

ISSN 0177-8706

31. Jahrgang 2015  
4. Quartal

4/15



## Heimisch werden in fremder Kultur – Impulse von Hudson Taylor für heute

<b>Aus meiner Sicht: Erklärung des AEM-Vorstandes zur aktuellen Flüchtlingssituation in Europa</b>	170
<b>„Den Chinesen ein Chinese“</b> (James Hudson Taylor)	172
<b>„Warum hat mir das denn niemand gesagt?“</b> Die Fragen neu ausreisender OMF-Missionare heute (Philipp Schmuki)	175
<b>Von Anpassung zu Aneignung</b> Hudson Taylors Chinesen-Zopf und die aktuelle Suche nach chinesischen Inkulturationen des christlichen Glaubens (Meiken Buchholz)	182
<b>„Union with Christ“ und „perichoretische Mission“</b> Taylors „ausgetauschtes Leben“ als Beitrag für die heutige Missionstheologie (Timo Doetsch)	203
<b>Rezensionen</b>	218
<b>Jahrestagung des AfeM:</b> Noteworthy	224
	218



Evangelischer Arbeitskreis für Mission, Kultur und Religion

## Aus meiner Sicht: Erklärung des AEM-Vorstandes zur aktuellen Flüchtlingssituation in Europa

Bei seiner Vorstandssitzung im September hat sich der Vorstand der Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen (AEM) intensiv mit der aktuellen Flüchtlingslage in Europa befasst und dazu folgende Erklärung verfasst, die wir gerne an dieser Stelle abdrucken:

1. Die **Bibel** ist voll von Migrationsgeschichten: Adam, Noah, Abraham, Jakob, Joseph, Mose, David, Hesekiel, Jeremia, Nehemia, Daniel, Jesus, die Apostel und frühe Gemeinde ... . Trotz allem Versagen von Menschen handelt Gott; er ist souverän und *wirkt durch die weltweite Migration*, macht Heilsgeschichte und will dem Einzelnen ein guter Hirte sein.
2. Die **Gemeinde Jesu** war von Anfang an eine Gemeinschaft, die Menschen *aus allen Völkern, sozialen Ständen und Sprachen, Männer und Frauen* in gleicher Weise einschloss. Sie bildeten eine große Familie. Das zeichnet die Gemeinde Jesu aus; das gilt es auch heute in unseren Gemeinden zu lehren und zu leben.
3. In **Deutschland** haben wir große Erfahrung, Flüchtlinge willkommen zu heißen und Migranten zu integrieren. Nach der Vertreibung von Juden, Christen und Andersdenkenden im Dritten Reich, haben wir nach 1945 *13 Millionen Vertriebene aus den Ostgebieten* integriert, in den 60-iger Jahren *Millionen Gastarbeiter* eingeladen, ab den 70-iger Jahren kamen viele *Russlanddeutsche* hinzu, nach 1989/90 Hundertausende *Spätaussiedler aus Osteuropa*. Auch jetzt haben wir wieder Gelegenheit, Menschen in großer Not eine Zuflucht und neue Heimat zu bieten. Darum fordern wir alle Gemeinden auf, sich den neuen Nachbarn in ihrer Umgebung zuzuwenden – im Gleichnis vom Barmherzigen Samariter (Lukas 10,25ff) erklärt Jesus, wer unser Nächster ist, dem wir helfen sollen.
4. Wir fordern alle Missionswerke auf, Missionare, die aus unterschiedlichen Gründen nach Deutschland zurückkommen, hier im Dienst unter Flüchtlingen einzusetzen. Sie sind unschätzbare Brückenbauer zwischen den Kulturen und helfen Gemeinden, ihre Möglichkeiten zu nutzen und zu entwickeln.
5. Die meisten Flüchtlinge sind Bürgerkrieg oder Terror entkommen, oft traumatisiert von der Flucht. Hier gilt *Jesu Wort*: „Ich bin hungrig gewesen und ihr habt mir zu essen gegeben. Ich bin durstig gewesen und ihr habt mir zu trinken gegeben. Ich bin nackt gewesen und ihr habt mich gekleidet ... Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,35ff). Viele Flüchtlinge aus Eritrea, Syrien, Irak, Iran und Westafrika sind **Christen**. Sie brauchen unsere Solidarität und Hilfe. Wir bitten darum, ihnen großzügig Privatquartiere, Gemeindehäuser und Freizeitheime als Unterkunft anzubieten, zumal viele auch in Gemeinschaftsunterkünften in Deutschland weiter um ihres Glaubens willen verfolgt werden.
6. Viele Flüchtlinge sind als **Muslime** islamistischem Terror entkommen. Sie (wie auch die 5 Millionen Muslime, die schon länger in unserem Land leben) sind tief schockiert über die menschenverachtenden Grausamkeiten, die im Namen ihrer

Gott ist souverän und wirkt durch die weltweite Migration, macht Heilsgeschichte und will dem Einzelnen ein guter Hirte sein.

Religion angerichtet werden. Sie hatten nie die Gelegenheit, frei zu denken und kritisch zu hinterfragen. Jetzt brechen viele Fragen auf: Warum öffnen ihnen die aus ihrer Sicht „ungläubigen“ Europäer die Tür und nehmen sie freundlich auf, während ihre Cousins auf der arabischen Halbinsel sie herzlos abweisen? *Das bringt viele ins Fragen.*

7. Die meisten muslimischen Flüchtlinge sind in ihrer Heimat *nie einem Christen begegnet*; sie hatten nie einen Nachfolger von Jesus zum Freund und haben nie das Evangelium im Alltag erlebt. Das ist unsere **Gelegenheit, ihnen in der Liebe Jesu zu begegnen.**

8. Untersuchungen zeigen zudem, dass viele syrische Flüchtlinge **hochgebildet** sind, hart arbeiten wollen und *relativ wenige Kinder* haben. Bereits vor Beginn des Bürgerkriegs lag die Geburtenrate mit 2,3% pro Jahr recht niedrig (UN, Worldbank). Die Ängste vor einer „biologischen Übernahme“ widersprechen den Fakten.

9. Natürlich sind Flüchtlinge ebenso wenig „Heilige“ wie Menschen im Westen. Es gibt darunter *selbstlose und egoistische*, so wie auch unter uns. Jeder Mensch braucht die Erlösung und das neue Leben in Jesus. In den meisten Herkunftsländern gibt es jedoch große Einschränkungen für christliche Gemeinden und die Verkündigung des Evangeliums. Hier haben wir alle Freiheit, die Liebe Jesu zu bezeugen.

10. Wir stehen ein für die Allgemeinen Menschenrechte, *Religionsfreiheit* in allen Ländern sowie den *Schutz der Minderheiten* vor Manipulation und Gewalt durch Andersdenkende. Wir setzen uns ein für Frieden, menschenwürdige Lebensverhältnisse und *nachhaltige Entwicklung*. Christen sind weltweit besonders sozial diskriminiert und verfolgt. Wir fordern ihren Schutz durch staatliche Organe – auch in unserem Land. Nur so werden die Ursachen für Flucht und Vertreibung abgebaut.

11. Wir nehmen die **Ängste in der Bevölkerung** wahr und erkennen die großen finanziellen und sozialen Leistungen, die jetzt für die *Versorgung und Integration so vieler Flüchtlinge* erforderlich ist. Als eines der reichsten und wirtschaftlich stärksten Länder der Erde können wir diese Herausforderung anpacken.

12. Viele Muslime wollen dem allmächtigen Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde, dienen, doch erscheint *der Allmächtige ihnen stets fremd, unendlich weit entfernt*. Und so suchen sie mit großem Eifer religiöse Pflichten zu erfüllen in der verzweifelten Hoffnung, dass es im Endgericht reicht. Denn sie wissen nichts von *der Gerechtigkeit Gottes* (Röm 10,3), dass Gott selbst die gefallene Schöpfung mit sich selbst versöhnt hat in Jesus Christus. Diese **wunderbare Botschaft** dürfen wir mit Menschen in unserer Nachbarschaft teilen. Wir haben heute die einzigartige Gelegenheit, vor Ort zahllose Menschen mit Jesus bekannt zu machen, die noch nie die Gute Nachricht gehört haben.

*AEM-Vorstand am 29. September 2015*

Die Ängste vor einer „biologischen Übernahme“ widersprechen den Fakten.

## „Den Chinesen ein Chinese“

James Hudson Taylor

Der folgende Text von Hudson Taylor entstammt ursprünglich Taylors Schrift „*China: Its Spiritual Need and Claims*“ (3. Aufl. 1868) und ist zitiert bei A.J. Broomhall, *Survivor's Pact. Hudson Taylor and China's Open Century*, Bd. 4, Sevenoaks, 1984. Die deutsche Übersetzung folgt dem Transkript in *Mission Round Table* vom September 2015 mit Erlaubnis der Herausgeber. Übersetzung von Meiken Buchholz.

Wenn wir so, wie wir es uns vorstellen wesentlich weiter in das Inland vordringen wollen, ist meiner Meinung nach eine unverzichtbare Voraussetzung, dass wir einheimische Kleidung tragen. Soweit ich weiß, hat es kein ausländischer Missionar geschafft, in europäischer Kleidung in das Inland vorzudringen. Und ich bin der festen Überzeugung, dass es zum jetzigen Zeitpunkt auch kein ausländischer Missionar tun könnte. Er könnte fast überall hin reisen durch den Schutz seines ausländischen Passes. Aber um ohne Aufsehen unter den Menschen zu wohnen, um frei, in aller Vertrautheit und unbehindert mit ihnen zu kommunizieren, um ihre Vorurteile zu beseitigen und ihre Wertschätzung und ihr Vertrauen zu gewinnen und um beispielhaft vorzuleben, wie christliche Chinesen leben sollten, dazu ist eine erheblich Anpassung notwendig, nicht nur hinsichtlich ihrer Kleidung, sondern auch hinsichtlich ihrer Gewohnheiten. ... Ich habe noch von keinem gehört, der, nachdem er in gutem Glauben versucht hatte, den Chinesen ein Chinesen zu werden, um Chinesen zu gewinnen, diesen Schritt bereute oder diesen Weg aufgab. ... Wenn ich um die Hilfe neuer Mitarbeiter bitte, dann ist es für diese Arbeit im Inland. Fest überzeugt von den genannten Ansichten, ist mein Wunsch, dass alle, die mir helfen

wollen, von ganzem Herzen und aus voller Überzeugung diese Arbeit nach diesen Prinzipien ausführen. Ich sage es nochmals, ich lade dazu ein, bei einer Arbeit zu helfen, deren Konzept schon feststeht und die schon erfolgreich umgesetzt wird. Es geht nicht darum, eine neue Arbeit zu entwickeln.

Sicherlich wird kein Nachfolger des einen Sanftmütigen und Bescheidenen schlussfolgern, es sei „unter der Würde eines Missionars“, sich mit diesem armen Volk zu identifizieren, in der Hoffnung, dass diese Menschen in dem Namen Jesu und durch den Geist unseres Gottes rein gewaschen, geheiligt und gerecht gemacht werden mögen. Lasst uns lieber Ihn nachahmen, der seinen Jüngern die Füße wusch.

... Vorurteile beseitigen und Vertrauen gewinnen.

Wir haben es mit einem Volk zu tun, dessen Überzeugung von der Überlegenheit ihrer eigenen Gewohnheiten und Bräuche über Jahrhunderte und Jahrtausende gewachsen ist. Diese Haltung ist auch nicht ganz unbegründet. Diejenigen, die am besten mit ihnen vertraut sind, schätzen sie am meisten und verstehen am besten die Notwendigkeit vieler ihrer Bräuche und Gewohnheiten, sei es aufgrund des Klimas, der Erzeugnisse des Landes oder der Konstitution der Menschen. Es gibt vielleicht kein Land in der Welt, in dem religiöse Toleranz so weit geht wie in China. Das Einzige, was die Herrscher und das Volk gegen den christlichen Glauben haben, ist, dass er ein ausländischer Glaube sei und dass er dazu neige, Gläubige an fremde Nationen anzuleichen.

Ich stehe nicht allein mit der Meinung, dass die ausländische Kleidung der Missionare und ihre Transportmittel –

die zu einem gewissen Grade von ihren Schülern und Bekehrten nachgeahmt wurden –, das ausländische Aussehen ihrer Kirchengebäude und faktisch der ausländische Flair, der allem anhaftet, was mit ihrer Religion zu tun hat, zu einem sehr großen Grade die rasche Ausbreitung der göttlichen Wahrheit unter den Chinesen behindert haben. Aber warum muss dem christlichen Glauben so ein ausländisches Erscheinungsbild gegeben werden? Gottes Wort erfordert das nicht, und ich kann auch nicht sehen, dass die Vernunft es rechtfertigt. Unser Anliegen ist ja nicht die Aufhebung ihrer nationalen Identität, sondern ihre Christianisierung.

Wir möchten (chinesische) Christen sehen – wahre Christen, aber zugleich wahrhaft *chinesisch* in jedem Sinne dieses Wortes. Wir möchten Kirchen und christliche Chinesen sehen, denen Pastoren und Amtsträger aus ihrem eigenen Volk vorstehen und die den wahren Gott in dem Land ihrer Väter anbeten, in der Kleidung ihrer Väter, in der Sprache, in die sie hineingeboren wurden und in Gebäuden von ganz und gar chinesischem Stil.

Wenn wir wirklich den Wunsch haben, Chinesen so zu sehen, wie ich es beschrieben habe, dann lasst uns ihnen soweit möglich ein richtiges Vorbild sein: Lasst uns in allem, was nicht sündig ist, chinesisch werden, damit wir mit allen Mittel einige retten. Lasst uns ihre Kleidung annehmen, ihre Sprache lernen, ihre Gebräuche einüben und uns ihrer Ernährungsweise anpassen, soweit es unsere Gesundheit und Konstitution erlaubt. Lasst uns in ihren Häusern leben ohne unnötige Veränderungen im äußeren Erscheinungsbild und die Innenausstattung nur soweit ändern, wie es die Gesundheit und die Effizienz der Arbeit unbedingt erfordern.

Unsere gegenwärtigen Erfahrungen bestätigen die Vorteile dieser Vorgehens-

weise. Wir stellen fest, dass wir die Chinesen um uns herum in einer Art und Weise beeinflussen, die anders nicht möglich wäre. Wir kommen täglich mit ihnen in Kontakt, nicht nur an einem Punkt, sondern an vielen. Und wir sehen, wie die Menschen durch die Gesinnung, die Frömmigkeit und die Ernsthaftigkeit einiger derer beeinflusst werden, die unter ihnen arbeiten. Doch dies kann nicht erreicht werden ohne einige vorübergehende Unbequemlichkeiten wie den Verzicht auf manche Nahrungsmittel, Messer und Gabel, Teller und Platten, Tassen und Untertassen müssen Platz machen für Essstäbchen, chinesische Löffel und Schälchen ...

Es gibt jedoch noch weitere Einschränkungen und Entbehrungen, die für viele noch weitaus herausfordernder sind als diese trivialen Dinge. Ehepaare dürfen nicht Arm in Arm gehen, noch ohne Begleitung getrennt unterwegs sein. Wenn sie sich unter Chinesen bewegen, müssen Personen beiderlei Geschlechts sich an den langsam, gesitteten, behäbigen Gang gebildeter Einheimischer anpassen. Sonst verlieren sie ihren Einfluss unter dem Volk und werden für ungehobelte, ungebildete Leute ohne Kinderstube gehalten werden. Frauen müssen daran denken, dass sie in der Öffentlichkeit nicht dieselben Freiheiten genießen können, die sie gewohnt sind, dass sie niemals unbegleitet ausgehen können und sich in ihrer persönlichen Freiheit auch in anderer Weise mehr oder weniger eingeschränkt erleben werden.

Aber wird irgendein Bruder oder irgend eine Schwester daran denken, was Er aufgab, der den himmlischen Thron verließ, um in einer Krippe zu liegen ... und dann noch zögern, diese unbedeutenden Opfer zu bringen, die wir gerade angeführt haben? Wir haben das Vertrauen in euch, liebe Freunde, dass ihr um Christi willen bereit seid, nicht nur diese kleinen Dinge aufzugeben, sondern noch zehntausend Mal mehr. ...

Vor einiger Zeit ging ich in den Straßen Ningbos (einem Ort, wo man über Ausländer besser denkt als an den meisten anderen Orten Chinas) in einem Abstand hinter einem Missionar und seiner Frau. Es schmerzt mich nicht wenig, die Bemerkungen der Chinesen über diesen ausländischen Missionar und seine „Geliebte“ zu hören – ich erlaube mir, den eigentlich gebrauchten Ausdruck abzumildern. Selbst wer erst eine relativ kurze Zeit unter Chinesen wohnt (ich spreche nicht von „Wohnen in China“), wird bei aufmerksamer Beobachtung feststellen, dass bei der breiten Masse der Bevölkerung die Meinung vorherrscht, den Völkern Europas und Amerikas sei die Ehe unbekannt sei, und dass diese deswegen hinsichtlich ihrer Moral als „barbarisch“ gelten.

