkt für die Missionstheologie geworden.³⁰ Nun wollen wir sehen, wie die Evangelikalen den Ausdruck *Missio Dei* aufgenommen haben.

Rezeption durch die evangelikale Bewegung

Die Entwicklungen in der ökumenischen Bewegung nach der Missionskonferenz in Willingen haben bei der Mehrheit der Evangelikalen Besorgnis hervorgerufen. Auf dem Höhepunkt der theologischen Abweichungen, welche oben dargestellt wurden, trennte sich die evangelikale Bewegung von der ökumenischen.³¹ Der Startpunkt war der erste Lausanner Kongress im Juli 1974.

Nachdem sie sich während mehreren Jahrzehnten gegenüber dem neuen Ausdruck in Distanz gehalten hatten, haben die englischsprachigen Evangelikalen den englischen Ausdruck „*mission of God*“ und damit die unkompliziertere Haltung der nicht evangelikalen Theologen aufgenommen. Damit haben auch sie den „neuen Konsens“ still übernommen. Die trinitarische Begründung der Mission hielt ihren Einzug in den Text der Iguassu Erklärung (1999),³² die aus einem Treffen der Missionskommission der Weltweiten Evangelischen Allianz hervorgegangen ist, und ebenfalls in die Kapstadt Verpflichtung

(2010),³³ die Erklärung des dritten Lausanner Kongresses. In beiden Texten wird aber der lateinische Ausdruck *Missio Dei* vermieden. Die Evangelikalen sind damit die letzten, welche die trinitarische Begründung der Mission in ihre Grundlagentexte aufgenommen haben. Diese Zurückhaltung drückt sich nicht nur in einer zeitlichen Verspätung aus, sondern auch in einem Mangel an theologischer Reflexion. Trotz dem in den letzten Jahren erwachten Interesse an einer Reflexion über die Trinität³⁴ haben nur drei evangelikale Missiologen substantielle Veröffentlichungen über das Thema einer trinitarischen Begründung der Mission vorgelegt:³⁵ Christopher Wright, gleichzeitig Alttestamentler und Missiologe, Direktor von Langham Partnership (vorher John Stott Ministries) und Koordinator der theologischen Kommission der Lau-

Die Evangelikalen nahmen die trinitarische Begründung der Mission als letzte auf.

33 „Kapstadt Verpflichtung (2010).“ Text online: www.lausanne.org/de.

34 Siehe Sexton, „The State of the Evangelical Trinitarian Resurgence“.

35 Vgl. Einige andere Publikationen über Trinität und Mission: Carl Braaten, „The Triune God: The Source and Model of Christian Unity and Mission“, *Missiology* 18, 4, 1990, 415-478; David E. Bjork, „Toward a Trinitarian Understanding of Mission in Post-Christendom Lands“, *Missiology* 27, 2, 1999, 231-244; Stephen R. Holmes, „Trinitarian Missiology: Towards a Theology of God as Missionary“, *IJST* 8, 2006, 72-90; John R. Franke, „God is Love: The Social Trinity and the Mission of God“, in *Trinitarian Theology for the Church: Scripture, Community, Worship*, ed. Daniel J. Treier und David Lauber, Downers Grove: InterVarsity, 2009, 105-119; Robert K. Lang’at, „Trinity and Missions: Theological Priority in Missionary Nomenclature“, in *Trinitarian Theology for the Church*, 161-81; Sexton, „The State of the Evangelical Trinitarian Resurgence“, 803; John Jefferson Davis, „Practising Ministry in the Presence of God and in Partnership with God – The Ontology of Ministry and Pastoral Identity: A Trinitarian-Ecclesial Model“, *Evangelical Review of Theology* 36, 2, 2012, 115-136.

Century: The Iguassu Dialogue, ed. William D. Taylor, Grand Rapids: Baker, 2000, 15-21.

29 Bosch, *Transforming Mission*, 390f; Engelsen, „Convergence or Divergence?“ 202-207.

30 Für eine detailliertere Diskussion der Ereignisse um die Missionskonferenz in Willingen siehe Flett, *Witness of God*, 123-162.

31 Jacques Matthey spricht von „kontextuellen Interpretationen“ welche zu der Trennung der evangelikalen von der ökumenischen Bewegung führten. Matthey, „God’s Mission Today“, 580.

32 „The Iguassu Affirmation“, in *Global Missiology for the 21st Century*, 17.

sanner Bewegung, Timothy Tennent, Präsident des Asbury Theological Seminary und Professor für Weltmission, und Thomas Schirrmacher, systematischer Theologe und Missiologe, Chairman der theologischen Kommission der Weltweiten Evangelischen Allianz.

Hermeneutische Perspektive von Christopher Wright

Christopher Wrights Buch *The Mission of God* (2006) ist eines der ersten Bücher evangelikaler Theologen, welches das Konzept der *Missio Dei* thematisiert, allerdings ohne den lateinischen Begriff zu benutzen. Vom Teil über die Mission der Gemeinde gibt es eine populäre Version: *The Mission of God's People: A Biblical Theology of the Church's Mission*.³⁶

Christopher Wright schreibt als alttestamentlicher Exeget, nicht als systematischer Theologe. Er bezieht sich auf frühere Diskussionen um die *Missio Dei*,

... der rote Faden, der die ganze Bibel durchzieht.

entwickelt aber seine eigene Konzeption der „Mission Gottes“. Der Untertitel „Die große Geschichte der Bibel aufschließen“ (*Unlocking the Bible's Grand Narrative*), zeigt, dass es

das Ziel des Buches ist aufzuzeigen, dass die Mission Gottes den roten Faden darstellt, welcher durch die ganze Bibel hindurchgeht. Im ersten Teil des Buches schlägt Wright vor, die Bibel mit einer „messianischen und missionalen Hermeneutik“ zu lesen.³⁷ Nach seiner Definition

... geht eine missionale Hermeneutik von der Annahme aus, dass die ganze Bibel die Geschichte von Gottes Mission erzählt, welche er mit Seinem Volk in Seiner Welt um Seiner ganzen Schöpfung willen ausführt.³⁸

Mit dieser missionalen Hermeneutik geht er bewusst über eine „biblische Begründung der Mission“³⁹ und ebenfalls über eine trinitarische Begründung hinaus, hin zu einer missionalen Christuszentrierung. Christus, der Sohn Gottes, ist nicht nur Herr und Retter, sondern auch der Gesandte Gottes und der die Gemeinde Sendende. Nach Wright muss deshalb eine christozentrische Theologie notwendigerweise auch missional sein. Ganz im Sinne der missionalen Hermeneutik spricht Wright im zweiten Teil von „Gott mit einer Mission“ und von „Jesus mit einer Mission,“ und im dritten Teil von „Israel mit einer Mission“ und von der „Gemeinde mit einer Mission.“ Der vierte Teil beschreibt dann den „Schauplatz der Mission“: die Erde, die Menschheit und die Völker.⁴⁰ Wright schreibt auch der Menschheit eine Mission zu, den Kulturauftrag (1Mose 1,28; 2,15).⁴¹

Wright's Ansatz ist „holistisch“, ohne klare Unterscheidung zwischen den zwei von den Reformatoren formulierten Aufträgen: dem Kultur- oder Schöpfungsauftrag und dem Missionsauftrag. Seine Definition der Mission ist sehr weit gefasst, so dass das Risiko besteht, dass alles zu Mission wird und schließlich nichts mehr Mission ist.⁴² Eine

36 Grand Rapids: Zondervan, 2010.

37 Christopher Wright definiert den neuen Begriff „missional“ wie folgt: „*Missional* ist ein Adjektiv, das etwas bezeichnet, welches einen Bezug hat zur Mission oder die Qualitäten, Attribute oder Dynamiken der Mission hat. *Missional* verhält sich zum Begriff *Mission*, wie *instrumental* zu *Instrument*.“ Wright, *The Mission of God*, 24 (Hervorhebung im Original; meine Übertragung im letzten Satz. Dieser lautet im Englischen: „*Missional* is to the

word *mission* what covenantal is to *covenant* or fictional to *fiction*.“

38 Wright, *The Mission of God*, 51.

39 *Ibid.*, 34 (Titel des ersten Unterkapitels von Kapitel 1).

40 Alle Aussagen sind Titel in Kapitel 2 und werden später im Buch wieder aufgenommen.

41 *Ibid.*, 65.