Man kann sich auch nur schwer vorstellen, wie Chinesen zutreffendere Vorstellungen erhalten sollten. Sicherlich nicht durch die Beteiligten am Opium-Schmuggel, der so lange an der ganzen Küste Chinas stattgefunden hat. Sicherlich nicht durch die Horden betrunkener Seeleute, die unsere offenen Häfen bevölkern. Aber leider auch nicht durch das Leben vieler unserer Landsleute, deren Ausbildung und Stellung und in vielen Fällen auch religiöse Bildung uns anderes hätte hoffen lassen. Sicherlich nicht durch die Flut schmieriger und obszöner französischer und deutscher Schriften und Bilder, die in den ausländischen Geschäften der freien Häfen verkauft werden, und die im ganzen Land die Wände der Opium-Höhlen schmücken und auf den Regalen der einheimischen „Läden für ausländische Waren“ liegen. An vielen Orten sind sie das Einzige, was den Menschen von dem ausländischen Leben und Brauchtum zu Gesicht gekommen ist. Damit identifiziert zu werden, wird das Ansehen der

Die Völker Europas und Amerikas gelten hinsichtlich ihrer Moral als „barbarisch“.

Sicherlich nicht durch die Flut schmieriger und obszöner französischer und deutscher Schriften und Bilder, die in den ausländischen Geschäften der freien Häfen verkauft werden, und die im ganzen Land die Wände der Opium-Höhlen schmücken und auf den Regalen der einheimischen „Läden für ausländische Waren“ liegen. An vielen Orten sind sie das Einzige, was den Menschen von dem ausländischen Leben und Brauchtum zu Gesicht gekommen ist. Damit identifiziert zu werden, wird das Ansehen der

ersten Missionare, die solche Orte besuchen, nicht gerade erhöhen. Es ist nicht einfach, sich in der Wahrnehmung der Chinesen soweit wie möglich von ihren Vorstellungen über die ausländischen Bräuche und Gewohnheiten zu distanzieren. Lasst einen aufmerksamen Beobachter einen Ort in ausländischer Kleidung besuchen, und er wird feststellen, wie sorgsam ihm die jüngeren und anständigen Frauen aus dem Weg gehen, und wie schnell sich die Türen und Tore vor ihm verschließen. Lasst ihn dann einige Orte in chinesischen Kleidern besuchen und er wird erleben, wie anders die Menschen ihn aufnehmen. ...

In chinesischen Kleidern entgeht der Ausländer – obgleich er als solcher erkannt wird – dem Pöbeln und dem Menschenauflauf, dem sein Auftauchen in seinen eigenen Kleidern ihn an vielen Orten aussetzen würde. Und wenn er predigt, werden seine Worte mehr Aufmerksamkeit hervorrufen als seine Kleidung. Er kann seine Kleidungsstücke ohne Probleme in jedem Teil des Landes kaufen, waschen und reparieren lassen, und das zu geringen Kosten.

Ihr werdet verstehen, dass mein Wunsch, diese Prinzipien konsequent umzusetzen, nicht grundlos ist. ... Lasst es nicht darum gehen, ob *ihr* lieber europäische oder chinesische Kleider leiden mögt oder ob euer Aussehen sich in den Augen anderer verbessert oder verschlechtert. Auch wenn ich sicher bin, dass dieser Kleidungsstil, wenn ihr ihn von Herzen annehmt, für eure Gesundheit und Bequemlichkeit von Vorteil ist, so will ich doch nicht, dass solche Überlegungen die Hauptgründe sind, die euch beeinflussen. Lasst stattdessen die Liebe Christi euch dazu drängen, dass ihr euch bemüht, euch und eure Botschaft keinerlei Beschränkungen zu unterwerfen. Gebt euch selbst voll und ganz Ihm hin, dem ihr gehört und dem ihr dienen wollt. Dann wird es keine Enttäuschungen geben. Aber wenn ihr einmal beginnt,

Fragen aufkommen zu lassen wie „Sind wir dazu berufen, dies oder das aufzugeben?“ oder den Gedanken zuzulassen „Diese oder jene Entbehrung oder Unbequemlichkeit habe ich nicht vorhergesehen!“, dann wird euer Dienst

nicht länger so frei und froh geschehen, wie es für Effizienz und Erfolg am meisten förderlich ist. Einen fröhlichen Geber hat Gott lieb.

## „Warum hat mir das denn niemand gesagt?“

### Die Fragen neu ausreisender OMF-Missionare heute

**Philipp Schmuki**

---

In welchen Bereichen brauchen neu ausgereiste Missionare mehr Vorbereitung? Aufbauend auf der langjährigen Erfahrung mit Missionars-Einführungskursen greift dieser Artikel einige Punkte auf, die einerseits angehenden Missionaren eine Hilfe sein können und andererseits theologischen und missiologischen Ausbildungsstätten sowie auch sendenden Gemeinden als Gedankenanstoss dienen mögen.

---

*Dr. Philipp P. Schmuki lebt und arbeitet seit 2007 mit seiner Ehefrau Elisabeth in Singapur. Zusammen sind sie am internationalen Hauptquartier von OMF International verantwortlich für die Einführung von jährlich ca. 100 neuen Langzeitmissionaren. Der drei bis vier Mal pro Jahr stattfindende Einführungskurs verhilft den Langzeitmitarbeitern zu einem leichteren Start in ihre neue Kulturen-übergreifende Aufgabe in Asien. Während fünfzehn Jahren waren Schmukis auf den südlichen Philippinen selbst als Missionare im Dienst. Später übernahmen sie in der Schweiz verschiedene Aufgaben. Philipp war vor allem in der theologischen und missiologischen Aus-*

*bildung und Missionsleitungen sowie als Pastor tätig. E-Mail: onmission@swiss mail.org.*

### Einleitung

Anlässlich des 150. Jubiläums der *Overseas Missionary Fellowship* (OMF) wurde ich gebeten, aufgrund meiner langjährigen Erfahrungen in den Einführungskursen etwas darüber zu schreiben, was heutige OMF-Missionare beschäftigt. Vieles könnte dazu gesagt werden. Ich habe mich dazu entschieden, einige der Fragen weiterzuvermitteln, die uns von neuen Langzeitmissionaren immer wieder gestellt werden.

## „Hätte ich das nur gewusst!“

„Hätte ich das nur gewusst!“ Dieser Seufzer drückt jene innere Hilflosigkeit oder gar Not aus, die für neu angereiste Missionare sehr kräfteraubend und niederrückend sein kann, wo sie sich doch im Prozess der Ablösung vom Gewohnten und des Eintauchens in eine neue Kultur und dem damit einhergehenden (Noch-)Heimweh befinden.

Unsere Missionare kommen aus den verschiedensten Milieus zu uns, von allen Kontinenten und aus unterschiedlichen theologischen und kirchlichen Richtungen. Altersmäßig reicht die Spannweite von Anfang zwanzig bis über sechzig Jahre. Jeder und Jede folgt Jesus nach und will IHM im Gehorsam und mit den von Gott erhaltenen Gaben dienen. Ihre individuelle Vorbereitung und die selbst gesteckten Ziele sind derart verschieden, dass meine Gedanken nicht selten von einem etwas zweifelnden „*Hat diese Person überhaupt eine Ahnung von Mission?*“ bis zu einem beeindruckten „*Wow – so gut vorbereitet wäre ich auch gerne gewesen!*“ reichen. In unseren Einführungskursen erfreuen wir uns ausserdem an einer beeindruckenden Vielfalt an

... von ganz praktischen Dingen bis zu grundsätzlichen geistlichen Themen.

unterschiedlichen Berufsgattungen sowie akademischen Ausbildungsgraden und unzählige Eigenarten geistlichen Lebens. Obwohl ich jedes Mal die ausführlichen Anmelde-

Unterlagen der Teilnehmer im Detail durchgearbeitet habe, bin ich immer wieder überrascht, wie „anders“ eine Person sein kann, wenn sie vor mir steht und wir zusammen einen Monat unterwegs sein dürfen.

Viele Fragen der neuen Missionare sind auf unsere Missionsgemeinschaft oder auf das entsprechende Gastland bezogen. Andere dagegen sind gänzlich unabhängig von der Herkunft des Missionars,

der Missionsgesellschaft, bei der er arbeitet und dem Gastland, in welches er reisen wird. Diese sind für jeden Kandidaten von höchster Brisanz, gerade zu Beginn seiner Tätigkeit als Langzeitmissionar.

Auf einige solcher Fragen werde ich im Folgenden eingehen. Sie reichen von ganz praktischen Dingen bis zu grundsätzlichen geistlichen Themen. Dabei beeinflussen Alter und Hintergrund der einzelnen Person hin und wieder die Fragestellung.

## Welche Unterlagen brauche ich dringend?

Ein Missionar benötigt mehr Dokumente, als man sich vorstellen kann. Für die lokale Registrierung, für das Visum, den Fahrausweis, den Vertrag mit dem Wohnungsvermieter, den Kauf eines Autos oder die Eröffnung eines Bankkontos benötigt der Neuankömmling allerhand Unterlagen. Es heisst also, viele Kopien mitzubringen, von der Geburtsurkunde über die Heiratsurkunde bis hin zu den akademischen Ausweisen, Diplomen und sonstigen Zertifikaten. Wer diese Dokumente aus der Ferne im Heimatland organisieren will, hat oft grosse Schwierigkeiten und wartet unter Umständen mehrere Wochen oder gar Monate auf ihr Eintreffen.

Je nach Einreiseland wird z. B. der korrekt nachgetragene Impfausweis von grosser Wichtigkeit sein. Erkundigungen über vorgeschriebene Impfungen für das Gastland beim Tropeninstitut sind gut aber nicht immer ausreichend. Künftige Kollegen vor Ort oder in einer der Nachbargegenden können dem angehenden Missionar oft zusätzlich hilfreiche Informationen geben. Schliesslich geht es ja darum, die lokalen Bedingungen des Gastlandes zu erfüllen und nicht den Vorschlägen internationaler Institutionen zu genügen.

## **Welche Versicherungen brauche ich?**

Manche Versicherungen sind von dem Heimatland vorgeschrieben und andere von dem Gastland.

Versicherungsangelegenheiten sind vor allem bei jüngeren Missionaren hin und wieder nicht sorgfältig genug durchdacht und vor der Ausreise entsprechend ausgearbeitet worden. Das kann zu problematischen Situationen führen. Die Frage nach den nötigen Versicherungen wird leider meistens erst nach einem unglücklichen Ereignis gestellt. Je nach Aufenthaltsort muss sich dann entweder die sendende Organisation oder die Einzelperson gut informieren, welche Möglichkeiten es nun noch gibt, bezüglich eines Versicherungsanspruches. Also besser vorher nachfragen und sich um einen genügenden Versicherungsschutz kümmern!

• **Altersvorsorge:** Wer denkt schon vor der Ausreise an die Altersvorsorge und Pensionskasse! Wird im Rentenalter genügend Einkommen da sein um leben zu können? Hier gilt es saubere Abklärungen, nach den Gesetzen des Heimatlandes wie auch den Regeln der sendenden Missionsgesellschaft oder Gemeinde vorzunehmen. Nach wie vor kehren zu viele Missionare in ihr Heimatland zurück und haben ein böses Erwachen wenn die Finanzen nicht ausreichen.

• **Kranken- und Unfallversicherung:** Auch hier gilt, es hilft sich frühzeitig zu informieren! Fragen, die gestellt werden müssen, sind folgende: Wird meine Gastland von mir verlangen, dass ich eine Kranken- und/oder Unfallversicherung vor Ort abschliesse? Werde ich dadurch genügend abgedeckt sein in Notfällen oder wenn ich plötzlich ins Heimatland muss? Unter Umständen wird eine Zusatzversicherung benötigt. Werde ich, wenn ich in die Heimat

zurückkehre, umgehend vom ersten Tag an in eine Krankenkasse/Unfallversicherung aufgenommen werden können oder nicht? Wie überbrücke ich eventuell nicht abgedeckte Zwischenzeiten? Viele Länder haben gute Kommunikationswege und vorbildliche Reisemöglichkeiten. Andere dagegen nicht. Was ist, wenn ich evakuiert werden muss und andere das für mich organisieren müssen? Wer bezahlt für den Spezialtransport? Wo habe ich die nötigen Unterlagen, damit das dann auch klappt? Hilfreich ist es, bei der Missionsleitung die nötigen Informationen zu erfragen und die entsprechenden Unterlagen zu besorgen. Aber auch die Feldleitung sollte dazu wichtige Angaben machen können, vor allem hinsichtlich der Handhabung vor Ort.

• **Reiseversicherung:** Ich staune immer wieder, wie selten eine Reiseversicherung abgeschlossen wird. Man nimmt einfach an, dass es dann schon gut gehen wird. Immer wieder haben wir Diskussionen darüber, was nach einem verpassten Flug geschehen soll – sei es aus medizinischen Gründen, wegen eines nicht erhaltenen Visums oder wegen eines Staus auf dem Weg zum Flughafen. Einen neuen Flug zu buchen, ist meistens kein grosses Problem, doch wer kommt für die doppelten Kosten auf? Muss die Heimatgemeinde dafür aufkommen? Wie soll man die Rechnung für einen unfreiwillig um mehrere Tage oder Wochen verlängerten Aufenthalt im Gästehaus oder Hotel bezahlen? Eine gute Reiseversicherung hilft in solchen Situationen erheblich, den Stress um einiges zu verringern.

## **Wie können Missionare so verschieden sein?**

Während alle neu ausgereisten Missionare leicht einsehen, dass es Energie und Zeit braucht, um ihre Gastkultur

kennen zu lernen, so ist viel schwerer, sich darauf einzulassen, dass auch die Beziehung zu den Missionarskollegen Kraft und Liebe erfordert. Drei Bereiche sind nach unserer Erfahrung besonders herausfordernd.

### **Warum machen die das so bei ihren Kindern?**

Unsere Einführungskurse dauern einen Monat. Die Teilnehmer kommen aus aller Welt und haben unterschiedliche kulturelle Hintergründe. Wir erleben öfters in Gesprächen mit Ehepaaren, dass diese nicht verstehen können, warum andere Teilnehmer ihre Kinder in einer aus ihrer Sicht derart „unbiblischen“ Art und Weise erziehen. Die Ansichten über die „richtige“ Kindererziehung sind so verschieden wie die Menschen selbst, und so kann und wird der Streit darum, wie man es richtig macht, wohl auch weiterhin vielerorts ein Beziehungskiller sein. Am besten ist es da, schnell zu vergeben, wenn man einander durch das Vertreten der eigenen Meinung verletzt hat. Es ist immer einen Versuch wert, trotz unterschiedlicher Ansichten mit anderen Familien Freundschaft zu schliessen. Schön

... ein einseitiges Bibelverständnis und fehlende Flexibilität.

ist es, wenn man durch die Beobachtungen, die man bei anderen macht, selbst dazu lernen kann. Dies gilt sowohl für Beziehungen zu anderen Missionaren als auch zu einheimischen Familien. Zu oft verlassen Missionare das Feld wegen schlechter Beziehungen zu ihren Mitmenschen, verursacht durch ihr einseitiges Bibelverständnis und fehlende Flexibilität.

Viele Familien haben auch das Bedürfnis nach mehr Orientierungshilfen geäußert angesichts der Fülle von verschiedenen Modellen und Angeboten für die Ausbildung der Missionarskinder.

### **Ist die Perspektive von Ehepaaren und Ledigen tatsächlich so verschieden?**

Wir haben beobachtet, dass die Thematik der Beziehungen zwischen Ehepaaren und Ledigen von beiden Seiten oft und gerne diskutiert wird. „Wurden unserer geschätzten ledigen Mitarbeiter auf ihr Ledigsein angesprochen und wurde ihnen das nötige Rüstzeug mitgegeben?“, „Wie und wo findet die ledige Person ein bereitwilliges hörendes Ohr und die nötige Zuwendung?“, „Wo muss ein Ehepaar Grenzen setzen in der Beziehung zu ledigen Mitarbeitern, seien dies Missionare oder Angestellte?“

Hier braucht es unserer Meinung nach eine gesunde Selbstwahrnehmung. Die meisten Menschen realisieren nicht, dass sich unser Verhalten ändert, wenn wir unsere angestammte Kultur und Umgebung verlassen haben. Tatsache ist auch, dass es kaum Ausbildungsstätten gibt, welche ledige Missionare, Männer wie Frauen, auf das Leben als Single in einer fremden Kultur und in der internationalen Gemeinschaft vorbereiten. Folglich müssen Missionsgesellschaften hier Nachhilfeunterricht leisten. In asiatischen Kulturen, und ich nehme an auch auf anderen Kontinenten, haben es ledige Männer sehr viel schwerer als ledige Frauen. Selbst verheirateten Männern kann es passieren, dass sie Heiratsanträge bekommen. Da kann man sich vorstellen, was einem unverheirateten Mann blüht, der tatsächlich „noch zu haben“ ist.

### **Lohnen sich denn überhaupt Freundschaften, wenn ich doch bald wieder weiterreise?**

Angesichts der Tatsache, dass die Zeit des Sprach- und Kulturstudiums von vorne herein begrenzt ist, stellen viele sich die Frage: „Benötige ich denn überhaupt Freundschaften während dieser Zeit?“

Freundschaften aufbauen ist essentiell, und zwar vor allem mit den Leuten vor Ort. Dies gilt insbesondere deshalb, weil Missionarskollegen öfters umziehen werden. Die Einheimischen aber bleiben! Trotzdem ist es wichtig, immer wieder neu bereit zu sein, sich auch auf neue Beziehungen mit anderen Missionaren einzulassen. Das fällt vielen nicht so leicht, da man ja weiss, dass früher oder später, das Gegentüber oder man selbst weiterziehen wird und an einem neuen Ort wieder neu anfangen muss. Es ist auch eine Tatsache, dass Abschiednehmen weh tut und Kraft kostet. Je älter man wird, desto schwerer tut man sich damit.

## Wie habe ich einen guten Start?

Unsere Neuankömmlinge kommen meist aus einer dieser zwei unterschiedlichen Lebenssituationen heraus: Die einen haben eben erst ihre Berufswelt verlassen und möchten in gewohnter Art und Weise und in demselben Tempo am neuen Ort ihre Arbeit so schnell wie möglich aufnehmen und wirken. Die anderen sind bereits mehrere Monate unterwegs und leben seither aus dem Koffer. Diese sind dann froh, bei uns einfach einmal ein paar Wochen im gleichen Zimmer schlafen zu dürfen und sich auch etwas erholen zu können.

Für die ersten ein bis drei Jahre im Dienst heisst es aber für alle ohne Unterschied „Geduld üben“. Die Leute wollen nicht wissen, was du weisst und was du alles kannst, sondern ob du sie in ihrer Situation anerkennst, sie liebst und respektierst! Erst wenn diese „Herz zu Herz Kommunikation“ stattfindet, kann deine Arbeit als Missionar kulturgerecht beginnen.

Persönliche und geschäftliche Beziehungen aufzubauen, erfordert Zeit und grundlegende, regionale und kulturelle Kenntnisse. Bleibe oder werde beweg-

lich, sei anpassungsfähig. Es lohnt sich, sofort bei der Ankunft im Gastland ein kulturelles Beobachtungsheft zu beginnen.

## Was sind die Kosten?

„Wie werde ich die Trennung von meinen Geliebten in der Heimat ertragen können?“ „So wie die anderen das machen, da werde ich mich nie anpassen können!“ – Solche Kommentare bringen zum Ausdruck, dass die wirklichen Kosten der Missionsarbeit nicht die messbaren sind, wie z.B. die Entfernung zur Heimat in Kilometern, die Ausbildungs- und Schulungskosten während der Vorbereitungszeit oder die Kosten der Schulausbildung für die Kinder. Die wahren Kosten sind dort zu finden, wo es um die persönlichen Beziehungen geht, allen voran in der Familie. Da sind die Kinder, die ohne ihre Grosseltern in einer Kultur aufwachsen, welche diesen völlig fremd bleiben wird. Diese Kinder wissen bei einem Heimataufenthalt oder der Rückkehr ins Heimatland ihrer Eltern nicht, wie man sich da benimmt, und enttäuschen so ihre Grosseltern und Schulkameraden. Oder umgekehrt, wenn die Grosseltern in der Mission dienen, verpassen sie die Entwicklung ihrer Enkelkinder, die in der Heimat heranwachsen.

Was die meisten ebenfalls einiges kostet, ist die Zeit der Ausbildungsjahre für den Missionsdienst, die zwischen wenigen Monaten bis zu vielen Jahren dauern kann. Wenn man seine Arbeit in der Mission dann endlich aufnimmt, zählen plötzlich all die gemachten Ausbildungen und Erfahrungen nichts mehr. Der Langzeitmitarbeiter beginnt wieder in der Grundaufstellung auf dem Schachbrett des Lebens. Zu dieser scheinbaren Bedeutungslosigkeit der bis dahin erbrachten Leistungen eines Menschen kommt

All die  
gemachten  
Ausbildungen  
und  
Erfahrungen  
zählen nichts  
mehr.

oft die Tatsache, dass eigene angestammte und erprobte Werte in der fremden Kultur und Gesellschaft auf den Kopf gestellt werden. Das bringt nicht selten die eigene Gefühlswelt durcheinander. Das Leben kann dadurch unverhofft recht einsam werden, und der Missionar muss seinen eigenen Weg finden, um Gott mit den von ihm erhaltenen Fähigkeiten dienen zu können.

## **Was macht die Arbeit eines Missionars fruchtbar?**

Frucht bringen und seine Lebensjahre effektiv einsetzen, das ist der Wunsch aller Neuankömmlinge. Dazu scheint uns Folgendes wichtig: erhaltene Gaben einsetzen, Beziehungen pflegen, Einfühlungsvermögen zeigen, sich in der Gastkultur zu Hause fühlen, die Mitmenschen lieben und vor allem: ein reges Gebetsleben praktizieren und eine pulsierende Beziehung zu Jesus haben. In Gottes Gegenwart sein, seine Stimme hören, das ist der entscheidende Punkt – ohne diese wichtige Zeit mit Gott gibt es keine bleibende Frucht.

Ein oft genannter Themenbereich in dem dringend mehr Vorbereitung und Wegweisung gewünscht wird, ist der geistliche Kampf und die Begegnung mit Okkulten Kräften im Gastland.

## **Wie kann ich mein geistliches Leben frisch halten?**

„Wie habt ihr in den ersten Jahren euer geistliches Leben gepflegt?“ Diese Frage wird uns regelmässig gestellt. Je nach Land und den örtlichen Gegebenheiten wird der neue Langzeiter mehr oder weniger geistliche Unterstützung bekommen. Es ist tatsächlich von grosser Wichtigkeit, ob man darauf vorbereitet ist, sich selbstständig geistlich ernähren zu können. Am Anfang gibt es unweigerlich Schwierigkeiten bei der Verständigung von Herz zu Herz mit den Christen vor

Ort, da dazu sowohl das kulturelle wie auch das sprachliche Rüstzeug noch fehlen. Oft ist der neue Langzeitmissionar auf sich alleine gestellt.

Viele Missionare können zwar Predigten ihrer Heimatgemeinde auf ihren Computer herunterladen und sie sich draussen auf dem Missionsfeld anhören. Manchmal gibt es aber keinen Zugang zum Internet oder er ist extrem teuer. Auch in dieser Beziehung heisst es vorausplanen, um die nötige geistliche Erneuerung erleben zu dürfen.

Es ist von höchster Wichtigkeit, dass seine Beziehung zu Gott auf einem hohen Niveau stattfindet. Wer nichts von Ihm empfängt, kann auch nichts weitergeben! Es ist auch nötig, sich immer wieder auf das Sabbatgebot zu besinnen. Ohne das Einhalten des Ruhetages geht die Vitalität und Fruchtbarkeit bald verloren. Dazu gehören auch die nötigen Ferien. Ich werde nie vergessen, wie unsere Missionsleitung uns gegen Ende unseres ersten Feldaufenthaltes aus der Gegend in der wir arbeiteten, in einen anderen Landesteil „verpflanzte“. Während Jahren hatten wir Entführungen, Schiessereien, Einsamkeit, Bürgerkrieg und dergleichen erlebt. Wohl weislich entschied unsere Leitung, uns in eine friedlichere Gegend mit einer weniger stressvollen Aufgabe zu senden, bevor sie uns in den ersten Heimataufenthalt ziehen liess. Sie wussten einerseits, dass wir der Belastung nicht mehr lange würden standhalten können, und andererseits wollten sie nicht, dass wir einem Zusammenbruch nahe in die Heimat reisen müssen. Dies gab meiner Familie sechs Monate Zeit die verschiedensten Erfahrungen zu verarbeiten und wieder zu lernen wie man sich bewegt und benimmt, wenn man nicht ständig in Angst und Furcht leben muss. Sabbat, Ferien, Szenenwechsel sind nötig um langzeitig im Einsatz bleiben zu können. Ferien, weg von der Arbeit und den kulturellen Spannungen bedeutet, Zeit zu

haben für neue Perspektiven, um sowohl körperlich als auch geistlich wieder auf Vordermann zu kommen.

## **Warum kaufen mir die anderen meine Vision nicht ab?**

Einige kommen an und nehmen das Leben, wie es eben kommt. Andere dagegen reisen mit einer klaren Vision an und wissen genau wo, wie und wann sie diese in ihrem Gastland umsetzen wollen. Als „Fachperson“ auf ihrem Gebiet beginnen sie ihre Arbeit zielorientiert und haben weder Zeit noch Interesse, andere Möglichkeiten in ihrer neuen Umgebung wahrzunehmen oder kennen zu lernen. Dadurch verpassen sie oft gute Chancen, mit der Bevölkerung in Kontakt zu kommen und dort zu helfen, wo es am nötigsten ist oder fruchtbringend wäre.

So sehr wir in der Missionsleitung Gott gegebene Ziele unterstützen, so sehr schrecken wir vor Visionen zurück, die im Klassenzimmer ohne Verständnis der Kultur des Gastlandes entstanden sind. Leider muss ich immer wieder mit ansehen, wie Missionare ihren Willen durchsetzen und zum Beispiel ein theologisches Fach so unterrichten, wie es in ihrer eigenen Kultur üblich ist, im neuen Kontext jedoch grossen Missverständnissen Vorschub leistet. Theologen wie Geschäftsleute, die missionarisch aktiv sein wollen, müssen zu allererst ihre Gastkultur kennen lernen. Nur so werden sie über Jahrzehnte im Gastland wirken dürfen und können. Zu viele, die mit fremdländisch gesteckten Zielen ankommen, sind schnell frustriert und packen ihre sieben Sachen schon nach wenigen Jahren wieder zusammen. So verlieren wir gute Mitarbeiter. Mit ein bisschen mehr Geduld und Verständnis hinsichtlich sich selbst und dem Gastland hätten sie ihre Gaben gezielt einsetzen und Gott dienen können.

## **Die entscheidende Frage: Mit welcher inneren Haltung kommen neue Missionare in Asien an?**

Verstandesmässig wissen die Meisten, dass sie Lernende sind. In ihren Hirnwindungen haben sie untergebracht, dass sie als Diener in Bescheidenheit und Demut kommen, um ihren neuen Nachbarn und Freunden kulturgerecht zu dienen. Ich preise den Herrn für die vielen hoch qualifizierten, begabten und willigen neuen Missionare, die von unterschiedlichen Gemeinden ausgesendet und von missiologischen und theologischen Schulen ausgebildet werden. Mt 23,12 bleibt dabei ein fundamental wichtiger Text für die Missionsarbeit

Denn wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden (NGÜ).

Wir können uns zwar vornehmen, demütig zu sein. Dies umzusetzen ist aber nicht einfach etwas, das wir machen können. Demut ist kein „do it your self“-Unternehmen, sondern schlussendlich sind Demut und Bescheidenheit Teil der Frucht, die der Heilige Geist wirkt (Gal. 5,22-23). Missionare wachsen in dem Masse in der Demut, wie sie dem Geist täglich Platz einräumen (Eph. 5,18). An einigen Stellen hat Mission den Management-Stil der Geschäftswelt übernommen. Da geht es dann in erster Linie um das Vorantreiben eines Projekts und um das Vorankommen in einer Karriere. Viel wichtiger ist es aber, der allgemeinen und persönlichen Berufung zu folgen. Das bedeutet, dass ein Missionar das ihm von Gott gesteckte persönliche Ziel nie aus den Augen verlieren sollte (Psalm 16,8). Dies sollte ihn unverrückbar als ständige Erinnerung, Korrektur und Motivation begleiten, neben aller Flexibilität, die in der Missionsarbeit erforderlich ist.

# Von Anpassung zu Aneignung

## Hudson Taylors Chinesen-Zopf und die aktuelle Suche nach chinesischen Inkulturationen des christlichen Glaubens

Meiken Buchholz

Dieser Artikel richtet den Blick auf chinesische Christen als die eigentlichen Träger der Inkulturation des Evangeliums in China. Anlässlich des 150. Gründungsjubiläums der China Inland Mission durch Hudson Taylor wird anhand einer einfachen chinesischen Erzählung über Hudson Taylor zunächst gefragt, was Taylors Inkulturbemühungen für heute zu sagen haben. Anschließend werden neuere chinesische Ansätze und Modelle der Inkulturation vorgestellt. Der abschließende Teil beschreibt unter Rückgriff auf einige aktuelle religions-soziologische Untersuchungen verschiedene Gesichter der Gemeinde Jesu im heutigen China.

*Dr. Meiken Buchholz lebte nach ihrem Theologie-Studium an der STH Basel sowie den Universitäten Erlangen, Hamburg und Tübingen 13 Jahre mit ihrer Familie als Mitarbeiter der Norwegian Lutheran Mission in Taiwan. Neben der evangelistischen Arbeit in taiwanesischen Gemeinden war sie in der theologischen Ausbildung tätig und ist dort weiterhin Gastdozentin am China Lutheran Seminary. 2015 promovierte sie an der School of Mission and Theology in Stavanger (Norwegen) mit einer religionssoziologischen Untersuchung von Predigten in der Volksrepublik China. Sie ist Dozentin für Missionswissenschaft an der Freien Theologischen Hochschule Gießen und u.a. Schriftleiterin von Evangelische Missiologie (em). Email: buchholz@missiologie.org*

*Dieser Artikel ist die gekürzte Version eines Beitrages in dem Sammelband „Hudson Taylor: Visionär, Strateg, Missionar – 150 Jahre China Inland Mission“, der Anfang 2016 in der edition afem erscheinen wird.*

### 1. Vorbemerkung

In keiner noch so kurzen Erzählung über Hudson Taylor darf die Geschichte mit dem Chinesen-Zopf fehlen. Er ist der

plakative Ausdruck für Taylors Bemühen, nicht nur geographisch, sondern auch kulturell in das „Innere“ Chinas vorzudringen. Es wurde ein Prinzip der China Inland Mission, dass Missionare sich so weit wie möglich an das soziale Umfeld und die Lebensbedingungen der Chinesen anpassen sollten.<sup>1</sup> Taylors Chinesen-Zopf wurde zum bekannten Beispiel für Inkulturbemühungen westlicher Missionare in ihrem Gastland im Allgemeinen und für die Herausforderung zur Inkulturation des Evangeliums in China im Besonderen. Zugeleich steht natürlich fest, dass Taylor bei Weitem nicht der erste Missionar war, der sich um Inkulturation in China bemühte. Taylors Entschluss, sich äußerlich seinem chinesischen Umfeld anzupassen, ist wohl deshalb so ein bekanntes Beispiel, weil er zum einen so anschaulich einen Bruch mit den Erwartungen der eigenen Kultur bedeutete. Zum anderen ging es in der historischen Situation um mehr als nur um Äußerlichkeiten. Der Chinesen-Zopf am Englän-

<sup>1</sup> Vgl. Latourette 1966, 386. Hier wird auch erwähnt, dass die China Inland-Missionare bis Anfang des 20. Jahrhunderts zum großen Teil chinesische Gewänder zu tragen hatten.

der-Kopf stellte westliche Überlegenheitsansprüche infrage.

Das 150-jährige Gründungsjubiläum der China Inland Mission ist ein guter Anlass, zu fragen, was dieser Zopf für die Inkulturation des Evangeliums in China heute zu sagen hat. Der folgende Artikel entstand, als ich mit dieser Frage im Hinterkopf die mir vorliegenden theologischen und religionssoziologischen Untersuchungen zum Christentum im gegenwärtigen China Revue passieren ließ. Angesichts der Größe Chinas und der Menge der Literatur erhebe ich dabei ganz sicher keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern versuche nur, verschiedene Aspekte einzubringen.

Beginnen möchte ich mit einer einfachen Erzählung über Hudson Taylor und seinen Chinesen-Zopf aus chinesischer Feder.

## 2. Eine inkulturierte Taylor-Erzählung

2011 erschien in Taiwan auf Chinesisch ein Bilderbuch für Kinder über Hudson Taylor (Liu 2011).<sup>2</sup> Dies ist schon allein deshalb bemerkenswert, weil es bisher kaum von Chinesen für Chinesen verfasste Bücher über Hudson Taylor gibt.<sup>3</sup> Zudem ist dieses Buch besonders,

weil es Taylors Geschichte mit Hilfe traditioneller chinesischer Scherenschnitte darstellt. Zu 16 ganzseitigen Scherenschnitten wird in jeweils einem bis maximal drei Sätzen Taylors Geschichte erzählt, von seiner Ankunft in China bis zu seinem Tod ebenda. In seiner Schlichtheit und Kürze stellt dieses Kinderbuch sozusagen eine kontextualisierte Taylor-Biographie „in der Nusschale“ dar, die die Bedeutung der Geschichte Hudson Taylors für den chinesischen Kontext erschließt.