42 Wir nehmen Bezug auf den bekannten Satz des anglikanischen Bischofs Stephen Neill: „If everything is mission, nothing is mission.“ Stephen

ähnliche Entwicklung mit erheblichen Konsequenzen wurde in der ökumenischen Bewegung in den 1960er und 1970er Jahren beobachtet.⁴³ Weiter stellt Wright die Kontinuität zwischen AT und NT in den Vordergrund. Unterschiede zwischen den zwei Testamenten treten in den Hintergrund, wie z.B. die Unterschiede in der Konzeption des „Volkes Gottes“ vor und nach Tod und Auferstehung Jesu Christi, und die unterschiedlichen Sendungen in den zwei Testamenten.

Weiterentwicklung durch Timothy Tennent

Wie Christopher Wright nimmt Timothy Tennent Bezug auf ältere Diskussionen über die *Missio Dei*, entwickelt aber seine eigene Konzeption der „Mission Gottes.“ Dabei hat er im Gegensatz zu Wright einen systematischen Ansatz und braucht den lateinischen Begriff. Wie der Titel seines Buches *Invitation to World Missions: A Trinitarian Missiology for the Twenty-first Century*⁴⁴ zeigt, ist sein Ziel, die ganze missiologische Reflexion trinitarisch zu begründen. Vom ersten Teil an stellt er einen Bezug zwischen der *Missio Dei* und der Trinität her, was der Missionskonferenz in Willingen nicht gelungen ist.⁴⁵ In diesem Sinne baut er seine Reflexion auf jene von Georg Vicedom auf.⁴⁶ Er nimmt ebenfalls Bezug auf Wrights „missionale

Hermeneutik,“⁴⁷ was ihm erlaubt, die Bibel als die Geschichte der Mission Gottes und seines Volkes zu sehen. Er schlägt vor, Mission als eine freudige Einladung zur Teilnahme am Heilshandeln Gottes zu sehen. Diese Sicht der Bibel kommt Kevin Vanhoozers Konzept des „Theodrama“ nahe.⁴⁸ Für Tennent ist es wichtig, die Mission der Gemeinde nicht von der Mission Gottes zu trennen, sondern die beiden eng verbunden zu sehen: ... die ganze missiologische Reflexion trinitarisch begründen.

Den Missionsdienst im größeren Rahmen der *Missio Dei* zu sehen, bewahrt die Gemeinde vor einer unberechtigten, reduktionistischen Sicht der Soteriologie, welche Heil mit Rechtfertigung gleichsetzt und das umfassendere, holistische Handeln des dreieinen Gottes in der Wiedergeburt, der Rechtfertigung, der Heiligung und der schließlichen Verherrlichung nicht sieht, welche alle in der neuen Schöpfung gipfeln.⁴⁹

Im zweiten Teil seines Buches präsentiert Tennent Gott den Vater als Ursprung und Ziel der *Missio Dei*. Dieser Ansatz erlaubt es ihm, eine Theologie der Schöpfung, der Offenbarung und der Kultur zu entwickeln. Er legt Wert auf die Tatsache, dass der Gott der Schöpfung auch der Gott der Offenbarung ist. Ein origineller Aspekt des Buches ist seine trinitarische Theologie der Kultur in der Perspektive der neuen Schöpfung.⁵⁰ Gott der Vater ist der Schöpfer, der Erlöser und das Endziel der Kultur. Gott der Sohn ist in die sündhafte, menschliche Kultur hinein Mensch geworden. Damit wertet Gott die menschliche Kultur trotz des Sündenfalls auf. Diese Tatsache schützt

Neill, *Creative Tension*, London: Edinburgh House Press, 1959, 81.

43 Jacques Matthey spricht von einer grenzenlosen Erweiterung (*boundless widening*) des Verständnisses von Mission. Matthey, „God’s Mission Today“, 580.

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

45 Tennent, „A Trinitarian Missional Theology“, und „A Trinitarian Framework for Missions“, in *Invitation to World Missions*, 53-73, 74-101.

46 *Ibid.*, 55 und 56, n. 8.

47 *Ibid.*, 60f.

48 *Ibid.*, 61. Vgl. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*.

49 *Ibid.*, 73.

50 *Ibid.*, „A Trinitarian ‘New Creation’ Theology of Culture“, 159-190.

gleichzeitig vor einer Säkularisierung und einer Vergöttlichung der Kultur. So wie Gott der Sohn das Modell der neuen Schöpfung ist, ist der Heilige Geist derjenige, welcher die Kultur auf die neue Schöpfung hin verändert. Die Perspektive der neuen Schöpfung impliziert, dass sie die primäre kulturelle Identität der Christen wird, dass der letzte Sinn jeder Kultur / Religion im dreieinen Gott gegründet ist, dass in jeder Kultur die Gemeinde die Zeugin der neuen Schöpfung ist, und dass in ihrer Relativität und Sündhaftigkeit Kultur nicht Quelle absoluter Wahrheit sein kann. Kultur ist vielmehr der Kontext, in welchem wir „Anknüpfungspunkte“ für die Kommunikation der biblischen Wahrheit suchen können, so dass die Botschaft für die Zuhörer verständlich und relevant wird. In dieser Perspektive kann Tennent im dritten Teil die Missionsgeschichte und die interkulturelle Kommunikation des Evangeliums als Hinweis (*reflection*) auf die Inkarnation Jesu sehen. Der Heilige Geist rüstet die Gemeinde aus, ihre neue, durch die neue Schöpfung geprägte Identität zu leben (Thema des vierten Teils).

In seiner Reflexion über die göttlichen Personen geht Tennent weiter als die Reformatoren, welche großen Wert auf die Unteilbarkeit der äußeren Werke der Trinität legten. Tennent warnt aber auch vor dieser Gefahr. Für ihn ist es wichtig, dass Gott sein Werk in und durch die Gemeinde ausführt. Sein Leitsatz ist: „Eine Gott-zentrierte und Gemeindefokussierte Mission.“⁵¹ Als Evangelikaler insistiert er darauf, dass „wir nicht weiter die Soteriologie von der Pneumatologie und der Eschatologie isolieren.“⁵² Damit hat Tennent einen zu Wright komplementären Ansatz vorgelegt.

51 God-centered and Church-focused Missions. Ibid., 58f.

52 Ibid., 101.

Thomas Schirrmachers biblisch-theologische Reflexion

In seinem Buch *Missio Dei: Mission aus dem Wesen Gottes* (2011), setzt Thomas Schirrmacher den Akzent auf eine biblisch-theologische Begründung der *Missio Dei*. Denn für Schirrmacher ist *Missio Dei* ein „Modeschlagwort“ und eine leere „Worthülse.“ Die bei der Einführung „unerledigten Hausaufgaben“ müssten unbedingt nachgeholt werden.⁵³

In einem ersten missiologiegeschichtlichen Teil zeichnet er die Entwicklung des *Missio Dei*-Begriffs ähnlich wie in diesem kurzen Artikel, aber viel gründlicher, auf. In einem zweiten biblisch-systematischen Teil geht er auf die verschiedenen Problembereiche der *Missio Dei* ein und holt damit nach, was Hartenstein, Vicedom und Barth, und nach ihnen die ökumenische Bewegung, nicht geleistet haben. Schirrmacher schreibt über Vicedoms Publikationen:

... die verschiedenen Problembereiche des *Missio Dei*-Begriffes.

Es fehlen [...] exegetische und systematische Ausführungen über die Dreieinigkeit, über das innertrinitarische Sendungsverhältnis, über die Verbindung von Gott als Gesandtem zum Menschen als Gesandter, über das Verhältnis des Geistes Gottes, der seit Pfingsten Mission betreibt, zum missionalen Handeln der Kirche und ihrer Glieder. Auch fehlt eine Begründung, wie man von der *Missio Dei* zum Thema Reich Gottes gelangt.⁵⁴

Im biblisch-systematischen Teil werden nacheinander die Sendung im Alten und im Neuen Testament besprochen, Gott als der erste Missionar, Jesus als der Missionar schlechthin, der Heilige Geist als der erfolgreichste Missionar, und Pfingsten als „*Missio Dei* pur“. Dabei werden immer viele Bibelstellen ange-

53 Schirrmacher, *Missio Dei*, 19f.

54 Ibid., 13f.

führt und die Nuancen konkordanzartig belegt. Dann wird aufgezeigt, wie Gott sich dem Menschen in einem Dreischritt nähert: In einem ersten Schritt kommt Gott den Menschen nahe, indem er ihre Sprache spricht, sich ihnen offenbart und ihnen seinen Willen auch in schriftlicher Form übergibt (2Tim 3,14–17). In einem zweiten Schritt kommt Gott den Menschen noch näher, indem er selbst in Christus Mensch wird und sich den Menschen unmittelbar offenbart (Joh 1,1+14; 14,9). In einem dritten Schritt intensiviert sich die Nähe Gottes zu den Menschen nochmals, indem er durch seinen Geist in allen wohnt, die an Jesus Christus glauben (Röm 8,9-14). Darin bestehe ein großer Unterschied zum Islam und zum Judentum.⁵⁵

Der souveräne Gott integriert in seiner gnädigen Art den sündigen Menschen in seine Mission.

Unter den Titeln „Wir sind beteiligt – nicht trotz, sondern wegen des Geistes“, „Der ungeeignete Mensch“, „Der Glaube kommt aus der Predigt: Römer 10,14–17“, greift Schirmmacher in hilfreicher Weise das Thema der Verbindung von Gott als Gesandtem zum Menschen

als Gesandten, d.h. die Problematik der „Analogie“ respektive der Korrespondenz, auf. Der souveräne und allmächtige Gott integriert in seiner gnädigen und barmherzigen Art den sündigen Menschen in seine Mission, indem er ihm vergibt, ihn begabt und bemächtigt, verständlich und überzeugend Zeuge zu sein. Dabei bleibt der Heilige Geist der Kommunikator und der dreieine Gott der Initiator und der Hauptakteur der Mission. Damit ist der Missionsbefehl mehr als nur Befehl, nämlich auch Verheißung.⁵⁶ Schirmmacher sieht den Urgrund der *Missio Dei* in der Liebe Gottes und plädiert mit Wrogemann für den

Ausdruck „*Missio amoris Dei*.“⁵⁷ Er diskutiert auch das heiße Eisen des Apostelbegriffs im Neuen Testament.

In einem dritten konfessionskundlichen Teil nimmt Schirmmacher die Problematik des „filioque“ auf und stellt die Interpretationen des *Missio Dei*-Begriffs in der katholischen und der orthodoxen Kirche vor. Somit leistet Schirmmacher in der Tat einen allzu lange hängigen Beitrag zur biblischen Begründung und zur Reflexion über die ungelösten Probleme des *Missio Dei*-Konzeptes, d.h. zur „Erledigung der Hausaufgaben“, welche jene gelassen haben, die den Begriff in der Mitte des 20. Jahrhunderts wieder aufgenommen haben.

Auswertung

Der vorwiegend passive Gebrauch des Begriffs *missio* bei den Kirchenvätern und die Vorherrschaft der Ausdrücke *missio Filii* und *missio Spiritus Sancti* mit ihrer objektiven Genitivkonstruktion scheinen darauf hinzudeuten, dass die Entwicklung eines Begriffs mit einer aktiven Bedeutung und im Sine eines subjektiven Genitivs nicht sehr wahrscheinlich war. Dies umso mehr, als Augustins Definition eine Dichotomie zwischen Gottes Sein und Handeln hinzufügt. Die Entwicklung in der scholastischen Theologie konzentriert sich auf die „göttlichen Prozessionen“ und akzentuiert so diesen Prozess. Zusätzlich fügt sie eine Dichotomie zwischen dem Handeln Gottes und der Kirche hinzu.

Die Wiederaufnahme des Begriffs in einer spezifischen politischen und theologischen Konstellation um die Missionskonferenz in Willingen (1952) und ohne jeglichen Bezug zur Trinitätslehre hat dazu geführt, dass die verschiedenen

55 *Ibid.*, 49f.

56 *Ibid.*, 53.

57 *Ibid.*, 63. Vgl. Henning Wrogemann, „Gott ist Liebe‘: Zu einer trinitarischen Begründung ‚Missionarischer Identität‘ im Kontext des Pluralismus“, *Zeitschrift für Mission* 29, 4, 2003, 295-313.

theologischen Richtungen dem vagen Begriff die Bedeutungen zuschrieben, welche für sie wichtig waren. Wegen dieser Tatsache nennt Flett den *Missio Dei* Begriff einen Rorschach Test⁵⁸ und fasst die Entwicklungen um die Einführung des Begriffs folgendermaßen zusammen:

Die unklare Herkunft des *Missio Dei* Begriffs führt zu einer unklaren theologischen Bedeutung. Das Interesse an einer trinitarischen Begründung der Mission in Willingen ist eine zufällige Entwicklung. Dies disqualifiziert aber die Bedeutung dieses theologischen Schrittes nicht – das missionarische Handeln muss im dreieinen Wesen Gottes geortet werden. Es zeigt aber, dass die beklagenswerten heutigen Probleme der *Missio Dei* der ursprünglichen Form des Konzeptes anhaften und von seiner mangelhaften Bindung an die Trinitätslehre herkommen.⁵⁹

In Bezug auf die Herkunft des Begriffs kann die Verbindung, welche zwischen Barth, Hartenstein und Willingen gängigerweise hergestellt wird, nicht bestätigt werden.⁶⁰ Der Konsens, zu dem der Ausdruck nach Willingen führte, betrifft eher den Begriff als den Inhalt. Themen wie das „Reich Gottes“ und die „missionarische Gemeinde“, welche in bestimmten Gruppen des Internationalen Mis-

sionsrates um die Mitte des 20. Jahrhunderts im Gespräch waren, fanden in diesem allgemeinen Passwort einen willkommenen Hafen. Andere haben mit dem gleichen Begriff eine trinitarische Begründung propagiert, welche einen unabhängig von der Kirche in der Schöpfung aktiven Gott beinhaltet. Diese

wurde anfänglich in der amerikanischen Vorbereitungsgruppe der Missionskonferenz in Willingen diskutiert. Für noch andere, besonders Hartenstein, konnte dieser neue Begriff die heilsgeschichtliche Perspektive in der Missionstheologie, Gottes Primat im missionarischen Handeln und die enge Verbindung zwischen dem Handeln Gottes und demjenigen der Kirche bewahren. All dies führt Rosin dazu, dass er von der *Missio Dei* als einem „trojanischen Pferd“ spricht, durch welches verschiedene theologische Abweichungen in die Theologie der Mission eindringen.⁶¹

Eine Grundfrage in unserer Debatte betrifft das Thema, das schon am Ende der Konferenz in Willingen diskutiert wurde: Muss die missionarische Verpflichtung der Kirche primär vom Handeln Gottes oder vom Wesen Gottes selbst abgeleitet werden?⁶² Diese Frage skizziert die beiden Optionen, welche von Hartenstein und Lehmann an der Konferenz präsentiert wurden. Ist Mission eine funktionale Aktivität (die heilsgeschichtliche Gruppe) oder ein Reflex des Glaubens (die amerikanische Gruppe)? Der Hintergrund dieser Frage ist die Dichotomie, welche von den Kirchenvätern zwischen Gottes Sein und Handeln, zwischen immanenter und ökonomischer Trinität eingeführt wurde. Die Dichotomie zwischen Gottes Sein und Handeln zieht eine entsprechende Dichotomie in der menschlichen Antwort nach sich. In Willingen stimmten alle darin überein, dass die Kirche ihrem Wesen nach missionarisch ist.⁶³ Die Spannung betraf die Definition dieser missionarischen Natur. Flett fasst diese Problematik folgendermaßen zusammen:

58 Flett, *Witness of God*, 76. Der Rorschach Test ist ein psychologischer Test, bei dem es sich um die Interpretation von verschiedenförmigen Farbklecks handelt.

59 *Ibid.*, 161.

60 *Ibid.*, 123-162, Zusammenfassung 161f.

61 Rosin, *Missio Dei*, 26.

62 Goodall, *Missions under the Cross*, 244.

63 *Ibid.* Siehe auch die Definitionen in späteren katholischen und ökumenischen Dokumenten: *Ad Gentes* (1965), § 2; ÖRK, *Die Natur und Mission der Kirche* (1982), § 9.