Gleich zu Beginn wird deutlich, dass Taylors Geschichte als „Gegengeschichte“ zum Bild westlicher Imperialisten erzählt wird:

Im Jahr 1845 war China ein Land in Chaos und Armut. Das reiche und mächtige England dagegen war wie ein großer starker Löwe, der China wie eine leckere Beute verschlingen wollte. Zu der Zeit kam ein Engländer namens Hudson Taylor nach

2 Liu, Rongxiang (2011): 從英國來的一粒種子 [A seed from England]. Taipei: Cosmic Light Press. Das Buch hat keine Seiten-Zahlen.

3 Während mehrere englische Bücher von oder über Taylor aus dem Englischen ins Chinesische übersetzt wurden, konnte ich außer diesem Kinderbuch bisher nur folgende von Chinesen auf Chinesisch verfasste Schriften über Hudson Taylor oder die Geschichte der China Inland Mission (CIM) finden: die soweit mir bekannt bisher einzige wissenschaftliche Abhandlung zur CIM von Choi Kam-to, *James Hudson Taylor and the China Inland Mission (1832-1953)*. Hongkong: Allianz Bible Seminary, 1998 [Chinesisch]; der historische Überblick von Lin Meiling, 信心行傳: 中國內地會在華差傳 1865~1926 [The Acts in Faith: The Study of China Inland Mission and Its

Missionary Endeavor in China from 1865 to 1926]. Taipei: Hua Mulan Publishing, 2009; eine für Jugendliche als Comic-Buch verfasste Biographie (Philadelphia, 漫畫戴德生傳 [The Hudson Taylor comic-story]). Hongkong: Tiandao Publishing House, 3. Aufl. 2006 (in englischer Übersetzung: Philadelphia, *White Devil. The Life and Legend of Hudson Taylor*. Hongkong: Tiandao, 2007); ein Buch über fünf Generationen der Taylor-Familie (Xu Xinlian, 全然奉獻為中國的戴家: 從戴德生到戴繼宗 [Eine Familie in vollkommener Hingabe für China: von James Hudson Taylor bis James Hudson Taylor IV]. Taipei: Cosmic Light Press, 2010); sowie den Beitrag zu Taylor von Huang-Zeng Manping, „內地會的創辦人: 戴德生 [Der Gründer der China Inland Mission: Hudson Taylor]“, in Margaret Wong etc (1999), *The Memory of Missionaries in China*, Hongkong: Gospel Operation International for Chinese Christians, 1999, S. 31-40. – Es ist zu hoffen, dass im Zusammenhang mit dem Jubiläumsjahr 2015 vermehrt chinesische Beiträge zu Taylor erscheinen werden, so z.B. auf dem für den 20.-21. November 2015 angekündigten Symposium auf Taiwan „Christ Alone – International Conference of 150th Anniversary of CIM Works in China“ (siehe <http://www.omf.org.tw/> [20.9.2105]).

China. Er brachte nicht Schwerter und Gewehre mit, sondern Gottes Wort, um die Menschen zu segnen (Liu 2011; in meiner Übersetzung).

Ein Viertel des Buches beschreibt anschaulich Taylors Haltung gegenüber dem chinesischen Volk als eine Art „Selbstentäußerung“. Hier erhält insbesondere die damals typische chinesische Frisur des „Chinesen-Zopfes“ seine Bedeutung:

Er lernte fleißig, Chinesisch zu sprechen. Er lernte auch, sich wie die Chinesen den vorderen Teil des Kopfes kahl zu rasieren. Er färbte sogar sein blondes Haar schwarz und hängte sich lange schwarze Seidenbänder als Zopf an den Hinterkopf. Er legte seinen englischen Anzug und Hut ab und zog sich ein langes chinesisches Gewand an. Er verzichtete auf Messer und Gabel, die er von klein auf gewohnt war, und lernte stattdessen mit Stäbchen aus einer Schüssel zu essen. Hudson Taylor liebte China so sehr, dass er sich radikal veränderte und ein echter Chinesen wurde (Liu 2011; in meiner Übersetzung).

Das lange Gewand, Stäbchen und vor allem die chinesische Frisur werden hier zum Symbol für Taylors Identifikation mit dem chinesischen Volk. Interessanterweise wird dies als wahrer Erweis seiner Liebe zu China angeführt und nicht sein später erzählter selbstloser sozialer Einsatz. In der historischen Situation bedeutete die Veränderung des Äußeren einen Verzicht auf Stärke und privilegierte Stellung (Gewehr, Anzug und Hut). Die Äußerlichkeiten bedeuteten eine „radikale Veränderung“, weil sie eine neue Loyalität zum Ausdruck bringen, nämlich die Priorisierung der Interessen des chinesischen Volkes und die Bereitschaft, sich auf dessen Lebensbedingungen einzulassen. Interessanterweise wurde dieselbe Scherenschnitt, der diese „Verwandlung“ beschreibt, auch als Titelbild des Buches gewählt (siehe Abb. 1). Daraus kann geschlossen werden, dass Taylors Bereitschaft zu dieser



Abb. 1:  
Die Verwandlung von H. Taylor

Verwandlung als Kernaussage dieser chinesischen Taylor-Geschichte betrachtet wird. Die Gestaltung des Scherenschnittes hebt hervor, dass Taylor als Gegenstück zum westlichen Imperialismus gesehen wird, wie der Vergleich mit der unmittelbar vorangehenden Illustration zur Bedrohung Chinas durch England zeigt (siehe Abb. 2).

Ein Kennzeichen des ganzen Buches ist, dass die Beschreibung von Taylors Wirken an das Wirken Jesu als Menschensohn erinnert. Da der Autor der kurzen Texte ein taiwanesischer Pastor

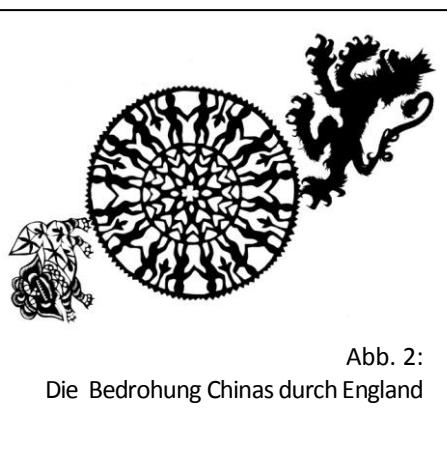


Abb. 2:  
Die Bedrohung Chinas durch England

ist,<sup>4</sup> werden die Anklänge an biblische Motive bewusst gewählt sein. Der Titel des Buches („Ein Samenkorn aus England“) spielt auf Johannes 12, 24 an und findet seine inhaltliche Füllung in dem letzten Bild (siehe Abb. 3) und dem abschließenden Text:

Hudson Taylor wurde wie ein Samenkorn über den Ozean nach China geworfen und fiel in chinesische Erde. Zwar starb das Samenkorn, aber es hat umso mehr Blumen hervorgebracht (Liu 2011; in meiner Übersetzung).

Die vorangehende Beschreibung von Taylors Wirken in China macht deutlich, dass Taylors Tod in China als selbstlose Hingabe an die chinesischen Menschen zu verstehen ist.

Er reiste oft zusammen mit seiner Familie weite Wege, um allen Orten Gottes Liebe zu bringen. Sie bauten Krankenhäuser und Schulen und kümmerten sich liebevoll um arme Menschen. Aber trotzdem mochten viele Chinesen sie nicht. Die lange harte Arbeit erschöpfte Taylor bis zum Zusammenbruch. Seine geliebten Kinder und seine geliebte Frau wurden krank und starben (Liu 2011; in meiner Übersetzung).

Spätestens angesichts dieses abschließenden Scherenschnittes legt sich die Frage nahe, ob nicht in dieser Geschichte Taylor eine Bedeutung zugeschrieben wird, die eigentlich Jesus Christus zukommen müsste. Welche Botschaft hat dieses Buch für chinesische Leser? Als Vorbild für eigenes Handeln taugt dieser Taylor nicht für Chinesen. Denn sie sind schon, was Taylor erst werden musste – Chinesen. Geht es nur darum, durch den Entwurf eines Heiligenbildes Respekt und Dankbarkeit für den westlichen Missionar zu vermitteln? Erst nachdem ich die Perspektive des peinlich be-

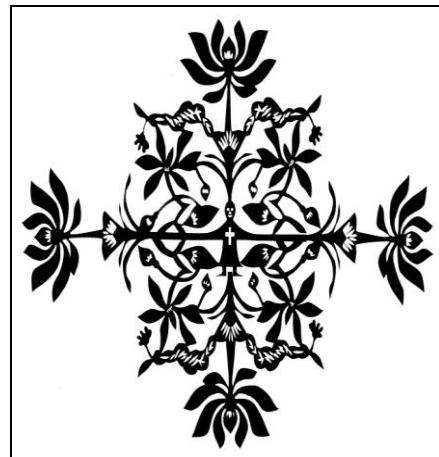


Abb. 3:  
Taylor – ein Samenkorn aus England

rührten westlichen Missionars abgeschüttelt hatte und nochmals das Buch von vorne las, fiel mir eine weitergehende Botschaft dieser Geschichte auf: Dieser Hudson Taylor spiegelt das Wesen des „Wortes Gottes“ wider, dessen Träger er ist. Indem er im Gegensatz zum englischen Imperialismus als Freund des chinesischen Volkes dargestellt wird, wird der christliche Glaube abgekoppelt vom Image des Westlichen, das alles Chinesische verachtet. Taylor ist wie seine Religion: Sie verändert sich und wird „echt Chinesisch“. Obgleich sie missverstanden wird, bringt sie doch eigentlich Segen und Liebe nach China. So gesehen macht es dann Sinn, dass diese Taylor-Geschichte Jesu Wesen widerspiegelt.

In dieser chinesischen Taylor-Geschichte symbolisiert der Chinesen-Zopf also, dass der christliche Glaube nichts mit westlicher Überheblichkeit zu tun haben will, sondern im Gegenteil danach strebt, in China einheimisch zu werden und viele gute Früchte aus chinesischem Boden hervorzubringen.

4 Siehe die Autorenbeschreibung auf der Homepage des Verlages: [http://www.kingstone.com.tw/book/book\\_page.asp?kmcode=2027830059518](http://www.kingstone.com.tw/book/book_page.asp?kmcode=2027830059518) [3.7.2015].

### 3. Die Grenzen der „Chinesen-Zopf“-Inkulturation und ein nötiger Perspektivwechsel

#### 3.1 Von „Anpassung“ zu „Aneignung“

Dieses chinesische Kinderbuch veranschaulicht zugleich, warum ein Verständnis von Inkulturation, dessen Modell Taylors Chinesen-Zopf ist, eine klare Beschränkung hat: Es sieht den Missionar als Akteur der Inkulturation! Nur wer blonde, kurze Haare hat, wird nämlich zum Helden einer Geschichte, wenn er sich den Vorderkopf rasiert, den Rest der Haare Schwarz färbt und einen Zopf trägt. Inkulturation ist hier Anpassung vonseiten des Ausländers und „seines“ Glaubens an die Gastkultur.

Dies entspricht der generellen Problembeschreibung, die Wrogemann hinsichtlich der Deutung von Inkulturationsprozessen gibt. Im Rückblick auf „geschichtliche Perspektiven“ stellt er fest:

„In jedem Falle aber wurde den Missionaren/innen der wesentliche Handlungspart (oder zumindest der umfassendere) zugeschrieben ...“ (Wrogemann 2012, 279, siehe auch Fußnote 116, ebd.).

Aus diesem Grund hält Wrogemann eine neue Perspektive für notwendig und damit auch einen neuen Begriff, nämlich den Begriff der „Aneignung“. Die Handelnden in einem „Aneignungsprozess“ sind natürlicherweise die „Einheimischen“ selber. Ausdrücklich unterstreicht Wrogemann den Vorteil des offeneren Konzeptes „Aneignung“ gegenüber dem Begriff „Assimilation“, weil

... über die Art und Weise des Aneignungsprozesses inhaltlich keine Aussagen gemacht werden. Der Begriff Assimilation würde demgegenüber eine Angleichung bzw. ein Ähnlich-Werden implizieren, was

die Frage auswirft: Ähnlich gegenüber wem oder was? (ebd. 279-280; Hervorhebungen im Original).

Dies führt zu einem zweiten Problem des „Chinesen-Zopf“-Konzeptes der Inkulturation.

#### 3.2 Von Exotik zur Normalität

Eine Konsequenz der Missionars-Perspektive auf Inkulturation ist, dass der Fokus auf dem liegt, was „anders“ ist als in der Heimatkultur des Missionars. Die kulturelle Identität der Empfänger wird – oft unbewusst – durch ihr Anders-Sein im Vergleich zur eigenen Kultur definiert. Dies entspricht jedoch nicht der Art und Weise, wie einheimische Christen ihre Identität als z.B. „chinesische Christen“ definieren. Der Chinesen-Zopf ist zwar ein entscheidendes Merkmal, das Chinesen von Engländern unterscheidet. Er ist ein Beispiel für das „exotische“ Extra, was für die westlichen Leser von Missionsgeschichten „inkulturiertes Christentum“ verkörpert. Aber das heißt noch nicht, dass eine Kirche in China schon darum eine chinesische Kirche ist, weil alle (männlichen) Mitglieder einen Chinesen-Zopf tragen.

Überhaupt lenkt die „Anpassungs“-Perspektive leicht von den eigentlichen Kernfragen „inkulturiert“ Formen christlichen Glaubens ab: Die entscheidende Identitäts-Frage aus der Sicht der chinesischen Kirche in ihrem Zeugnis innerhalb ihres Kontextes ist ja nicht: Was macht uns im Vergleich zu anderen Christen zu spezifisch chinesischen Christen? Sondern die grundlegende Identitätsfrage lautet: Was macht uns zu chinesischen Christen im gemeinsamen kulturellen Kontext unserer Mitmenschen?

Im Unterschied zu einer bewussten „Anpassung“ auf Seiten des Missionars geschieht diese „Aneignung“ christlicher Identität durch Chinesen „einfach so“. Mal mehr, mal weniger reflektiert, ma-

Die Handelnden in einem „Aneignungsprozess“ sind die „Einheimischen“ selber.

chen sich heute mit großer Selbstverständlichkeit und meist ganz unspektakulär Chinesen den christlichen Glauben zu eignen. Ihnen gehört die Deutungshoheit darüber, was

„Aneignung“ geschieht  
meist ganz  
unspektakulär.

Aneignung des Evangeliums im chinesischen Kontext bedeutet.

In einem Aspekt ist Taylors Chinesen-Zopf dann doch sehr aktuell für die heutige

Suche nach chinesischer Inkulturation, nämlich insofern er als Gegenmodell zu kolonialen Machtstrukturen gesehen werden kann. Aus post-kolonialer Perspektive sollten wir uns erst recht bewusst sein, dass die Inkulturation des Evangeliums eben auch einen „Aushandlungsprozess“ darstellt,

... in dem Macht- und Statusfragen eine Rolle spielen, ebenso die Frage, wer christliche Identität definiert, welche Position jemand im Feld der sozialen Institutionen und Interaktionen einnimmt (Wrogemann 2012, 138-139).

#### **4. Inkulturation als „Glokalisierung“**

Ein wichtiger Faktor in dem „Aushandlungsprozess“ inkultrierter christlicher Identität sind die Beschreibungen, Berichte und Dokumente über die Entstehung der ersten protestantischen Gemeinden in China. Während die Archive vieler westlicher Organisationen reichlich Material aus Missionarsperspektive für historische Forschungen enthalten, ist die Datenlage für eine indigene Perspektive weitaus magerer.

Was China betrifft, so ergaben sich Ende der 1980er Jahre ganz neue Möglichkeiten für die Entdeckung der Rolle chinesischer Christen bei der Entstehung eines chinesischen Christentums. Im Zu-

ge der allgemeinen Öffnung Chinas nach dem Ende der Mao-Ära wurden auch die historischen Archive für die Forschung geöffnet. Zwar war Religion zunächst noch ein sehr sensitives Forschungsthema, doch unter dem Dach der Geschichtswissenschaften begannen Wissenschaftler mit positivem Interesse an der chinesischen Kirche anhand chinesischer Quellen, die christlichen Aktivitäten im frühen 20. Jahrhunderts zu erforschen (Ng 2012, 2-4). Auf der Suche nach einem religionsoziologischen Konzept, das die chinesischen Akteure in angemessener Weise neben dem Einfluss der westlichen Missionare berücksichtigt, spielt seit Beginn des 21. Jahrhunderts insbesondere das Konzept der „Glokalisierung“ eine wichtige Rolle (ebd. 6).<sup>5</sup> Peter Ng, ein führender Vertreter dieses Zuganges zur Erforschung „chinesischen Christentums“, unterstreicht, dass der Begriff „Glokalisie-

5 Ein wichtiger Vertreter dieses Zuganges ist der Hongkonger Erziehungswissenschaftler Peter Ng (siehe Ng 2012, 6 und ders. 2013, 35-36). Ng bezieht sich in seiner Verwendung des aus „globalization“ und „local“ zusammengesetzten Begriffes „glocalization“ („Glokalisierung“) unter anderem auf die grundlegenden Arbeiten von Roland Robertson (siehe z.B. Robertson, Roland, *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE Publications, 1992). Eine kurze Erklärung zur Bedeutung dieses Begriffes gibt z.B. Beyer: „... das Globale kann nur global sein, insofern es in seinen verschiedenen lokalen Versionen existiert. Darum ist Globalisierung immer zugleich auch Glokalisierung (Robertson 1995), nämlich das Globale, das seinen Ausdruck im Lokalen findet, und das Lokale als Spezifizierung des Globalen.“ (Peter Beyer, „Globalization and Glocalization“, in: J. A. Beckford und N. J. Demerath (Hg.), *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, S. 98-117. Los Angeles: SAGE Publications, 2007, S. 98-117; hier: S. 98 (in meiner Übersetzung).

rung“ „kreativere“ Perspektiven auf lokale christliche Bewegungen ermöglicht als die Begriffe „Indigenisierung“, „Inkulturation“ oder „Kontextualisierung“, weil er

... mehr dem Wechselspiel zwischen ‚dem Globalen‘ und ‚dem Lokalen‘ Beachtung schenkt, indem er nach ihren Beziehungen und Interaktionen fragt. [...] Im Falle des chinesischen Christentums, kann ‚Christ-Sein‘ als globaler und ‚Chinesisch-Sein‘ als lokaler Aspekt betrachtet werden. Daher sollte, ja muss chinesisches Christentum das Resultat interaktiver Beziehungen zwischen seinen globalen christlichen und seinen lokalen chinesischen Bestandteilen sein (Ng 2013, 35; in meiner Übersetzung).

Exotik  
ist kein  
Maßstab für  
Inkulturation.

Eine Stärke dieses Globalisierungs-Konzepts ist, dass es Inkulturationsprozesse als faktische Gegebenheiten betrachtet, anstatt Inkulturation als noch zu lösende Aufgabe zu

problematisieren. Dadurch kommt die schon geschehene und immer neu geschehende Inkulturationsleistung der chinesischen Kirche in den Blick. Zugleich kommen bei diesem Ansatz alle gegensätzlichen Aspekte von Anpassung und Aneignung bzw. Exotik und Normalität zur Geltung: Anpassung ans Chinesische („localization“) und Aneignung des Christlichen („globalization“) geschehen miteinander. „Ganz normale“ Elemente und „Exotisches“ sind gleichwertig Ausdrucksformen lokalen Christentums. Exotik ist kein Maßstab für Inkulturation, sondern wenn chinesische Christen sich westliche Formen aneignen, werden auch diese damit zu ihren eigenen, lokalen Ausdrucksformen.

Auf dieser Grundlage versteht Ng die chinesische Perspektive auf die Inkulturation des Evangeliums als Antwort auf die Frage: Wie funktioniert christlicher Glaube in China, und wie verstehen Chinesen christlichen Glauben in ihrem Leben in China? (vgl. Ng 2013, 34).

Das bringt uns zu den weiterführenden Fragen: Wer ist die chinesische Stimme und wie kommt sie zu Gehör?

## 5. Beispiele gegenwärtiger chinesischer Inkulturationsmodelle

In Anbetracht der Größe und Vielgestaltigkeit Chinas gilt grundsätzlich, dass es nicht um die chinesische Inkulturation des Evangeliums gegen kann, sondern nur um mehr oder weniger repräsentative Beispiele. Ich beziehe mich dabei auf vorhandene zusammenfassende Darstellungen aus theologischer Perspektive. Dadurch bleiben andere wichtige aktuelle Beispiele unerwähnt.

### 5.1 Der chinesische Gelehrte als Autor einer indigenen chinesischen Theologie

Seit den späten 1980ern gibt es in der Volksrepublik China das Phänomen der sogenannten „Kultur-Christen“. So wird oft jene heterogene Gruppe von Intellektuellen bezeichnet, die sich mit der kulturellen, philosophischen oder soziologischen Bedeutung des Christentums beschäftigen, wobei sie von einem positiven Interesse an dem christlichen Glauben geleitet sind, sich aber meist nicht als Angehörige einer christlichen Kirche bekennen (vgl. Fällman 2008, 21-34, Aikman 2003, 249-250 sowie zur neueren Entwicklung Chow 2014, 173-175).

Die Ressourcen des christlichen Glaubens für sich erschließen.

Angesichts der Werte- und Sinnkrise in China infolge des Modernisierungsprozesses sehen sie in dem christlichen Glauben eine Quelle für „einen neuen Glauben, eine neue Identität und ein neues Ventil zur persönlichen spirituellen Entlastung“ (Fällman 2008, 21). Entgegen kommunistischer Lehrmeinung und anders als manche chinesische Theo-

logen zu Beginn des 20. Jahrhunderts<sup>6</sup> betrachten sie den christlichen Glauben nicht länger als „fremden Glauben“ im negativen Sinne, sondern eher im positiven Sinne als etwas „Anderes“, dessen Ressourcen sie für sich zu erschließen suchen (Fällman 2008, 22 und 137).

Einer der einflussreichsten Vertreter der „Kultur-Christen“ in der Post-Mao-Ära ist Liu Xiaofeng (geb. 1955) (vgl. Aikman 2003, 249–252, Fällman 2008, 41-91). Laut Liu führte die Art und Weise, wie die frühen protestantischen Missionare christliches Gedankengut in China einführten, zu Missverständnissen und Verzerrungen hinsichtlich des spirituellen Wesens der Christentums, die sich bis heute im „Kulturraum der chinesischen Sprache“ festgesetzt hätten. So stehe z.B. die vorherrschende Vorstellung von dem christlichen Glauben- und Gnaden-Verständnis der chinesischen Kultur entgegen. Indem Liu aus den Quellen verschiedener europäischer Theologen schöpft, gelangt er zu einer anderen Weise, das Wesen des christlichen Glaubens zu erklären. Es gehe im christlichen Glauben im Wesentlichen um eine tiefe Einsicht in die menschliche Begrenztheit; wahrer christlicher Glaube lasse eine Person zu einem „wahren Menschen“ werden. Für diese Einsicht gebe es eine notwendige Voraussetzung,

nämlich Gottes Gnade als einer „übernatürlichen Kraft“, die den Menschen überrascht (Fällman 2008, 56). Sünde – verstanden als ein zerbrochenes Gottesverhältnis und das menschliche Bedürfnis nach Gott – sowie Buße und das Bekennen von Fehlern sind für Liu unaufgebbare Wahrheiten, um in der chinesischen (wie in jeder anderen) Gesellschaft und Tradition wahrer Mensch zu sein (ebd. 71).

Es gehört zum Selbstverständnis der chinesischen „Kulturchristen“, dass ihr Wirkungsfeld die akademische und kulturelle Welt ist und nicht die christliche Gemeinde. Größere Repräsentanz für den Glauben der chinesischen Kirche haben daher die folgenden chinesischen Erweckungsprediger.

## 5.2 Die Inbesitznahme konservativen Christentums durch chinesische Erweckungsprediger

Die unmittelbare Grundlage für das Wachstum der christlichen Kirche trotz der Unterdrückung im maoistischen China war das Wirken mehrerer chinesischer Erweckungsprediger und -predigerinnen inmitten der Kriegswirren der 1920er bis 1940er Jahre. Die drei bekanntesten darunter sind Wang Mingdao, Watchman Nee (Ni Tuosheng) und John Sung (Song Shangjie).<sup>7</sup>

Inkulturation geschieht hier nicht als reflektierter Aneignungsprozess wie z.B. bei Liu Xiaofeng, sondern sie entspricht eher dem, was Wrogemann als „intuitive Inkulturation“ bezeichnet, in deren Zentrum „religiöse Führungspersönlich-

6 Ein oft genannter früher Vertreter chinesischer indigener protestantischer Theologie ist T.C.Chao (Zhao Zichen), der als „herausragenden Interpret des christlichen Glaubens für die Denkweise der Orientalen“ gerühmt wurde (Glüer, Winfried (1994): „T.C. Chao 1888-1979. Scholar, Teacher, Gentle Mystic“, in: G.H. Anderson, R.T. Coote, u.a. (Hg.), *Mission Legacies. Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movement*. Maryknoll: Orbis Books, S. 225-231, hier S. 225). Für ihn war eine scharfe Kritik traditioneller Lehren westlicher Theologie die Voraussetzung für die Entwicklung einer chinesischen Theologie und Kirche, die von fremden Fesseln befreit war (ebd. 229).

7 Für nähere Informationen zu ihrer Biographie und Theologie siehe Lian 2010, 111-125, 131-154, 155-178. Aikman 2003, 49-57 sowie die jeweiligen Artikel in Sunquist 2001: Wang Ming-tao, 886-887, Nee, Watchmann: 589-590, Sung, John: 807-808.

keiten“ mit einem prophetischen Selbstverständnis stehen (vgl. Wrogemann 2012, 282-283).

Obgleich ihr Einfluss auf die junge chinesische Kirche enorm war und sie durch ihre Schriften bis heute großen Einfluss unter chinesischen Gläubigen ausüben (vgl. Tseng 2014, 178), finden sie in Untersuchungen zur Entstehung indigener chinesischer Theologie selten Beachtung. Hier bestätigt sich was Wrogemann als Problem „sehr einseitiger Wahrnehmung“ und „Wahrnehmungsverzerrung“ beschreibt: Auf der Suche nach „indigener“ Theologie sind kulturell Fremde erstens davon abhängig, welche Quellen ihnen überhaupt sprachlich zugänglich sind. Zweitens gewinnen dadurch Beiträge, die in Sprache und Form internationaler theologischer Fachsprache entsprechen, im Ausland einen Stellenwert, der selten ihrer Bedeutung in der eigenen Kirche entspricht. Drittens wird das

... im  
Gegenüber zu  
der Autorität  
westlicher  
Missionare  
und westlicher  
Theologie.

Augenmerk leicht auf Entwürfe gelenkt, die den Erwartungen an „indigenes Christentum“ entsprechen, sprich die für Außenstehende besonders originell erscheinen und von dem abweichen, was als „westlich“ oder „Mainstream“ angesehen wird. Das alles führt schließlich dazu, dass leicht die Mehrheit der indigenen Kirchen in der Beschreibung indiger Theologien unberücksichtigt bleibt, insbesondere wenn sie „in deutscher Nomenklatur ‚evangelikale‘ bis ‚fundamentalistische‘ Prägung aufweist“ und deshalb zu „unspektakulär“ ist, um als Forschungsobjekt für indigenes Christentums in Betracht gezogen zu werden (Wrogemann 2012, 31-32).

Eine neuere, von einem Chinesen verfasste Untersuchung über die Entstehung einer indigenen protestantischen Kirche unter den chinesischen Massen (Redeemed by Fire: the rise of popular Chri-

stianity in modern China) unterstreicht die Rolle chinesischer Erweckungsprediger wie Wang, Nee und Sung (Lian 2010).

Diese Bedeutung wird auch von der Historikerin Gloria Tseng insbesondere mit Bezug auf Wang und Song folgendermaßen hervorgehoben:

Sie machten die chinesische Kirche zu einer indigenen Kirche, indem sie diese Kirche zu neuem Leben erweckten, ohne jemals in ihren Predigten oder Schriften die „Indigenisierung der chinesischen Kirche“ zu einem Thema zu machen (Tseng 2014, 177; in meiner Übersetzung).

Die drei Männer, die in keiner Verbindung miteinander standen, waren seit ihrer Schul- und Studentenzeit beeinflusst von dem für ihre Zeit typischen patriotischen Reformiefer, China in eine Nation umzuformen, die die Unterlegenheit und Abhängigkeit gegenüber dem westlichen Ausland abschüttelt. Im Laufe ihrer theologischen Entwicklung kamen sie alle mit der US-amerikanischen Kontroverse zwischen „Liberalen“ und „Fundamentalisten“ in Berührung.

Hier ist nicht der Raum, näher auf die theologischen Inhalte der Predigten dieser drei einzugehen, sondern es geht mir vor allem um ihren besonderen Beitrag hinsichtlich der „Aneignung“ des Christentums. Alle drei sind Beispiele für eine sehr selbstbewusste und ganz selbstverständliche Aneignung des christlichen Glaubens im Gegenüber zu der Autorität westlicher Missionare und westlicher Theologie. Jeder von ihnen hatte seine biographischen und kirchlichen Wurzeln in Kirchen und Institutionen, die zu denominationellen Missionsgesellschaften gehörten, und vollzog einen bewussten Bruch mit dieser Form des chinesischen Christentums. Jeder auf seine Weise verstand sich als Kämpfer für ein „biblisches“ Christentum und sprach westlichen Missionaren und ihrer Theologie ab, wahren christ-

lichen Glauben zu vertreten. Dabei war der Streitpunkt wohlgemerkt nicht, eine „westliche“ oder „chinesische“ Identität des Glaubens oder die Loyalität zur chinesischen Nation, sondern sie forderten ein „Zurück zur Bibel“ und „Zurück zum lebendigen Glauben“. Im Gegenüber zu den westlichen christlichen Denominationen und den mit ihnen verbundenen Institutionen in China, bei denen sie eine Verweltlichung und den Einfluss des Liberalismus und Rationalismus anprangerten, verstanden sie sich als Erbe und Bewahrer eines echten, biblischen Christ-Seins.

Dies führte bei allen dreien in der Praxis dazu, dass sie sich bewusst von den Organisationsstrukturen der westlichen Missionen lösten und konsequent in unabhängigen, indigenen Strukturen wirkten, die die „drei Selbst“ einer selbstständigen Kirche (selbst finanziert, selbst ausbreitend, selbst geleitet) von Anfang umsetzten und eben auch den Anspruch auf eine eigenständige Theologie erhoben. Aufgrund des „fundamentalistischen“ oder „biblizistischen“ Charakters ihrer Theologie werden absurder Weise jedoch gerade sie selten als Vertreter eines authentischen chinesischen Christentums wahr- und ernst genommen. Dabei widersprechen sie so deutlich wie kaum jemand anderes in ihrer Zeit dem Besitzanspruch westlicher Christen an christliche Wahrheit. Die Historikerin Tseng sieht gerade in dieser Bibel-Zentriertheit den Kern für die indigene chinesische Kirche:

Wofür die chinesischen Christen den westlichen Missionaren letztendlich am meisten Dank schulden, ist die Bibel. Als die Bibel ein chinesisches Buch wurde, wurde auch der christliche Glaube chinesisch (Tseng 204, 182; in meiner Übersetzung).

Ein gegenwärtiges Beispiel „intuitiver Aneignung“ ist die „Back-to-Jerusalem“-Bewegung, die ihre Wurzeln in dieser indigenen Erweckungsbewegung hat.

Wie ich im Folgenden kurz skizziere, finden wir hier viele Motive der von Hudson Taylor inspirierten Missionsbewegung nach China wieder, die nun transformiert werden zu zentralen Elementen einer Missionsbewegung von China.<sup>8</sup>

### **5.3 Die „Back to Jerusalem“-Bewegung als chinesisches Gegenstück zur „China-Missions-Bewegung“ der Glaubensmissionen**

Die Bezeichnung „Back to Jerusalem“-Bewegung (BTJ) umschließt verschiedene Missionsunternehmungen chinesischer Christen – meist aus der Hauskirchenbewegung – die gemeinsam von der Überzeugung motiviert sind, dass die chinesische Kirche in besonderer Weise von Gott berufen sei, das Evangelium von China westwärts durch die weitgehend unerreichten Länder bis zu seinem Ausgangspunkt, Jerusalem, zu tragen (Aikman 2003, 195-198, Hattaway 2003, 28-29, Brandner 2009, 318 und 320).<sup>9</sup> Sie nahm ihren Anfang unter chinesischen Bibelschul-Lehrern und -Studenten zur Zeit des Zweiten Weltkrieges (Aikman 2003, 196-197; Hattaway 2003, 28-43) und hat seit Mitte der 1990er neuen großen Einfluss innerhalb

---

8 Als weiteres gegenwärtiges Beispiel solcher „intuitiver Aneignung“ wäre auch die weitverbreitete Liedsammlung „Canaan Hymns“ des „einfachen Bauernmädchen“ Xiao Min: Diese Lieder und ihre Entstehungsgeschichte sind durch die von der Organisation *China Soul For Christ* produzierte Video-Dokumentation *The Cross – Jesus in China* auch außerhalb Chinas bekannt geworden (siehe <http://www.chinasoul.org> [10.6.2015]). Doch hierzu liegt meines Wissens noch keine Untersuchungen hinsichtlich ihrer Theologie und ihres Beitrages zur Inkulturation vor.

9 Für eine kurze Einführung in die „Back to Jerusalem“-Bewegung siehe Aikman 2003, 194-205. Eine kurze Beschreibung ihrer Theologie findet sich bei Park 2015, 163-174.

der Hauskirchen-Bewegung gefunden (Aikman 2003, 195 und 201; Hattaway 2003, 114-115; Brandner 2009, 317). Unabhängig davon, wie diese Bewegung theologisch einzuschätzen ist und wie viele chinesische Missionare sie tatsächlich hervorgebracht hat, ist es im Zusammenhang mit diesem Artikel interessant zu sehen, inwiefern chinesische Christen sich hier die Missionsmotivation und das Selbstverständnis der China-Missionare, insbesondere aus den von Hudson Taylor inspirierten Glaubensmissionen, zu eigen machen.<sup>10</sup> An die Stelle der von Gott berufenen westlichen Missionare treten die von Gott auserwählten chinesischen Christen als Schlüsselpersonen für die Vollendung des Missionsauftrages. Folgende inhaltliche Parallelen und spezifisch chinesische Weiterführungen lassen sich feststellen:

- Die BTJ ist eng mit Erweckungsbewegungen verbunden, und zwar mit der oben beschriebenen von indigenen Evangelisten getragenen Erweckungsbewegung der 1930er sowie dem „Christentumsfieber“ der 1980er (Aikman 2003, 196 und 201). Als entscheidendes Kriterium für einen Missionar gilt eine besondere geistliche Ausrüstung und nicht der Grad einer formalen Ausbildung. Die Besonderheit der BTJ ist die Bedeutung, die der Erfahrung von Verfolgung und Leiden zugemessen wird (Park 2015, 166-167).
- Ausgangspunkt für die Bewegung ist ein Berufungserlebnis der Initiatoren mit einer konkreten geographischen Platzanweisung. Im Falle der BTJ ist es die Berufung in die Provinzen West-

10 Eine direkte historische Verbindung zu Hudson Taylor besteht darin, dass der Rektor der Bibelschule, in der die BTJ ihren Ursprung nahm, Hudson Taylor's Enkel, James Hudson Taylor III, war (Aikman 2003, 197).