Ging die Sendung aus Gottes *Wesen* hervor und resultierte in einem missionarischen Handeln, welches sich in einem historischen Prozess entfaltete? Oder ging sie aus Gottes *Handeln* hervor und resultierte in einem missionarischen Handeln, welches sich im institutionellen Leben der Kirche entfaltete? Auch wenn diese Positionen sehr verschieden erscheinen, so haben sie ihren Ursprung doch im tiefen Bruch (*breach*) zwischen dem Sein und Handeln Gottes. Während die eschatologische Gruppe ersteres in den Vordergrund stellt, setzt der ekklesiologische Ansatz den Akzent auf letzteres. Dadurch, dass *Missio Dei* die Mission in der Trinitätslehre zu begründen sucht, greift die Lehre jeglichen solchen Bruch an. Sie erlaubt die Aktivitäten, welche in der natürlichen Theologie begründet werden, nicht und scheint so, menschliches Handeln nicht zu erlauben. *Missio Dei* bekämpft in anderen Worten sich selbst. Das Grundproblem ist trinitarisch, und jede Lösung muss dort beginnen. Es ist ein Problem von Gott selber.⁶⁴

Wie kann man das Problem der Dichotomie zwischen Sein und Handeln lösen und die Mission in der Trinität begründen? Es scheint, dass Barth einen

Wie kann man die Dichotomie zwischen Sein und Handeln lösen?

guten Weg gezeigt hat. Er hat die strikte Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität aufgehoben. Dieser Ansatz erlaubt es, im ewigen Gott den Gott zu sehen, der sich in der Schöpfung und in der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes geoffenbart hat, und damit den Schöpfergott und den Erlösergott, Kirche und Mission zusammen zu sehen. Wright und Tennent haben versucht, Barths Ansatz weiter zu entwickeln. Sie schlagen vor, die Bibel zu lesen als die Geschichte von Gottes Handeln in der Welt durch Jesus Christus

und sein Volk (eine christozentrische und missionale Hermeneutik). So kann man von der Mission Gottes und derjenigen seines Volkes sprechen.

Aber Marc Spindler warnt uns davor, dieses göttliche und menschliche gemeinsame Handeln allzu naiv zu sehen. Er weist darauf hin, dass diese doppelte Dimension der Mission ein Geheimnis bleiben wird. Da der Mensch Sünder ist und bleibt, kann er für die Mission, wie Gott sie sieht, leicht ein Hindernis werden.

„Die Kirche ist nicht nur Mission, sie kann auch ein Hindernis für Mission sein.“

Es ist wahrscheinlich aus diesem Grund, dass man sich einer naiven Identifizierung von Kirche und Mission nicht anschließen kann. Die Kirche ist nicht nur Mission, sondern sie kann auch ein Hindernis für Mission sein.⁶⁵

Mit Calvin stellt Schirmmacher fest, dass es ein Geheimnis ist und bleibt, warum Gott, welcher seine Mission sehr gut selber zum Ziel bringen könnte, lieber sein gefallenes Geschöpf, seine Gemeinde, miteinbezieht.⁶⁶

Andererseits hat Barth, indem er sich gegen das „Social Gospel“ seiner Zeit und die natürliche Theologie mit ihren „Anknüpfungspunkten“ stellte, keine befriedigende Lösung dafür gefunden, die Beziehung zwischen Gott und Mensch, zwischen Offenbarung und Religion, zwischen Suprakulturellem und Kulturellem zu denken. Die katholische Kirche hat darüber in den Kategorien der Analogie, Barth in denjenigen der Korrespondenz nachgedacht. Es ist aber nötig, über diese Ansätze hinauszugehen. Es genügt nicht zu sagen, dass Religion eine Form von Unglauben sei.⁶⁷

65 Marc Spindler, *La mission: Combat pour le salut du monde*, Paris: Delachaux et Niestlé, 1967, 94f.

66 Schirmmacher, *Missio Dei*, 53; vgl. Johannes Calvin, *Institutio Christianae Religionis*, IV, 3, 1.

67 KD I/2, § 17, 2.

64 Flett, *Witness of God*, 162 (Hervorhebung im Original).

Über dieses Thema scheint Tennent mit seinem Vorschlag für eine „Theologie der Kultur in der Perspektive der neuen Schöpfung“ einen Schritt vorwärts gemacht zu haben. Sein Vorschlag kann aber nicht mehr als ein vorläufiger Entwurf sein. Der suprakulturelle Gott ist durch seinen Sohn in die gefallene Kultur hineingetreten und verändert sie durch seinen Geist. Ja, mehr noch: Der dreieine Gott will im Gläubigen wohnen (Joh 14, 17,23; 1Kor 6,19; Kol 1,27).⁶⁸

Und erstaunlicherweise drückt er sich während der historischen Perioden und in den geographischen Regionen der Welt in verschiedenen kulturellen Formen aus. Das neue Handbuch der theologischen Kommission der Weltweiten Evangelischen Allianz über Kontextualisierung⁶⁹ denkt tiefer über diese Beziehung zwischen göttlicher Offenbarung und menschlicher Kultur nach. Auch diese wird allerdings immer ein Geheimnis bleiben. Schließlich zeigt uns von Balthasar in seiner Trilogie einen theo-sozio-missiologischen Ansatz. Er beinhaltet eine theologische Reflexion und eine Kulturanalyse, welche historische, philosophische, literarische, soziologische und anthropologische Werkzeuge benützt, und zu einer „theologischen“ Synthese führt.

Fragen wir zum Schluss: Ist es besser, den Begriff *Missio Dei* zu vermeiden oder können wir ihn problemlos gebrauchen? Sollten wir Barth und von Balthasar folgen und den Begriff vermeiden, wenn wir über eine trinitarische

Begründung des Handelns Gottes und der Gemeinde nachdenken? Sind Wrights und Tennents evangelikale Versuche nützlich, die Trinität mit der *Missio Dei* zu verbinden. Können wir ihre Reflexion über eine trinitarische Begründung der Mission, und jenseits dieser Begründung, eine christologische und missionale Hermeneutik aufnehmen? Bevor wir eine Schlussfolgerung wagen, wollen wir die *Missio Dei* auf einen bekannten Text, das unser Vater Gebet, anwenden.

Das Unser Vater Gebet: Eine Anwendung

Das Unser Vater, das Gebet, das Jesus seinen Jüngern gab, als sie ihn baten, sie das Beten zu lehren, öffnet in den ersten drei Bitten eine Perspektive, die man „missionarisch“ nennen könnte: „Dein Name werde geheiligt. Dein Reich komme. Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden“ (Mt 6,9–10; Lk 11,2). Die ähnliche Form dieser drei Bitten, deren zwei den Imperativ der dritten Person Singular im Aorist Passiv, und eine im Aorist Aktiv verwenden, lässt denken, dass sich die drei Bitten auf die gleiche heilsgeschichtliche Realität beziehen. Gerhardsson und Hagner interpretieren die Dreierbitte als hebräischen Parallelismus (*parallelismus membrorum*).⁷⁰ Typischerweise deutet das „Passivum divinum“ Gottes Handeln an. Hier im Unser Vater ist der Beter aufgerufen, an Gottes Handeln teilzunehmen. Die erste Dreierbitte des Unser Vater scheint ein Beispiel für die gegenseitige Durchdringung von Gottes Handeln mit demjenigen seines Volkes zu sein. Könnte das Konzept der

68 Das katholische Dogma spricht von der unsichtbaren Mission des Sohnes und des Geistes in der Seele des Gläubigen, wo sie mit dem Vater wohnen kommen. ST Ia, q. 43, a. 5.

69 Matthew Cook et al., ed., Local Theology for the Global Church: Principles for an Evangelical Approach to Contextualization, Pasadena: William Carey Library, 2010.

70 B. Gerhardsson, „The Matthaean Version of the Lord's Prayer (Matt 6:9b-13): Some Observations,“ in *The New Testament Age*, FS B. Reicke, Bd. 1, Hg. W. C. Weinrich, Macon, GA: Mercer, 1984, 210, zitiert in Donald A. Hagner, *Matthew 1-13*, WBC 33A, Dallas: Word, 1993, 148.

„Mission Gottes“ (*Missio Dei*) ein nützliches Modell zur Verfügung stellen, um die Beziehung zwischen Gott und seinem Volk zu denken?

Schlussfolgerungen

Sicherlich ist die Reflexion über die trinitarische Begründung der Mission ein großer Schritt vorwärts. Die christologische *und* missionale Hermeneutik der Bibel, die auf der Sendung des Sohnes Gottes basiert, wird sicher ein Diskussionsgegenstand bleiben. Eine große Anstrengung wird nötig sein, um bessere Ansätze für die Korrespondenz (Analogie) oder Nicht-Korrespondenz zwischen Gott und dem Menschen,

zwischen Offenbarung und Kultur zu finden. In Bezug auf den Begriff *Missio Dei* drücken wir einerseits unsere Genugtuung und andererseits unseren Vorbehalt aus: Der *Missio Dei*-Begriff hat eine tiefere und endgültigere, nämlich eine theologische Begründung der Mission ermöglicht. Wenn man den Begriff benutzen will, sollte man ihn in der Perspektive einer trinitarischen Begründung der Mission erklären. Wenn man keine Möglichkeit für entsprechende Erklärungen hat, wäre es besser, dieses „Passwort“ zu vermeiden, denn es könnte leicht zu einem „trojanischen Pferd“ werden.