Chinas, also in das unerreichte „Inland“ Chinas, das nun aber als Ausgangspunkt für die unerreichten Gebiete Zentralasiens gesehen wird. In den 90er Jahren verband sich dies mit dem Anliegen der internationalen evangelikalen Missionsbewegung für das „10/40-Fenster“, das in etwa dasselbe Gebiet umfasst.

- Die von Gott auferlegte Verantwortung für die Unerreichten ist der entscheidende Motivationsfaktor. An die Stelle der unerreichten Provinzen Chinas treten nun die „verschlossenen“ Länder westlich von China. Wie bei Taylor bekommt diese Verantwortung heilsgeschichtliche Bedeutung. Die Wiederkunft Jesu könnte erst geschehen, wenn die chinesische Kirche den ihr von Gott zugesuchten Anteil an der Evangelisation aller Völker erfüllt habe (Park 2015: 165). Zentral für die BTJ ist dabei die Annahme, dass sich das Evangelium nach Gottes Plan im Verlauf der Geschichte von Jerusalem aus westwärts bis China ausbreitet habe (Kleinasiens, Europa, USA, Ostasien) und nun der Kreis über Zentralasien und den Nahen Osten bis „zurück nach Jerusalem“ vollendet werden müsse. Die starke Bedeutung der prämillenaristischen Eschatologie für das Missionsverständnis mit Matt 24, 14 als Schlüsselvers wird in der BTJ verstärkt durch die Überzeugung, dass die chinesische Kirche in besonderer Weise von Gott für die Leiden der Endzeit vorbereitet sei. Daher sei sie speziell berufen, das Evangelium in die Gebiete zu tragen, wo es auf den stärksten Widerstand trifft (Park 2015, 166-167). Hierin ist wie bei den oben erwähnten indigenen Erweckungspredigern eine deutliche Kritik an den erlahmten Kirchen des Westens enthalten (vgl. Park 2015, 171).

Diese Punkte zeigen, wie die BTJ sich die bibel- und erweckungszentrierte Missionstheologie der westlichen Glaubens-

missionen in einem neuen geographischen Koordinaten-System zu Eigen macht. Durch die Vorstellung, dass das Evangelium im Laufe der Missionsgeschichte den Erdball von Jerusalem aus umrundet, liegt China nicht mehr am Ende der Welt, sondern am entscheidenden Wendepunkt der Endzeit.<sup>11</sup>

#### **5.4 Die organisierte Konstruktion einer chinesischen Theologie innerhalb der Drei-Selbst-Bewegung**

Das Gegenstück zu diesen „intuitiven“ Aneignungen des christlichen Glaubens durch Personen, die außerhalb etablierter Strukturen zu christlichen Führungsper- sönlichkeiten heranwuchsen, bildet der Versuch, die Konstruktion einer offiziellen chinesischen Theologie innerhalb der Strukturen der Drei-Selbst-Bewegung zu organisieren und planmäßig durchzu-

führen. Ein aktuelles Beispiel für diese Art des Vorgehens ist der Fünf-Jahres-Plan, der 2012 in Peking in Gegenwart hoher Vertreter der staatlichen Abteilung für religiöse Angelegenheiten (State Administration for Religious Affairs, SARA) von dem

„Team zur Propagierung der Konstruktion theologischen Denkens“ verkündet wurde (Wenzel-Teuber 2012, 141).<sup>12</sup> Dieses Team repräsentiert die zwei Leitungsgremien der staatlich anerkannten protestantischen Kirchen, die Patrioti- sche Drei-Selbst-Bewegung (Three Self

... ein Fünf-  
Jahres-Plan  
für die  
Konstruktion  
theologischen  
Denkens.

Patriotic Movement, TSPM) und den Christen-Rat Chinas (China Christian Council, CCC).<sup>13</sup> Der Plan setzt für jedes der Jahre 2013–2017 einen thematischen Schwerpunkt, mit dem Ziel,

... die Gläubigen anzuleiten, ein Licht in der Gesellschaft zu sein, Gott zu verherrlichen und den Menschen zu nützen und ein gutes christliches Vorbild zu sein.<sup>14</sup>

Der Initiator und exponierte Vertreter dieses Unternehmens ist Bischof K.H. Ting (Ding Guangxun, 1915–2012), der für viele Jahrzehnte die zentrale Führungsgestalt der sogenannten „Drei-Selbst-Kirchen“ war, also derjenigen Kirchen, die innerhalb der staatlich vorgegebenen Strukturen existieren. Ting beklagt das Fehlen einer chinesischen Theologie in der chinesischen Kirche, weshalb diese der gegenwärtigen chinesischen Gesellschaft nichts zu sagen habe. In Bezug auf China sagt er:

China ist eine alte Zivilisation, eine Nation der Moral und des Rituals. Insbesondere bei chinesischen Intellektuellen wird die ethische Diskussion mehr Wertschätzung finden als eine Diskussion über das Paradies [d.h. die Diskussion, wie man in den Himmel kommt; Anm. M.B] und die religiöse Botschaft wird mit größerer Wahrscheinlichkeit Gehör finden (Ting 2004, 328).<sup>15</sup>

11 Zurecht weisen sowohl Park also auch Brandner darauf hin, dass die BTJ in Gefahr steht, den Ethnozentrismus der westlichen Missionsgesellschaften unter neuen Vorzeichen zu wiederholen (Park 2015, 170; Brandner 2009, 324).

12 Siehe Wenzel-Teuber, Katharina (2012), „Protestantische Gremien leiten neue Phase im ‚Aufbau der theologischen Denkens‘ ein“, in: *China Heute* 31, S. 141.

13 Die chinesische Regierung fordert von allen protestantischen Kirchen den Anschluss an die „Patriotische Drei-Selbst-Bewegung“, meist kurz „Drei-Selbst“ genannt. Für eine kurze Einführung in ihre Geschichte und die enge Verknüpfung mit dem Christen-Rat Chinas, siehe z.B. Philip L. Wickeri (2001), „Three-Self Patriotic Movement“, in: Sunquist (Hg.), *A Dictionary of Asian Christianity*, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, S. 846.

14 Zitiert nach dem offiziellen Bericht auf der Internet-Seite der SARA, [www.sara.gov.cn](http://www.sara.gov.cn) 25.9 (eingesehen am 3.2.2013, in meiner Übersetzung).

15 Ein ähnliches Interesse an Ethik findet sich auch in den zwei neuesten theologischen Dissertationen von Dozenten des *Nanjing Union Theological Seminary*, dem größten und einflussreichsten Theologischen Seminar der Drei-Selbst-Bewegung:

Was zunächst nur wie eine strategische Überlegung klingt, um die Position des Christentums in der gegenwärtigen chinesischen Gesellschaft zu stärken, weist auf einen weitaus tiefer gehenden Aspekt chinesischer Inkulturation hin. In der Tradition chinesischer Philosophie und Weltanschauung ist das ethische Handeln des Menschen das Zentrum aller Wahrheitserkenntnis, wie folgende Beschreibung chinesischer Metaphysik treffend zum Ausdruck bringt:

In der griechischen Tradition ist das Ideal der Philosoph, der die Weisheit liebt, sie aber nicht besitzt. ... In China ist das Ideal der Weise, der Weisheit verkörpert. ... Das Entscheidende für Chinesen ist die Verkörperung der Weisheit, nicht ihre Kontemplation. Hier sind wir versucht zu sagen, dass Chinesen der Praxis mehr Wert beimessen als der Theorie. ... Das erfasst nicht ganz, worum es im chinesischen Denken geht. Vielleicht sollte man sagen, dass für den Chinesen des Altertums Praxis theoretisch (oder metaphysisch war) – als ob man mit den Händen sehen könne.<sup>16</sup>

Einerseits hat Tings Projekt der „Inkulturation von oben“ faktisch in den Gemeinden keinen großen Einfluss. Das zeigt sich schon daran, dass trotz Tings Machtbefugnis und unermüdlicher Bemühung um die theologische Rekonstruktion auch nach 20 Jahren immer noch eine ganze Kommission bemüht ist, diese Form chinesischen Christentums an der Basis zu verbreiten. Unabhängig

davon, wie man Tings Inkulturations-Modell bewertet, so bringt es andererseits ein grundsätzliches Problem zur Sprache, das für alle Formen chinesischer Inkulturation von Bedeutung ist: Alles Reden und Nachdenken über Glaubenswahrheiten im chinesischen Kulturaum ist fest mit der Frage nach ethischer „Verkörperung“ verknüpft, oder konkret gesprochen mit der Frage „Was für einen Menschen macht das aus mir?“ Dieses Thema fanden wir ähnlich bei dem christlichen Intellektuellen Liu Xiaofeng. Auch die starke Betonung von Buße und Heiligung bei Watchman Nee, John Sung und besonders Wang Mingdao (vgl. Lian 2010, 120) weisen in dieselbe Richtung. Was leicht als eine „Moralisierung“ des Christentums in der chinesischen Kirche abgetan werden könnte, ist also zunächst einmal kein theologisches Problem, sondern eine Frage der kulturell vorgegebenen Wahrnehmungs-, Denk- und Redeweise.<sup>17</sup>

Das bringt uns zu dem letzten Modell chinesischer Inkulturation, das ich kurz vorstellen möchte.

---

Wang Aiming (2009), *Faith, ethics, structure ; the heritage of the reformation for the future of the church in China*. Bern: Peter Lang; Lin Manhong (2010), *Ethical Reorientation for Christianity in China. The Individual, Community, and Society*. Hongkong: Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture.

16 Eske Møllgaard (2005), „Chinese Ethics?“, in W. Schweiker (Hg.), *The Blackwell Companion to Religious Ethics*. Malden, MA: Blackwell Publishing, S. 368–373, hier S. 369 (in meiner Übersetzung).

17 In diesem Zusammenhang wird von chinesischer Seite oft der Glaubenssatz der „Rechtfertigung allein aus Glauben“ (*sola fide*) angeführt (siehe z.B. Ting 2004, 125–126 und 325–326). Eine ausführliche deutsche Besprechung der Rechtfertigungslehre Tings findet sich bei Peter Regez (2010), *Entwicklungen im Verständnis der Rechtfertigungslehre in China*. Bonn: VKW, S. 113–163.

– Auch Liu Xiaofeng nennt ausdrücklich das „allein aus Glauben“ als Quelle chinesischer Missverständnisse über das Wesen des Christentums (siehe Fällman 2008, 56). – Ein aktueller umfassender Versuch, Rechtfertigungslehre für den chinesischen Kontext in den relationalen Kategorien von „Ehre und Schande“ darzustellen, ist die Römerbriefauslegung von Jackson Wu (2012), *Saving God's Face. A Chinese Contextualization of Salvation through Honor and Shame*. William Carey International University Press.

... die Frage  
nach ethischer  
„Verkörperung“.

## 5.5 „Muttersprachen-Theologie“ als grundlegendes Konzept chinesischer Inkulturation

Bei diesem letzten Modell geht es nicht um einen konkreten theologischen Entwurf, sondern um den Versuch, zu erfassen, was das Gemeinsame aller Formen chinesischer Inkulturation ist, das diese zu spezifisch chinesischen Formen macht.

In den Kreisen der oben genannten sogenannten „Kulturchristen“ wird die chinesische Sprache als entscheidendes Kennzeichen chinesischer Theologie genannt. Was auf Englisch als „Sino-Christian theology“ (Chinesisch-christliche Theologie) bekannt ist, heißt auf Chinesisch „Theologie in (Han-)Chinesischer Sprache“ (hanyu shenxue, vgl. Fällman 77-79).<sup>18</sup> Das erscheint auf den ersten Blick sehr banal. Aber Sprache ist hier nicht nur ein linguistischer Begriff. Es geht darüber hinaus um die logischen Strukturen, das Symbolsystem und die Gedankenwelt, die durch eine Sprache transportiert werden. Die chinesische Sprache ist von besonderer Bedeutung für die Existenz der Chinesischen Kultur, da diese durch den Gebrauch der Chinesischen Zeichen für Jahrtausende trotz wechselnder Staatengebilde und unterschiedlicher Dialekte zusammengehalten wurde.

Diese Funktion von Sprache gilt im Prinzip gilt sie für jede Sprache. Darum empfiehlt ein wichtiger Pionier der christlichen Religionsphilosophie in China den Begriff „muttersprachliche Theologie“ als Bezeichnung für „inkultierte“, „indigene“ oder „kontextuelle“ Theologie (He 2000, 43-45).

18 „Han“ bezeichnet Chinesen im ethnisch-kulturellen Sinne. Einerseits schließt das die zahlreichen Minoritätsvölker innerhalb der Volksrepublik China aus. Andererseits ist dieser Begriff nicht auf deren Staatsbürger begrenzt.

Einerseits sei jede Theologie schon immer „muttersprachliche Theologie“ gewesen und vollziehe sich daher in ihrer eigenen Symbol-, Gedanken- und Erfahrungswelt. Daher könne aus kirchengeschichtlicher Perspektive die Entstehung chinesischer Theologie als ein ganz natürlicher Prozess angesehen werden, der – wie alle Theologien – seine Zeit brauche (He 2000, 44). Zugleich dürfe Muttersprache nicht zur Abschottung gegen die Theologie anderer Kulturräume dienen, sondern muttersprachliche Theologie müsse

... jede andere Theologie übersetzen können. ... Die Entwicklung einer Sprache im Austausch zwischen innen und außen führt immer auch zu einer Entwicklung ihres Gedankenfeldes (He 2000, 44).

Durch die Entstehung chinesischer Theologie werden also die Gedankenwelt und Ausdrucksmöglichkeiten der chinesischen Sprache erweitert.

„Muttersprachliche Theologie“ ist weniger eine Methode als eine Beschreibung dessen, wie Inkulturation geschieht. Sie beantwortet die Frage nach dem gemeinsamen Kennzeichen verschiedener Ausdrucksformen chinesischer Theologie wie folgt: Chinesische Theologie bringt zum Ausdruck, wie die Christen dieses sozio-kulturellen Kontextes ihre Lebenserfahrungen interpretieren, und sie antwortet auf die Herausforderungen dieses Kontextes. Ihre Träger sind die chinesische Sprache und deren kulturelle Ressourcen; sie beabsichtigt, die theologische Bedeutung der Lebenserfahrungen zu erschließen, die in der chinesischen Sprache zum Ausdruck kommen. Ihr Ziel ist, dem Glauben chinesischer Christen zu dienen (vgl. He 2000, 42-44).

Diese Definition unterstreicht, dass chinesische Theologie in ständiger direkter Kommunikation mit den chinesischen

Christen an der Basis entsteht. Also artikuliert sie sich nicht nur durch Gelehrte oder geistliche Führungsgestalten, sondern ebenso im konkreten alltäglichen Gemeindeleben. Darum sollen im letzten Teil beispielhaft einige Ergebnisse neuerer empirischer Untersuchungen und qualitative Studien zum chinesischen Christentum vorgestellt werden.

## 6. Chinesisches Christentum im Spiegel neuerer religionssoziologischer Untersuchungen

Heute ist es möglich, christliche Theologie und Kirche unter dem Dach der (Religions-)Philosophie und (Religions-)Soziologie an Chinas Universitäten zu erforschen. Insbesondere durch das Institute for the *Study of World Religions* an der *Chinese Academy of Social Sciences* (CASS) in Peking wurden mehrere Artikel über empirische Untersuchungen verschiedener christlicher Milieus veröffentlicht (<http://iwr.cass.cn>).<sup>19</sup> Hinzu kommen der sehr aktive Kreis westlicher Sinologen, deren Spezialgebiet die Christentumsforschung ist, sowie chinesisch-stämmige (oder zumindest Chinesisch sprechende) Theologen an westlichen Institutionen.

Im Folgenden möchte ich einige Beispiele mit Bezug auf die evangelischen Kirchen Chinas in den letzten 25 Jahren vorstellen, die Antworten auf diese zwei Fragen bieten: Inwiefern verstehen chinesische Christen ihren Glauben als Teil ihres sozio-kulturellen Kontextes? Welche Interpretation, Antwort oder theologische Bedeutung geben sie den Lebenserfahrungen ihres Kontextes?

Dabei sind alle Untersuchungen sich darin einig, dass chinesisches Christentum viele verschiedene Gesichter hat.