Rezensionen

Heinrich Balz, *Der Anfang des Glaubens. Theologie der Mission und der jungen Kirchen*, Neuendettelsau: Erlanger Verlag für Mission und Ökumene 2010, 465 Seiten, 34 Euro

Heinrich Balz, *Missionstheologie und Interkulturelle Theologie: Ein Postskript zu „Der Anfang des Glaubens: Theologie der Mission und der jungen Kirchen“*, Neuendettelsau: Erlanger Verlag für Mission und Ökumene 2014, 40 Seiten, 8 Euro

Systematische Missionstheologie ist möglich und wichtig, weil kohärentes theologisches Denken über den „Anfang des Glaubens“ möglich und wichtig ist (vgl. 25). Mit dieser These – angesichts verbreiteter Skepsis in der Missions-

wissenschaft der letzten Jahrzehnte – beginnt Heinrich Balz, emeritierter Professor für Religions- und Missionswissenschaft sowie Ökumenik an der Humboldt-Universität zu Berlin, seinen missionstheologischen Entwurf, den Ulrich Dehn (in: *Verkündigung und Forschung*, 2012, 104) als zukünftiges Standardwerk bezeichnet hat: „möglicherweise ebenbürtig mit David Boschs ‚Transforming Mission‘“. Doch im inhaltlichen Ansatz unterscheidet sich Balz deutlich von Bosch und hält auch sonst einige Überraschungen bereit.

Bereits der Titel macht klar, worum es Balz geht: *Der Anfang des Glaubens*, d.h. das Entstehen von (jungen) *Kirchen*, wo es sie vorher nicht gab, und die *Mission* als der Weg dorthin, sind „zwei Seiten der selben Sache“ – „das wichtigste Ge-

schehen in der Welt“ (15). Hier liegt ein erster überraschender Unterschied zu Bosch, der gerade in der Zielausrichtung der Mission auf die „young churches“ ein Hauptproblem sah („ecclesiastical export trade“, Bosch, Transforming, 5). Während Bosch bei der *Krise* der Mission ansetzt und nach einem neuen Paradigma sucht, geht Balz vom historischen *Erfolg* der Mission aus, hält – nächste Überraschung – den alten Missionsbegriff Warnecks (mit Einschränkungen) weiterhin für tragfähig und sucht nach einem klärenden Gespräch mit jungen Kirchen, biblischen Texten und neuen (missions-)theologischen Entwürfen. Eine weitere Überraschung: im Unterschied zu Bosch und anderen zeitgenössischen Autoren will Balz sich nicht mit dem Herausarbeiten von Bausteinen und „Elementen“ begnügen, sondern sehen, ob sie sich „wirklich passend zusammenfügen lassen“, für „ein bescheidenes, bewohnbares Haus“ (21). Die gedankliche Struktur dafür liefert die von Ernst Fuchs aufgenommene Unterscheidung zwischen dem „Entstehen“ und „Bestehen“ des Glaubens (vgl. 390), die Balz mit der Distinktion von Kommunikation und Hermeneutik weiterführt und in den vier Teilen entfaltet. Am Ende jedes Teils steht eine „biblische Verifikation“, was der Einsicht folgt, dass biblische Aussagen zur Mission nicht ohne geschichtliche und gegenwärtige Erfahrungen zugänglich sind, aber für deren Verständnis eine normative Rolle spielen: „so hat die Bibel in der Mission nicht immer das erste, wohl aber das letzte Wort“ (383). Hier trifft sich Balz mit Bosch, der das Verhältnis von biblischer Theologie zur Missionstheologie ebenfalls nicht in einer unkritischen Zuordnung von Grundlage und Anwendung verstanden wissen wollte.

Teil I („Junge Kirchen: die neue Lage“) verortet auf ca. 100 Seiten die Missionstheologie zunächst bei den jungen

Kirchen. Der Autor fragt, ob sich mit dem „shift“ des demographischen Schwerpunkts des Christentums vom Norden in den globalen Süden wirklich „das lebende Schaltzentrum“ verlegt habe: „Wie, wenn der christliche Süden sich weiterhin als, wenn auch vergrößerte, Peripherie, versteht?“ (42–43). Im Mittelpunkt steht die Entfaltung missionstheologischer Ansätze in den jungen Kirchen Asiens und Afrikas, wobei Balz typisierende Einordnungen mit exemplarischen Analysen verbindet. In Asien, wo das Christentum in Minderheitskirchen lebt, folgt Balz regionalen Schwerpunkten von Japan, Korea über China bis nach Indien und stellt eine „Aporie“ zwischen der Missionskritik der Theologen Indiens und dem Missionseifer der Kirchen Chinas fest. Verbindend dazwischen sieht er evangelikale asiatische Ansätze, die den „religiösen Pluralismus in Asien voraussetzen, dennoch aber Mission im herkömmlichen Sinne nicht aufgeben“ (75). Das besondere Interesse des Autors, der lange Jahre an kirchlichen Hochschulen in Kamerun, Tansania und im Kongo gelehrt und Beiträge zur Afrikaforschung geleistet hat, liegt bei der afrikanischen Missionstheologie. Hier folgt Balz nicht geographischen Linien, sondern thematischen Strängen, die er entlang drei vorherrschender Typen konstruiert: dem Kulturtyp, dem Befreiungstyp und einem religionsgeschichtlichen Typ, der die christliche Mission als positiven Faktor in der Identität und Geschichte Afrikas versteht. Lateinamerikanische Missions-theologien, z.B. die evangelikale Befreiungstheologie, die sich selbst auch als Missionstheologie versteht, fehlen hier. Die Befreiungstheologie kommt dagegen in Teil III im Zusammenhang von Mission, Armut und Entwicklung vor. Die „biblische Verifikation“ handelt von der Apostelgeschichte des Lukas als „Buch der jungen Kirchen“.

Obwohl mit 70 Seiten am kürzesten, liefert Teil II („Kirche, Mission, Glaube“) den missionstheologischen Schlüssel zum Verständnis des Buches. Von den jungen Kirchen herkommend bietet Balz hier im Gespräch mit der deutschsprachigen (Missions-)Theologie des 20. Jahrhunderts eine ekklesiologisch orientierte Klärung des Missionsbegriffs. Dabei sortiert er die missionstheologischen Diskussionsstränge anders als Theo Sundermeier in seiner Unterscheidung des verheißungs- und heilsgeschichtlichen Modells. Die heilsgeschichtliche Missionstheologie (am Beispiel Freytag und Beyerhaus) wird hier nicht als Version, sondern als Gegenüber der *missio Dei*-Theologie (am Beispiel Hartenstein und Vicedom) verstanden. Ausgehend von Gal. 3, 23-25 und im Gespräch mit Luthers Galaterbriefauslegung entfaltet der Autor sein Missionsverständnis als (An-)Kommen des Glaubens bei den bisher Unerreichten: In dieser „Erstverkündigung“ sieht Balz die eigentliche Mitte des Missionsverständnisses, in Unterscheidung von Reformation und Erneuerung.

Teil III („Kommunikation: Momente missionarischen Handelns“) entfaltet nun auf etwa 150 Seiten die missionarische Praxis anhand vier wesentlicher „Momente“: 1. „Armut, Entwicklung und Mission“, 2. Inkulturation und Kommunikation, 3. Bekehrung und der Anfang des Glaubens in interreligiöser und theologischer Perspektive sowie 4. „Kirchenpflanzung: Ziel der Mission?“. Diese Aspekte werden als relative „Momente“ der Gesamtaufgabe der Mission als „Mitteilung des Evangeliums in Wort und Tat“ (206) verstanden und im Gespräch mit der neueren Diskussion gründlich entfaltet. In biblischer Verifikation wird das Neue Testament „als Buch der Mission“ beleuchtet.

Im abschließenden Teil VI („Hermeneutik und Bestehen des Glaubens“) geht es auf knapp 90 Seiten um das Bestehen

und Verstehen des neuen Glaubens im Umfeld alter Kultur und Religion. Bewusst wird nicht die Verwurzelung in der Kultur durch Inkulturation (vgl. Moment 2 in Teil III), sondern – in eher kulturkritischer Sicht – die „Hermeneutik der Heiligen Schrift“ (389) als zentrale vertiefende Aufgabe verstanden. Kritisch grenzt sich Balz von den radikaleren Schlussfolgerungen der „Verstehenden Missionswissenschaft“ Sundermeiers ab. Abschließend geht es um das Johannes-evangelium als Motivation zu ausdauerndem Glauben. Damit schließt sich der Bogen der Argumentation, die bei dem Ergebnis der Mission, den „jungen Kirchen“ angefangen hatte.

Das *Postskript*, das Balz 2014 seiner Missionstheologie nachgeschickt hat, fragt nach der Rolle der Missionstheologie in der neu aufgekommenen Interkulturellen Theologie, und zwar anhand der seit 2011 erschienenen Einführungen von Klaus Hock, Volker Küster und Henning Wrogemann. Hier ist der Grundton kritisch, auch wenn Balz einzelne Aspekte durchaus würdigt. Vor allem meint Balz die Tendenz einer „Flucht aus der Theologie in die Interkulturalität“ (27) zu erkennen. Wrogemanns auf drei Bände angelegte Einführung würdigt Balz als „anspruchsvollste, weil umfassendste“, kritisiert aber eine zu ausschließliche Konzentration auf das „Aneignungsmodell“, mangelndes Verständnis für das Kommunikationsmodell und „kein übergreifendes Ziel christlicher Mission“. Insgesamt rücke die Missionstheologie in der Interkulturellen Theologie von einer zentralen an eine marginale Stelle. Inwieweit und ob diese Kritik den einzelnen Ansätzen, z.B. Wrogemann, wirklich gerecht wird, wäre zu diskutieren. Das 40-seitige Postskript weist auf wichtige Fragen hin, wirkt aber, im Unterschied zum differenzierten und umfassenden missionstheologischen Gespräch in *Anfang des*

Glaubens, manchmal ungeduldig und teilweise unnötig kritisch.

Mit *Der Anfang des Glaubens* legt Heinrich Balz jedoch die reife Frucht jahrzehntelanger missionstheologischer Reflexion vor. Das Buch bietet einen höchst eigenständigen, klar strukturierten, (nicht nur) lutherisch geprägten Entwurf, der zugleich intensiv, kritisch und konstruktiv im Gespräch steht „mit den lehrenden Kollegen in der evangelischen Theologie“ (24) – auch der deutschsprachigen evangelikalen Missiologie (Beyerhaus, Peters, Fiedler, Scheurer, Schnabel, Riecker, Wetzel, Blöcher u.a.). Diese intensive Literaturarbeit (Balz nennt sein Werk an einer Stelle eine „umfassende Großrezension“, 23) macht das Buch auch zu einem hilfreichen Referenzwerk. Den Anspruch der Vollständigkeit erhebt der Autor nicht. Während mit Bosch, Sundermeier u.v.a. eine intensive Auseinandersetzung stattfindet, wird der neuere katholische Entwurf von Bevans/Schroeder *Constants in Context: A Theology of Mission for Today* (2004) m.E. nur kurz kritisch gestreift (118). Dem eigenen Anspruch, mehr als nur „Elemente“ zu liefern, wird das Werk allerdings in besonderem Maße gerecht und hält dabei „die Lust am Weiterfragen“ (23) lebendig – nicht nur weil die Argumentation immer wieder sowohl evangelikalen als auch liberalen Klischees widerspricht, sondern auch, weil es vermeintlichen Hauptströmungen und Konsensbildungen in der Missionswissenschaft nicht allzu viel Respekt erweist, sondern das nüchtern-sachliche Gespräch und eigenständige Wege sucht und damit zum theologischen Selberdenken anregt.

Bemerkenswert ist der theologisch klar reflektierte und praxisbezogene Begriff von Mission als dem Kommen des Glaubens, verstanden vor allem als Erstverkündigung und Pflanzung von Kirche, dort, wo sie noch nicht ist. Der Begriff liegt nahe am evangelikalen

Konzept der „frontier mission“ unter „unreached peoples“, wie es auch für Craig Ott's *Encountering Theology of Mission*, eine maßgebliche evangelikale Missionstheologie aus Nordamerika (ebenfalls 2010 erschienen), zentral ist. Balz' Missionsbegriff unterscheidet sich allerdings kritisch sowohl von der evangelikalen Tendenz, Mission auch in traditionellen Kirchen unter (Namens-) Christen zu sehen und dabei historische Zusammenhänge und ekklesiologische Selbstverständnisse zu unterschätzen, als auch von der ökumenischen Tendenz, alles, was die Kirche in der Welt tut – von der Liturgie bis zur Theologie – als Mission zu verstehen und dabei die intentionale Mitteilung des Evangeliums an Nichtchristen zu unterschätzen.

Aus Sicht des Rezensenten liegt ein Schwachpunkt des Missionsbegriffs darin, dass er in der Konzeption des Buches scheinbar zur Ausblendung z.B. der protestantischen „jungen Kirchen“ Lateinamerikas (von lutherischer bis baptistischer oder pfingstlicher Prägung) führt. Diese wären nach Balz' Missionsbegriff nicht eigentlich Ergebnis von Mission, sondern von Reformation und Erneuerung, schlimmstenfalls von Proselytismus, sind aber ebenfalls im Rahmen der protestantischen *Missionsbewegung* des 19. und 20. Jahrhunderts entstanden, wie viele junge Kirchen in Afrika. Hier scheint der theologisch enger definierte Missionsbegriff nicht in der Lage, ebenfalls vorhandene missionshistorische Entwicklungen und missionstheologische Selbstverständnisse ausreichend zu berücksichtigen. Zumindest hier könnte David Boschs offener, christologisch zentrierter Missionsbegriff mehr Raum für die beschriebene spannungsreiche Vielfalt missionarischer Geschichte und Selbstverständnisse bieten.

Insgesamt bleibt zu sagen: *Der Anfang des Glaubens* ist ein anspruchsvolles, tiefgründiges und sehr interessantes Buch. Es fordert den Leser, doch es

lohnt, sich auf die Herausforderung einzulassen. Ausstattung und Druckbild sind solide und ansprechend, die Unterscheidung in Haupttext und kleiner gedruckte Exkurse sinnvoll, lediglich die Anordnung der Fußnoten an vier verschiedenen Stellen (nach jedem Hauptteil) ist etwas umständlich, hier wäre die Positionierung am jeweiligen Fuß der Seite lesefreundlicher gewesen. Das Buch enthält neben der Bibliographie ein Sach-, Namens- und Bibelstellenregister.

Abschließend kann ich Ulrich Dehn nur zustimmen: Mit der *Der Anfang des Glaubens* hat Heinrich Balz ein maßgebliches Werk vorgelegt, das in die Reihe der großen Missionstheologien des späten 20. und frühen 21. Jahrhunderts gehört. Für evangelikale Leser und Missionstheologen bietet das Buch manchmal ungewohnte, aber wertvolle und selten zu findende Anstöße zum Weiterdenken und für eine vertiefte weltmissionarische Praxis; darüber hinaus ist es eine Fundgrube für die missiologische Lehre und Forschung.

Prof. Dr. Friedemann Walldorf, Freie Theologische Hochschule, Gießen

Henning Wrogemann, *Theologie Interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuansatz. Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft, Bd. 3*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015, Pb, 480 S., 39,99 €

In diesem dritten *Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft* wirft Wrogemann mit gewohnt differenzierter Fachkenntnis bereits im einleitenden Abschnitt die Frage auf, inwiefern die Terminologie „Theologie der Religionen“ durch eine „Theologie Interreligiöser Beziehung“ zu ersetzen sei und formuliert dann einen Nachruf auf das seiner Meinung nach veraltete Schema: Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralis-

mus. Entscheidend im interreligiösen Dialog sei letztlich nicht die christliche Beurteilung der Religionen, sondern die Beziehungs- und Dialogfähigkeit mit anderen Religionen.

Im 1. Kapitel über neuere Entwürfe christlicher Religionstheologien untersucht er die revisionistischen Ansätze von John Hick und Paul Knitter, die interpretative Konzepte von Michael von Brück und Mark Heim, die selektierenden Ansätze von Francis Clooney und das interaktionistische Konzept von Amos Yong. Mit sechs heuristischen Fragen (epistemologisch, hermeneutisch, soziologisch, theologisch, ethisch und gesellschaftspolitisch) vergleicht und hinterfragt er diese Konzepte, ohne aber ihre grundsätzliche Fragestellung einfach zur Seite zu schieben.