### 6.1 Das Selbstbild chinesischer Christen: „Ganz Christ und unverwechselbar chinesisch“

Die Monographie *The “Inscrutably Chinese” Church. How Narratives and Nationalism Continue to Divide Christianity* von Nathan Faries (Faries 2010) weist ein Grundproblem auf, dass bei Darstellungen des gegenwärtigen chinesischen Christentums aus der Außenperspektive besteht, insbesondere aus US-amerikanischer Sicht einschließlich der Missionarsperspektive: Hier wird meist eine klare Trennung zwischen einer von der Regierung kontrollierten, servilen offiziellen Kirche und den anti-kommunistischen Untergrund-Kirchen behauptet. Aus dieser Sicht ist Christ-Sein als Chinese nur in direkter Konfrontation zu dem chinesischen Staat und seiner Gesellschaftsform möglich. Faries stellt dem eine Textanalyse und rhetorische Analyse von chinesischen christlichen Narrativen gegenüber. Sein ausdrückliches Anliegen ist dabei, die chinesischen Christen selbst die „bestimmende Stimme in der Debatte über ihre Identität“ sein zu lassen (Faries 2010, 239).

Faries findet zum einen vier verschiedene Typen von christlichen Narrativen hinsichtlich der Beziehung Kirche – Staat, die von „anti-kommunistisch“ bis zu „regierungstreu“ reichen (ebd. 247-273). Die überwiegende Mehrheit der Text-Zeugnisse – innerhalb wie außerhalb der Drei-Selbst-Bewegung – ordnet er dem Typ der „rein christlichen Narrativen“ zu, welche „apolitisch und ausgeprägt religiös“ seien (ebd. 264). Zum anderen zeige die Untersuchung aller dieser verschiedenartigen Narrativen, dass sie zu einem gewissen Grad „mit einer Stimme“ sprechen. Diese eine gemeinsame Stimme ist – so Faries‘

19 Auf Englisch sind einige dieser Artikel und Untersuchungen auf der Homepage des *Center on Religion and Chinese Society* (CRCS) an der Purdue-Universität (USA) zugänglich, <https://www.purdue.edu/crcs/>.

Ergebnis – „sowohl ganz und gar christlich als auch unverwechselbar chinesisch“ (ebd. 240-241). Das „unverwechselbar Chinesische“ ergebe sich dabei schlicht daraus, dass „die chinesische Kirche fast vollständig aus Menschen besteht, die sich untrennbar mit ihrer eigenen alten Kultur verbunden fühlen und die sich – mehr oder weniger – mit ihrer gegenwärtigen Regierung identifizieren“ (ebd. 6-7, in meiner Übersetzung). Wohlgemerkt bezieht sich Faries ausdrücklich in gleichem Maße auf Narrative von chinesischen Christen in nicht-registrierten, d.h. als illegal geltenden Haußkirchen wie auf Narrative aus dem Bereich der Drei-Selbst-Kirchen.

Auch andere Veröffentlichungen weisen ähnlich wie Faries darauf hin, dass die Unterscheidung von „offizieller Kirche“ und „nicht registrierter Kirche“ für die Theologie und die Gestalt des Glaubenslebens der konkreten Gemeinden vor Ort oft nicht das entscheidende Kriterium ist (Lim 2013, 1; Sun und Han 2013, 83-86). Wie die folgenden Untersuchungen zeigen, spielen soziale Unterschiede dagegen oft eine weitaus wichtigere Rolle bei der Entstehung charakteristischer Ausdrucksformen des Christentums.

## 6.2 Christliche „Subkulturen“ als Ort einer Inkulturation von unten

Der Artikel „The emergence of Christian subcultures in China. Beginning of an inculcation from the grassroots?“ von Katrin Fiedler (Fiedler 2013) wertet die Ergebnisse mehrerer religions-soziologischer Untersuchungen aus. Anhand dieser Untersuchung zeigt Fiedler auf, dass an der Basis eine „Bewegung hin zur Einheimisch-Werdung“ (indigenization) stattfindet. Damit widerspricht sie ausdrücklich der von der Leitung der Drei-Selbst-Kirche vorgetragenen Behauptung, dass China noch keine indi-

genen Theologien hervorgebracht habe (Fiedler 2013, 138).

Fiedler definiert Inkulturation als einen „Prozess der Transformation durch Aneignung“ (ebd. 139-140), wobei ihr Fokus auf solchen Transformationen liegt, durch die der christliche Glaube „ein angepasstes funktionales Äquivalent für traditionelle Verhaltensmuster“ oder „eine funktionale Alternative zur chinesischen Volksreligion“ wird (ebd., in meiner Übersetzung). Fiedler bespricht drei verschiedene christliche „Subkulturen“ und deren spezifische Art der Aneignung. Dabei zeige sich, dass jede Gruppe dem ... eine funktionale Alternative zur chinesischen Volksreligion.“

a) Als „Boss-Christen“ werden erfolgreiche, gut vernetzte christliche Unternehmer bezeichnet. Fiedler bezieht sich insbesondere auf eine Monographie über die Christen in der wirtschaftlich boomenden Küstenregion von Wenzhou.<sup>20</sup> Das „Wenzhou-Modell“ gilt als nationales Vorbild für wirtschaftlichen Erfolg. Aufgrund der zahlreichen augenfälligen Kirchen und dem hohen christlichen Anteil an Bevölkerung (12–20 %!) wird diese Gegend auch „Chinas Jerusalem“ genannt (Fiedler 213, 140-141). Religions-soziologische Untersuchungen zeigen, wie „Boss-Christen“ das „Wenzhou-Modell“ auf die Kirche anwenden: Sie gründen „Ketten“ von Gemeinden und professionalisieren die kirchliche Arbeit (ebd. 141-142). Laut Fiedler nimmt diese Form des Christentums Ideale von Reichtum auf, die aus der chinesischen Volksreligion stammen. Das Wachstum

---

20 Cao, Nanhai (2011), *Constructing China's Jerusalem. Christians, Power, and Place in Contemporary Wenzhou*. Standford (CA), Standford University Press.

des eigenen Geschäftes wie auch der „eigenen“ Kirche gilt als Zeichen des Segens Gottes. Prächtige Kirchbauten demonstrieren (wie zuvor prächtige Tempel) den wirtschaftlichen Erfolg der Mitglieder, und dieser Erfolg ist wiederum ein wichtiges Argument in der Evangelisation (ebd. 142). In diesem Unternehmer-Milieu sei der relationale Aspekt des Christentums besonders wichtig, indem es Beziehungen aufbaut und soziale Anerkennung sichert (ebd. 143).

b) Als „Heilungs-Christen“ bezeichnet Fiedler Gemeinden,

... wo Heilungserlebnisse ein Hauptfaktor für die Bekehrung zum Christentum sind und wo das Evangelium vorwiegend durch die Brille von Heilungs-Geschichten und Heilungs-Erwartungen gelesen wird (ebd. 143; in meiner Übersetzung).

Fiedlers Beschreibung beschränkt sich auf das ländliche Christentum, wo diese Form des Christ-Seins überwiege (ebd. 143). Der Zugang zum christlichen Glauben sei hier zunächst ganz zweckorientiert und betone die unmittelbaren praktischen Vorteile. Jesus werde „ausprobiert“, nachdem traditionelle Götter und Heilmittel versagt haben. Aufgrund der Heilung werde Jesus als „der stärkere Gott“ verehrt, dabei jedoch oft einfach als „der große Arzt“ in das traditionelle Weltbild eingebaut. Für „Heilungs-Christen“ werde der christliche Glaube so zu einem neuen „christlichen Volkglauben“ (Chinese popular Christianity), wo wie zuvor Exorzismus und Gebet um Heilung im Zentrum des religiösen Lebens stehen (ebd. 145).

c) Als dritte „Subkultur“ bespricht Fiedler die sogenannten „Kultur-Christen“. Hier sieht sie eine funktionale Parallel zum traditionellen Ideal des konfuzianischen Gelehrten, der es als seine Aufgabe betrachtet, die Leitkultur seiner Nation zu formen. Christliche Konzepte werden für die Transformation

der chinesischen Gesellschaft erschlossen und angeeignet. Laut Fiedler übernimmt das Christentum hier nicht die Funktion einer Religion, sondern einer säkularen Ideologie (ebd. 148).

Zusammenfassend stellt Fiedler fest, dass in allen drei Fällen neue Elemente des christlichen Glaubens innerhalb eines traditionellen Bezugsystems gedeutet werden und so „zumindest an gewissen Orten und sozialen Sphären“ die „fremde Religion“ zu einem „Teil gegenwärtiger chinesischer Kultur“ werde (ebd. 150; in meiner Übersetzung).

### 6.3 Der Glaube der Christen des urbanen Mittelstandes

Die Monographie *Christianity and Christians in Beijing Today* ist eine ausführliche religionssoziologische Fallstudie über protestantische Christen in China, die 2002–2003 von Mitarbeitern des *Institute for the Study of World Religions* in Peking durchgeführt wurde (Gao 2005).<sup>21</sup>

Die Daten wurden jeweils in einer Kirche der Drei-Selbst-Bewegung und einer sogenannten Hausgemeinde erhoben. Die Studie untersucht das bis dahin wenig beachtete wachsende urbane Milieu des gut ausgebildeten Mittelstandes. Das Wachstum der christlichen Gemeinde in diesem Umfeld seit Mitte der 1990er hat dazu geführt, dass sich die Altersstruktur und das Bildungsniveau der Christen in China erheblich verändert hat, weg von dem Stereotyp einer Kirche mit „vielen Alten, vielen Frauen, vielen Analphabeten“, das die Situation der ländlichen Kirche widerspiegelt. Gao

Die  
Altersstruktur  
und das  
Bildungsniveau  
der Christen  
hat sich  
erheblich  
verändert.

21 Eine englische Zusammenfassung der Ergebnisse bietet Gaos Aufsatz „The Faith of Chinese Urban Christians“ (Gao 2010).

unterstreicht, dass „ein Hauptmerkmal der Entwicklung des chinesischen Christentums“ die Existenz dieser „zwei klar unterschiedenen Gruppen“ sei, nämlich der ländlichen und der städtischen Christen, die „nicht viel miteinander zu tun haben“ (Gao 2010, 261–262, vgl. 2005, 298; in meiner Übersetzung).

Laut Gao sehen sich urbane Christen ganz selbstverständlich als chinesische Christen. Denn

... der Großteil der Pekinger Christen ist gegenüber der chinesischen Kultur aufgeschlossen. Sie bejahen ihren chinesischen kulturellen Hintergrund und identifizieren sich zugleich mit dem christlichen Glauben und empfinden keinen Widerspruch zwischen beiden ... (Gao 2005, 308); ... im Gegenteil, beides gehört nicht nur zusammen, außerdem gibt es auch keine Priorität hinsichtlich dieser beiden Identitäten (Gao 2005, 241; in meiner Übersetzung).

Zwar erlebten sie eine Spannung zwischen den Werten und Erwartungen der Gesellschaft und dem christlichen Glauben. Doch diese Spannung beziehe sich vor allem auf den moralischen Standard. Ihre Gesellschaft und Nation an sich lehnten sie nicht ab, sondern hätten den Anspruch „gute Diener für diese Welt“ zu sein (2005, 271–272, vgl. 242). Sie sorgten sich nicht nur um ihr individuelles geistliches Heil, sondern auch um das ihres Volkes und seien überzeugt dass „nur Gott das chinesische Volk retten kann“ (Gao 2010, 266–267).

Diese Untersuchung zeigt, dass urbane Christen vor allem von veränderter Lebensführung und Lebenseinstellung sprechen, wenn sie beschreiben, was christlicher Glaube für sie bedeutet (Gao 2005, 230 und 249), während Heilungserlebnisse kein wichtiger Faktor sind (Gao 2010, 263 und 265).

... veränderte  
Lebensführung  
und Lebens-  
einstellung

## 6.4 Predigt-Analysen

Predigten sind ein Ort, wo die Lebenserfahrungen einer konkreten Gruppe von Christen zur Sprache gebracht, interpretiert, beantwortet oder theologisch gedeutet werden. Natürlich ist die Verkündigung nur eine von vielen Ausdrucksformen des christlichen Glaubens (vgl. Wrogemann 2012, 32–33). Doch dank der hohen Wertschätzung der traditionellen Lehrerrolle und der starken Verbreitung von Print- und digitalen Medien haben gerade in China Predigten großen Einfluss auf das christliche Selbstverständnis. Zugleich bietet sich hier eine sehr gut zugängliche Quelle mit ausreichend repräsentativem Material für eine systematische Analyse. Darum stelle ich abschließend die Ergebnisse zweier Predigten-Analysen vor.

### a) Jesus Christus als „mein“ himmlischer Arzt und guter Hirte

In dem Aufsatz „Himmlischer Arzt, Fürsprecher, Mahner und Weiser“ untersucht der Theologe G. Oblau das „Christusbild in chinesischen (evangelischen) Zeugnissen der Gegenwart“ (Oblau 2007). Dazu analysiert er Muster-Predigten aus der Zeit 1980–1990, die als Predigtvorbilder für Kirchen in der Drei-Selbst-Bewegung veröffentlicht wurden, sowie Predigten, die er selbst gehört hat. Um auch die Stimme der zahlreichen Christen unter der einfachen Landbevölkerung Raum zu geben, fügt Oblau drei repräsentative Selbst-Berichte aus diesem Personenkreis hinzu.

Laut Oblau steht die Inkarnation im Mittelpunkt der in den Predigten vermittelten Jesus-Geschichten. Die Tatsache, dass sowohl der chinesische Ausdruck für Inkarnation (*dao cheng rou Shen*; „das Wort [Tao] wird Fleischkörper“) als auch der verwendete Begriff für Jesu Geburt (*jiangsheng*, „herabkommen und geboren werden“) an chinesische religiöse Vorstellungen anknüpft

fen, ist für Oblau ein „Indiz dafür, daß sich gerade an dieser Stelle eine Sinisierung des Jesusglaubens Bahn bricht“ (ebd. 1439). Dies gelte ähnlich für die Beobachtung, dass das Kreuz vorwiegend „nicht im Paradigma des Rechts, sondern im Deutungshorizont fürsorgender und liebender interpersonaler Beziehung“ gepredigt werde (ebd. 1445). Jesu „Liebe und Sanftheit bis in den Tod soll die Menschen zur eigenen Bekehrung und Besserung motivieren“ (ebd. 1446). Oblau sieht eine generelle Tendenz zur allegorischen Deutung, durch die das „pro me“ des glaubenden Subjekts in den Vordergrund trete (ebd. 1438), das Christus vor allem als „Heiler und Wundertäter“ (ebd. 1431-1434) sowie als väterlich fürsorgenden Hirte erfahre (ebd. 1442-1444).

Oblaus Schlussfolgerungen hinsichtlich der Existenz einer chinesischen „kontextuellen Christologie“ bestätigen die These der „muttersprachlichen Theologie“. Denn er sieht eine chinesische Christologie

... an der Basis keimen und aus der Praxis der allsonntäglichen Verkündigung herauswachsen. So wäre sie das langsam fortschreitende und demokratische Werk von Predigerinnen und Predigern, ... die in treuer Kleinarbeit zwischen Gemeindesaal und häuslichem Küchentisch die Texte der Bibel und den Kontext des Alltags der Gläubigen miteinander zu vermitteln suchen (ebd. 1454).

### **b) Eine christliche Transformation chinesischer Tugendethik**

Eine systematische Analyse von Predigten protestantischer Kirchen im urbanen Milieu Pekings findet sich in der Monographie *New Wine in Ancient Teacups?* (Buchholz 2015). Mithilfe qualitativer Textanalyse wurde eine repräsentative Auswahl von Predigten untersucht, die in Peking während der Jahre 2011–2013 in zwei Kirchen in-

nerhalb der Drei-Selbst-Bewegung und einer profilierten sogenannten „Hauskirche“ gehalten wurden. Dabei galt das besondere Interesse dem Zusammenspiel von chinesischem moralischem Denken und christlichem Glauben bei der Ausformung einer chinesischen theologischen Ethik (Buchholz 2015, 10-11).

Die Analyse zeigt, dass die Predigten in ihrer Art und Weise, wie sie über das Leben als Christ reden, die grundlegenden Denkstrukturen und Konzepte traditioneller chinesischer Tugendethik aufweisen, wie sie in der maoistischen Ära

... Tugenden  
als Ausdruck  
einer  
angemessenen  
Beziehung  
zu Gott.

erhalten blieben und in den letzten Jahrzehnten wieder aufblühen. So entstehe eine Art chinesischer Tugendethik mit christlichem Inhalt (vgl. ebd. 586-589). Andererseits könne gezeigt werden, dass diese Denkstrukturen und Konzepte eine „radikale Umorganisation durchlaufen“ (ebd. 590), sobald sie für die christliche Botschaft verwendet werden. Sie erhielten neue Bedeutungen, wodurch letztlich der Rahmen einer Tugendethik gesprengt werde (vgl. Ebd. 592-593). Konkret geschehe diese Transformation, indem die Predigten Christen anleiten, sich als Teil einer „Geschichte von Gott und mir“ zu verstehen, welche sich aus biblischen Texten speist. Dadurch sei im Gegensatz zu einer Tugendethik nicht mehr die moralische Qualität des Menschen das zentrale Anliegen, sondern Tugenden werden inhaltlich neu bestimmt als Ausdruck einer angemessenen Beziehung zu Gott (Vertrauen, Demut, Gehorsam usw.). Das neue Ziel werde die Verherrlichung Gottes, welche letztlich nur Gott selbst vollende.