Im 2. Kapitel stellt der Verfasser Entwürfe einer islamischen und buddhistischen Theologie der Religionen vor. Zunächst versucht er Fragen im Spannungsfeld zwischen Letztgültigkeit des Koran und religiöser Pluralität aufzuzeigen, bevor er die befreiungstheologische Koranhermeneutik von Farik Esack und die völlig entgegengesetzte islamistische Koranhermeneutik von Muḥammad Shahrūr thematisiert. Im zweiten Teil analysiert Wrogemann mit profunder Fachkompetenz Entwürfe buddhistischer Denker: die apologetische Hermeneutik von Anagārika Dharmapāla (1864–1933); die Hermeneutik der zwei Sprachen von Buddhādāsa Bhikku (1906–1993); die vermutlich im Ansatz interreligiöse Hermeneutik von Masao Abé (1915–2006); die assimilative Hermeneutik von Thich Nhat Hanh (geb. 1926) und die kontrastive Hermeneutik von John Makransky (geb. 1950). Offen bleibt die Frage, ob von einer „Buddhistischer Theologie der Religionen“ überhaupt gesprochen werden kann, wenn es doch im Buddhismus den Gottesbegriff weder im speziell christ-

lichen noch im allgemein monotheistischen Sinne gibt.

Im 3. Kapitel werden anhand von vier Thesen Bausteine einer Theorie Interreligiöser Beziehungen gelegt. Nach Wrogemann diene sie nicht nur einem Dialog zwischen den Religionen, sondern auch der eigenen Wahrnehmungslehre als interdisziplinäres Projekt, als Lernfeld und Inspiration der Beteiligten und als mögliches Korrektiv. Darüber hinaus sei sie identitätsstiftend und fördere die Anerkennung, Wertschätzung und Multiperspektivität anderer Religionsformationen.

Das 4. Kapitel weist hin auf Chancen des Dialogs in interreligiösen Beziehungen. Hier weist der Verfasser auf bekannte Dialogformen hin (Kontakt-Dialog, Informations-Dialog, Konsens-Dialog und Überzeugungsdialog). Das Kapitel wird abgerundet mit praktischen Beispielen wie die Diskurstheorie von Michel Foucault und der Problematik von Nähe und Distanz im Dialog.

Im 5. Kapitel begibt sich Wrogemann auf den Weg zu einer „Theologie Interreligiöser Beziehungen“. Darin erkennt er den Vorteil einer Differenzhermeneutik gegenüber einem religionstheologischen Vereinnahmungsmuster in der traditionellen „Theologie der Religionen“. Ausgehend vom biblischen Gottesbild einer sich dem Menschen verschenkenden Liebe, die auf Machtanspruch verzichtet, leitet er praktische Konsequenzen ab für einen methodischen Neuansatz einer „Christlichen Theologie Interreligiöser Beziehungen“. Dies werde an der Emotionalität des Gottessohnes deutlich, indem er Feindesliebe predige und so Vorurteile und Aggressivität überwinde. Im 1. Petrusbrief erkennt er in der Gemeinschaft des Geistes ein Kontrastmodell. Die auserwählten Fremdlinge mit ihrer authentischen Lebensführung bilden die Basis einer Ethik interreligiöser Anerkennung und dies trotz eines

Klimas von Infragestellung, Leid und Verfolgung. In der Johannesoffenbarung sieht Wrogemann nicht nur ein dualistisch geprägtes Weltbild, sondern auch eine politische Theologie. Christus überwindet den Kaiserkult und die unterdrückte Gemeinde die Sprache der Mächtigen. Höhepunkt dieses Kapitels ist Wrogemanns vom Luthertum bestimmtes Letztbegründungsmuster als Basis interreligiöser Beziehungen (das trinitarisch-doxologische Selbst-Enthobenheit Gottes, die kreuzes-theologischen Inversionen, die rechtfertigungstheologische Ent-Machtung und die daraus resultierenden pneumatologischen Konsequenzen).

Im 6. Kapitel versucht der Verfasser eine Zuordnung der Disziplinen „Interkulturelle Theologie, Missionswissenschaft und Religionswissenschaft“. Dieses letzte Kapitel ist eine Zusammenfassung der gesamten Trilogie und ein Plädoyer für eine „Christliche Theologie Interreligiöser Beziehungen“ als einer neuen Fachdisziplin für das Theologiestudium. Das Lehrbuch schließt ab mit einem umfangreich konzipierten Literaturverzeichnis und einem weiterführenden Stellen-, Namen- und Sachregister.

Das Buch ist ein absolutes Muss für den hauptamtlichen Dienst in Kirche und Mission, weil es wichtige Gegenwartsfragen der Theologie der Religionen deskriptiv auf den Tisch legt. Das ermöglicht Informationsbeschaffung aus erster Hand und Hilfestellung zur persönlichen Beurteilung im Blick auf den interreligiösen Dialog.

Ob eine Änderung der Terminologie „Theologie der Religionen“ zu „Theologie der Beziehungen“ sich in der Fachwelt durchsetzen wird, bleibt offen. Wrogemanns These, dass eine „Theologie der Beziehung“ von entscheidender Bedeutung sei im interreligiösen Dialog kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Gerade in der liebevollen Be-

gegnung mit Menschen aus anderen Religionen hat die Verkündigung des Evangeliums Kraft, das Leben zu verändern, damit Menschen aus „allen Heiden, Völkern, Sprachen den Weg zu Christus finden, ihn anbeten und verherrlichen“ (Offb 7,9).

Hans Ulrich Reifler,
Dozent i.R. am Theologischen Seminar
St. Chrischona

Michael A. Rynkiewicz, *Soul, Self, and Society: A Postmodern Anthropology for Mission in a Postcolonial World*. Eugene: Cascade 2011. 280 Seiten. 29,70 US-Dollar

Michael Rynkiewicz ist Professor für Anthropologie am Asbury Theological Seminar und der E. Stanley Jones School of Mission and Evangelism. Rynkiewicz verarbeitet in dieser Publikation seine Beobachtungen über die Anthropologie als Hilfsdisziplin der Missiologie. Seine Bewertung ist selbstkritisch und reflektiert den gegenwärtigen Stand anthropologischer Forschung in der Missiologie. Seiner Meinung nach tut sich eine tiefe Kluft auf zwischen der wissenschaftlichen Disziplin der Anthropologie und ihrer Anwendung als Hilfsdisziplin im Rahmen der Missiologie.

In der *Einleitung* (Anthropologie, Theologie und Missiologie) beschreibt Rynkiewicz das Leben eines Arbeiters namens Lakan aus Papua Neuguinea und dessen ökonomische Migration. Im Verlauf des Narrativs wird deutlich, das Lakan, wie die meisten modernen Menschen, Mitglied vieler unterschiedlicher sozialer Netzwerke ist. Hinsichtlich dieser Entwicklungen relativieren sich die Begriffe Kultur, Muttersprache, Diaspora und Religion. In dem, was Rynkiewicz als das „Standardmodell der Anthropologie“ in der Missiologie bezeichnet, würden die oben genannten Begriffe als statisch angenommen (S. 65). Dies entspreche dem anthropologischen Stand der 1950er und 1960er

Jahre, seither hat sich jedoch die Menschheit aufgrund von Migration, Diaspora, Transnationalismus, Urbanisierung und Globalisierung erheblich verändert. Die entsprechende Weiterentwicklung anthropologischer Forschung habe jedoch nicht Eingang in die Missiologie gefunden. Dort herrsche weiter ein statisches Bild der Familie, der Individual- versus Kollektivgesellschaft und des Volkes als homogene Einheit (gemeinsamer Ursprung, gemeinsame Sprache, Heimatland).

In 12 Kapiteln arbeitet sich Rynkiewicz durch Gebiete wie *Ethnozentrismus und Kontextualisierung* (Kap. 2); *Sprache* (Kap. 3); *Selbst und Gesellschaft* (Kap. 4); *Familie* (Kap. 5); *Ökonomie* (Kap. 6); *Politik* (Kap. 7) u.a. Kapitel 2 beginnt mit dem Selbstverständnis einer Gesellschaft und wie sie sich als „Kultur“ nach außen spiegelt. In der Ethnographie (*ethnography*) werden Kulturen nach außen beschrieben, in der *ethnology* (vergleichende Anthropologie; nicht zu verwechseln mit dem deutschen Begriff Ethnologie) werden sie miteinander verglichen. Im Verlaufe der Entwicklung der Kulturbeschreibungen (Ethnografien) hat sich ein „Kulturrelativismus“ gebildet. Dieser geht davon aus, dass eine „Kultur“ einzigartig, abgrenzbar und in sich homogen wäre (S. 27). Grundlage solcher Annahme bildet der Ethnozentrismus, der in seiner Konsequenz in den Rassismus führe. Als Korrektiv untersucht er das Verhältnis von biblischer Nachricht (Evangelium) zur „Kultur“ im Rahmen der Kontextualisierung (Niebuhr, Carson, Menuge, Yoder). Kontextualisierung setzt er in Kontrast zum Ethnozentrismus. Sein Resultat: die Botschaft muss zu den Menschen in ihrem Kontext gebracht werden, das heißt der eigene Ethnozentrismus zugunsten einer Enkulturation der Botschaft durchbrochen werden. Die Inkarnation Gottes in der Person Jesus von Nazareth ist ihm dabei theologische Basis (S. 41).

Im vierten Kapitel löst Rynkiewich dann das statische Verständnis von *Kultur* im Rahmen des *Deconstructuralism* auf (S. 65) und zeigt, dass „Kultur“ ein Produkt menschlicher Enkulturation ist. Das Konstrukt „Kultur“ sei ein relativer und nicht fixierbarer Begriff, noch weniger seien „Kulturen“ miteinander vergleichbar. In gleicher Weise negiert er auch die Unterscheidung einer kulturellen Orientierung an Ehre und Scham oder Sünde und Schuld, wie sie von Ruth Fulton Benedict (1946) eingeführt wurde.

Im fünften Kapitel zur *Ehe, Familie und Verwandtschaft* beschreibt Rynkiewich familiäre und verwandtschaftliche Systeme (Irokesen, Hawaiianer, Marshallen, Amerikaner). Er widmet sich auch der Polygamie. Die scharfe Kritik der frühen Missionare sei zum Teil dem westlichen Aufklärungsdenken geschuldet. Er kommt zu dem Schluss, dass die jeweiligen Kirchen unterschiedliche und praktisch orientierte Strategien entwickelt hätten, mit dieser Form menschlichen Zusammenlebens umzugehen. (S. 95-97). Im zehnten Kapitel über *Kolonialismus, Neo- und Postkolonialismus* weist Rynkiewich auf die enge Verzahnung von Anthropologie und Missiologie in der Kolonialgeschichte hin (S. 169). Er macht deutlich, dass sich die christlich-biblische Hermeneutik über die Jahrhunderte hinweg durchaus flexibel auf die Rechtfertigung des Kolonialismus einließ (S. 186-188). Politische und kirchliche Interessen lassen sich im Rückblick kaum trennen. Als Ausweg aus dem Dilemma schlägt er einen kenotischen Ansatz (Kenosis = Selbstentleerung) vor (S. 197). Im Zeitalter der

Verstädterung und Globalisierung sei die „Diaspora“ der Normalfall: Sie beschreibt den Menschen außerhalb seiner angestammten „Heimat“. Ein statisches Verständnis von „Kultur“, „Muttersprache“, dem Individuum als „Person“ und sogar der Objektivität der Wissenschaft der Anthropologie sei nicht mehr haltbar. Vielmehr müssten intersubjektive und dekonstruktive Methoden der Gesellschaftsbeschreibung in den Vordergrund treten. Zuerst müsse die eigene Subjektivität benannt, dann der Gegenstand der Untersuchung dekonstruiert und dann wieder im Hinblick auf die anthropologische Beschreibung konstruiert werden (Derrida).

Abschließend sei gesagt, dass die hier angerissene Kritik am Gebrauch der Anthropologie in der Missiologie nicht neu ist. Rynkiewich hat dabei auf Probleme hingewiesen, zeigt jedoch meines Erachtens keine ausreichenden Alternativen auf. Hier ist die Anthropologie selbst schon weiter, wie die Ansätze des Intersubjektivismus und des Dekonstruktivismus zeigen. Bernard in *Research Methods in Anthropology* (2006) und Barnard in *History and Theory in Anthropology* (2000) nähern sich in ihren Darstellungen der Missiologie mehr an. Gerade die praxisbezogene „angewandte Anthropologie“ lebt jedoch auch weiterhin vom Vergleich sozialer und kultureller Eigenheiten, für den eine strukturalistische Perspektive nötig ist.

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

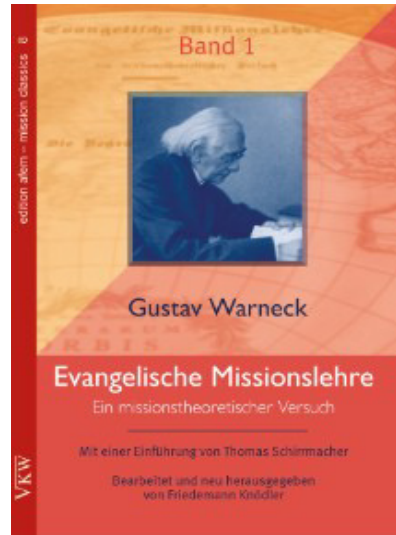
Gustav Warneck. *Evangelische Missionslehre: Ein missionstheoretischer Versuch.*

edition afem - mission classics Bd. 8, bearbeitet und hrsg. von Friedemann Knödler.
mit einer Einführung von Thomas Schirmacher. 2015. 2 Bände á 630 S., zus. 1260 S.
97,00 €. ISBN 978-3-86269-098-5 (VKW)

Der evangelische Pfarrer Gustav Adolf Warneck (1834-1910) gilt als Vater der deutschen Missionswissenschaft, nicht nur der evangelischen, sondern auch der katholischen. 1874 begründete er mit Christlieb und Grudemann die Allgemeine Missions-Zeitschrift, die wesentlich zur Zusammenarbeit zwischen den Missionsgesellschaften durch Konferenzen usw. beitrug und schließlich in einen Zusammenschluss der deutschen evangelischen Missionen zu einem Dachverband mündete.

Als pensionierter Pfarrer wurde Warneck 1866 bis zu seiner Emeritierung 1908 zum Professor für Missionswissenschaft an der Universität Halle berufen, dem ersten Lehrstuhl dieser Art im deutschsprachigen Raum.

Die seit 1892 erscheinende monumentale „Missionslehre“ ist die Frucht seines Lebenswerkes und bis heute bahnbrechend.



**Der vollständige Klassiker der deutschen Missionswissenschaft,
in moderner Schrift und mit neuen Überschriften und Registern.**

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

(Sonderkonditionen für AfeM-Mitglieder und em-Abonnenten bitte erfragen)

Verlag: Evangelischer Arbeitskreis für Mission, Kultur und Religion e.V. (AfeM), www.missiology.org,
Geschäftsstelle: Rathenaustraße 5-7, D-35394 Gießen. Fax 0228-9650389, Email: info@missiology.org.
Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmacher, Friedrichstraße 38, 53111 Bonn (viSDP). **Schriftleitung:** Meiken Buchholz, buchholz@missiology.org oder über die Geschäftsstelle; *Manuskripte zur Veröffentlichung bitte bei der Schriftleitung einreichen.* **Rezensionen:** Prof. Dr. Friedemann Walldorf, Walldorf@fthgiessen.de, Bücher zur Rezension an: Rathenaustr. 5-7, D-35394 Gießen. **Weitere Redaktionsmitglieder:** Prof. Dr. Bernd Brandl, Brunnenweg 3, D-75328 Schöenberg, BuD, Brandl@t-online.de (Redaktionsleitung edition afem), Dr. Hanna-Maria Schmalenbach, Vöchtingstr. 4, 72076 Tübingen (Lektorat). **Verlag VTR/eda:** Thomas Mayer, Gogolstr.33, 90475 Nürnberg, vtr@compuserve.com. **Redaktionschluss:** 6 Wochen vor Beginn des Erscheinungsquartals. *Beiträge für em werden mit Belegexemplaren honoriert.* **Bestellungen und Korrespondenz** betr. Versand und Abonnements bitte an die Geschäftsstelle richten. **Bezugspreis:** Jährlich (4 Ausgaben) € 17,- (Studenten die Hälfte). Für AfeM-Mitglieder ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag inkl. Luftpost enthalten. **Konten für em-Abonnenten:** Konto des AfeM bei der EKK, IBAN: DE 24 5206 0410 0000 416673, BIC-Code GENODEF1EKK. In der Schweiz: Konto CH81 0023 5235 5789 1940M bei der UBS (Postkonto-Nr. 80-2). *Mit Namen gezeichnete Beiträge müssen nicht unbedingt mit der Meinung der Schriftleitung und Redaktion übereinstimmen.*