Diese Untersuchung bestätigt das dynamische Verständnis von Inkulturation als „muttersprachlicher Theologie“: Die theologische Ethik, die die Predigten durchzieht, sei genuin chinesisch, da sie

die Sprache chinesischer Tugendethik spreche und deren Denkstrukturen aufnehme (ebd. 587). Zugleich schaffe sie eine eindeutig christliche Identität, weil ihre Grundlage, ihr roter Faden und die treibende Motivation in dem Selbstverständnis bestehe, Teil der in der Bibel offenbarten Geschichte Gottes mit den Menschen zu sein (ebd. 589-590).

## 7. Schlussbemerkung

Nach diesem Schnell-Durchlauf durch verschiedene Formen gegenwärtiger Inkulturationen christlichen Glaubens in China möchte man sagen: Chinesisch zu sein, war für Hudson Taylor einfacher als für heutige Chinesen! In einer Zeit der Pluralisierung und Globalisierung ist kulturelle Identität längst nicht mehr so plastisch auszumachen wie durch „Zopf, Gewand und Stäbchen“. Die Konzepte der „Glokalisierung“ und der „Muttersprachen-Theologie“ verdeutlichen, dass Inkulturation auf einer weitaus diffizileren Ebene stattfindet und als gegenseitiger Veränderungsprozess zu verstehen ist. Auf der Suche nach der Inkulturation des Evangeliums in der chinesischen Kultur fanden wir viele verschiedene Formen chinesischen Christ-Seins. Um im Zopf-Bild zu bleiben: Niemand trägt einen Chinesenzopf, aber dafür sind alle Haare echt!

Die Basis des Gemeindelebens ist der Ort, wo eine eigene chinesische Theologie wächst.

An die Stelle der Bemühungen um eine Anpassung des Fremden, die aber immer irgendwie „künstlich“ oder „konstruiert“ ist, ist eine selbstverständliche Aneignung von etwas Neuem getreten, die einfach so „nach Bedarfslage“ geschieht. Die Urheberschaft für chinesische Theologie liegt nicht mehr bei westlichen Missionaren, aber auch nicht bei chinesischen offiziell ernannten kirchlichen Autoritäten oder selbst ernannten intellektuellen Führern. Die Basis des Gemeindelebens ist der Ort,

wo eine eigene chinesische Theologie wächst.

Es bleibt die Frage, wie diese chinesischen Formen des christlichen Glaubens zu bewerten sind. Wer entscheidet nach welchen Maßstäben gemessen wird, wie „chinesisch“ und wie „christlich“ sie sind? Hier habe ich eines von Taylors Zopf gelernt: Ich entscheide es nicht! Denn zumindest in seiner Verlängerung ermahnt uns dieser Zopf, dass uns keine Deutungshoheit über das Eigentum anderer zusteht.

Die Übersicht machte deutlich, dass Inkulturation als ein längerer Prozess gegenseitiger Beeinflussung und Veränderung geschieht. Zeit und Wachstum sind dabei entscheidende Faktoren. Die Kirche in China hat sich in den letzten Jahrzehnten verändert. Das bekannte Bild, das geprägt ist von einem Mangel an Pastoren und an christlichem Grundwissen, von Hilflosigkeit angesichts blühender sektierischer Bewegungen und ideologisch verdächtigen Theologen, macht noch nicht das ganze Bild des gegenwärtigen Christentums in China aus. Inzwischen ist die Zahl gut ausgebildeter, mündiger Christen und Pastoren ständig gewachsen durch den Zugang zu Literatur und Internet-Material, durch mehr oder weniger formalisierte Studienangebote von Organisationen in Hongkong, Taiwan, Singapur oder von Übersee-Chinesen, durch Auslandsstudien oder Christentums-Studien an geisteswissenschaftlichen Fakultäten chinesischer Universitäten. Diese chinesischen Christen sind vertraut mit traditioneller christlicher Theologie sowie modernen evangelikalen „Bestsellern“, und sie sind zuhause in dem kulturellen Umfeld der Menschen, denen sie dienen. Wer soll prüfen und entscheiden, was ihre Identität als chinesische Christen ausmacht, wenn nicht sie selbst?

## Bibliografie

Aikman, David (2003), *Jesus in Beijing. How Christianity Is Transforming China and Changing the Global Balance of Power*. Washington: Regnery Publishing

Buchholz, Meiken (2015), 'New Wine In Ancient Teacups?' A comparative study of Chinese narrative ethics from preachers' pulpits and teachers' desks in Beijing at the beginning of the 21st century. Stavanger: Misjonshøgskolens forlag.

Chow, Alexander (2014), „Protestant ecumenism and theology in China since Edinburgh 1910“, *Missionology: An International Review*, Vol. 42, No. 2, S. 167–180.

Covell, Ralph R. (2001), „Zhao Zi Chen“, in: Sunquist 2001, S. 932.

Fällman, Fredrik (2008), *Salvation and Modernity. Intellectuals and Faith in Contemporary China*. Lanham: University Press of America, rev. Aufl.

Faries, Nathan (2010), *The „Inscrutably Chinese“ Church. How Narratives and Nationalism Continue to Divide Christianity*. Langham, MD: Lexington Books.

Fiedler, Katrin (2013), „The emergence of Christian subcultures in China. Beginning of an inculuration from the grassroots?“ in: Lim 2013, S. 138–152.

Gao, Shining (2005), *Christianity and Christians in Beijing Today. A Case Study in Sociology of Religion*. Hongkong: Institute of Sino-Christian Studies (Chinesisch).

Gao, Shining (2010), „The Faith of Chinese Urban Christians. A Case Study of Beijing“, in: Miikka Ruokanen und Paulos Huang (Hg.), *Christianity and Chinese Culture*. Grand Rapids: Eerdmans.

He, Guanghu (2000) „Einige Anmerkungen zum Thema »indigene Theologie«“, in: M. Gänßbauer (Hg.) 2000, *Christsein in China – Chinesische Stimmen aus Kirche und Forschung*. Hamburg: China Info Stelle, S. 38–45.

Lam, Win-Hung, „Wang Ming-tao“, in: Sunquist 2001, S. 886–887.

Latourette, Kenneth Scott (1966), *A History of Christian Mission in China*. Taipei: Cheng-Wen Publishing Company.

Lian, Xi (2010). *Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China*. New Haven, CT: Yale University Press.

Lim, Francis Khek Gee Lim (Hg.) (2013), *Christianity in Contemporary China. Sociocultural Perspectives*. London: Routledge

Lim, Francis Khek Gee (2013), „Shield of faith. Christianity in contemporary China“, in: Lim 2013, S. 1–13.

Ng, Peter Tze Ming (2012), *Chinese Christianity. An Interplay Between Global and Local Perspectives*. Leiden/Boston: Brill.

Ng, Peter Tze Ming (2013), „From 'Christianity in China' to 'Chinese Christianity'. Changing Paradigms and Changing Perspectives“, in: Lim 2013, S. 33–41.

Oblau, Gottfried (2007), „Himmlischer Arzt, Fürsprecher, Mahner und Weiser. Das Christusbild in chinesischen (evangelischen) Zeugnissen der Gegenwart“, in: Roman Malek (Hg.), *The Chinese Face of Jesus Christ*. Bd. 3b. St. Augustin: Institut Monumenta Serica, S. 1431–1456.

Park, James Sung-Hwan, „Chosen to fulfill the Great Commission? Biblical and theological reflections of the Back to Jerusalem Vision of the Chinese churches“, *Missionology: An International Review*, Vol. 43, No. 2, S. 163–174.

Sun, Shangyang und Han, Qi (2013) „Choice of Churches by Christians among University Students in Beijing and Their Religious Commitment“. *Logos and Pneuma* 39, S. 73–99 (chinesisch).

Sunquist, Scott W. (Hg.) (2001), *A Dictionary of Asian Christianity*. Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans.

Tay, Irene und Yung, Hwa, „Sung, John“, in: Sunquist 2001, S. 807–808.

Ting, K.H. (2004), *God is Love. Collected Writings of Bishop K.H. Ting*. Colorado Springs: Cook Communications Ministries International.

Tseng, Gloria S., „Revival Preaching and the Indigenization of Christianity in Republican China“, *International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 38, No. 4, S. 177–182.

Wrogemann, Henning (2012), *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

# „Union with Christ“ und „perichoretische Mission“ – Taylors „ausgetauschtes Leben“ als Beitrag für die heutige Missionstheologie

Timo Doetsch

Das Wirken und die Wirkung Hudson Taylors sind nicht ohne seine tiefe Spiritualität zu verstehen. Dieser Artikel setzt den Fokus auf Taylors Verständnis von dem „ausgetauschten Leben“ und macht es für aktuelle Fragen der Missionstheologie fruchtbar.

*Timo Doetsch, Jahrgang 1989, absolvierte 2014 an der Freien Theologischen Hochschule Gießen mit einem M.A. in Theologie mit Schwerpunkt Missionswissenschaft. Er arbeitet als Kinder- und Jugendreferent für die Evangelisch-Mennonitische Freikirche in Dresden. Email: timo.d@alice.de*

## Einleitung

Neben der innovativen Methodik des CIM-Gründers, J. Hudson Taylor, kann sein Heiligungsverständnis als ein wichtiger Einfluss auf die Glaubensmissionen und ihre Unterstützer angeführt werden. Der Missiologe Christopher Wigram bemerkt:

The spirituality of Protestant mission leaders has often been the subject of popular biography rather than missiological reflection.<sup>1</sup>

Im folgenden Artikel möchte ich mich daher dem Thema der Spiritualität, speziell des Heiligungsverständnisses von Taylor, widmen. Beschränken werde ich mich dabei auf das sogenannte „ausgetauschte Leben“ („exchanged life“), auch: „union with Christ“), welches im Heiligungsverständnis Taylors den zentralen Platz einnimmt. Nach einem kurzen inhaltlichen Abriss und anschließender biblisch- und systematisch-theologischer Bewertung,

werde ich in einem zweiten längeren Teil unter dem Stichwort „Perichoretische Mission“ die Relevanz für die heutige Missionstheologie ausführen.

## Das Heiligungsverständnis von J. Hudson Taylor

Als Wurzeln des Heiligungsverständnisses von Taylor können Strömungen, Einzelpersonen und Texte, denen er ausgesetzt war, angesehen werden: Als Strömungen waren für ihn der Rationalismus der Aufklärung, die Erlebnisbetonung der Romantik, die aus dem Methodismus hervorgegangene Heiligungsbewegung und dabei insbesondere die Keswick-Bewegung sowie die Eschatologie der Brüderbewegung einflussreich. Einzelpersonen, welche Taylor geprägt haben, waren Georg Müller mit seinem Glaubensprinzip und der wie Müller aus der Brüderbewegung stammende Andrew Jukes mit seiner Eschatologie. Karl F. A. Gützlaff wirkte durch seine Liebe zu den Chinesen prägend auf Taylor sowie William C. Burns durch sein beeindruckendes geistliches Vorbild. Texte, die großen Einfluss auf Taylors Heiligungsverständnis hatten, waren Traktate und Artikel mit Beschreibungen von krisenhaften Bekehrungs- und Heiligungserlebnissen.

Als äußerliche Umstände, welche Taylors Heiligungserlebnis vom 4. September 1869

1 Wigram, Bible, 89.

vorausgingen, können seine Einsamkeit,<sup>2</sup> der Tod zweier Kinder (!),<sup>3</sup> die anspruchsvolle Leitung der CIM,<sup>4</sup> verschiedene Erkrankungen,<sup>5</sup> Verleumdungen durch die Presse (*Shanghai Evening Courier, Shanghai Recorder, London Times*)<sup>6</sup> und das englische Oberhaus,<sup>7</sup> ja aufgrund von Missverständnissen auch durch Mitchristen,<sup>8</sup> sowie Spendeneinbrüche<sup>9</sup> genannt werden.

... die Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit seiner Heiligung.

Innerlich kämpfte Taylor zudem mit der Frustration über die Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit seines auf Heiligung ausgerichteten geistlichen Lebens.<sup>10</sup> Auch Suizidgedanken plagten ihn.<sup>11</sup>

Der Inhalt von Taylors Heiligungsverständnis lässt sich wie folgt skizzieren: Der Gläubige sei in Christus und Christus im Gläubigen (Joh 15,4f; Gal 2,20), ebenso wie auch Gott Vater und Gott Sohn ineinander verbunden seien. Diese „union with Christ“ wird als eine objektive Tatsache verstanden und wird vor allem durch die Weinstockmetapher illustriert (Joh 15). Die „union with Christ“ lasse den Gläubigen Anteil am Wesen Jesu haben. Durch das Einssein mit dem Heiligsten

werde daher die Heiligung zu einem Ausleben dessen, was bereits Realität sei, also zu einem Prozess, in dem der Gläubige das werde, was er bereits in Christus sei.

Diese ontologische Gegebenheit sei als Grundlage für alle Bemühungen im Zusammenhang mit der Heiligung anzusehen. Auf der phänomenologischen Ebene jedoch stehe man vor der Problematik, dass diese Realität oft nicht greifbar werde und sich entweder Frustration oder übertriebener Aktivismus einstelle. Dem Wunsch nach Heiligung solle der Gläubige jedoch nicht mit einer größeren Anstrengung begegnen.

Stattdessen betont Taylor an dieser Stelle den Glauben an die oben beschriebene Tat- sache der Einwohnung Christi, der „union with Christ“. Der Gläubige solle sein Augenmerk im Glauben auf Christus richten („looking at the Faithful one“), mit dem er so eng verbunden ist, anstatt sich um einen starken Glauben zu bemühen („not a striving to have faith“).<sup>12</sup> Es gehe aber nicht um einen besonders großen Glauben, sondern um einen Glauben, der an die richtige Adresse gerichtet sei: an den großen Gott. Dann folge die Phänomenologie der Heiligung auch ihrer Ontologie.

Die Folge aus den oben beschriebenen Zusammenhängen war für Taylor eine völlig andere Perspektive auf die persönliche Heiligung. Zum einen werde dem Gläubigen Druck genommen und zum anderen werde es ihm ermöglicht, aus einer wesentlich stärkeren Motivation heraus ein geheiliges Leben zu führen. Die „Früchte“ (Weinstockmetapher), welche der Gläubige dabei bringe, entstünden so eher auf automatische und natürliche, sprich organische

2 Vgl. Oehler, Wagnis, 266.

3 Taylor / Taylor, Spiritual Secret, 136f.

4 Vgl. Oehler, Wagnis, 266 und Taylor / Taylor, Spiritual Secret, 154.

5 Vgl. ebd.

6 Vgl. Broomhall, Shaping of Modern China II, 102; siehe auch „China“, in: The London Times, 1.12.1868, 5.

7 Vgl. „Parliamentary Intelligence. House of Lords, Tuesday, March 9“, in: The London Times, 10.03.1869, 6.

8 Vgl. Broomhall, Shaping of Modern China II, 109.

9 Vgl. Taylor / Taylor, Spirirual Secret, 149.

10 Taylor, Unfailing Springs (CM Nov 1902), 146.

11 Vgl. Taylor / Taylor, Spiritual Secret, 153 und Pollock, Hudson Taylor and Maria, 195.

12 Vgl. Taylor, Brief an Amelia Broomhall, 17.10.1869, SOAS Archiv, CIM/JHT/166/MSS/1869/\*\*\*\* und McCarthy, Brief an Taylor, 21.08.1869, SOAS Archiv, CIM/JHT/165/MSS/18694226b [23.06.2014].

Weise, nicht als mechanische Produkte. Und im Gegensatz zu den eher mechanischen „Werken“ sagten die natürlichen „Früchte“ zudem etwas über den Charakter des „Früchtebringers“ aus: Der vom Charakter Christi geprägte Gläubige wird „Früchte“ bringen, die dessen Charakter illustrieren.

Als wichtige Konsequenz dieser Erkenntnis hob Taylor ihren Einfluss auf das Gebet hervor. Im Namen Jesu zu beten bedeute, dass dabei letztlich Jesus selbst den Vater um etwas bitte, da der Beter, sofern sein Gebet im Willensrahmen des Vaters stehe, Teil des Leibes Jesu sei.<sup>13</sup> Es ist ein Gebet in „union with Christ“ und einem solchen wird Erhörung versprochen.

Unverzichtbar für das Gebet im Willensrahmen des Vaters wie auch für die Heiligung im Allgemeinen war für Taylor das Lesen der Bibel.<sup>14</sup> In Joh 15 sah er eine Parallele zwischen dem Bleiben in Christus, dem inkarnierten Wort Gottes, und dem Bleiben in der Bibel, dem geschriebenen Wort Gottes.<sup>15</sup> In der Bibel fand Taylor zahlreiche Stellen, mit denen er seine Überzeugungen zu stützen suchte: Neben dem Buch Hohelied, das er allegorisch deutete, und Joh 15 waren dies vor allem 2Tim 2,13; Joh 4; Joh 6; 1Kor 12 und Gal 2,20. Es scheint, dass das Thema „union with Christ“ für Taylor, einmal entdeckt, zu einer epistemologischen Linse für seine Bibellektüre wurde.

Eine weitere Folge seines Schwerpunktes auf der „union with Christ“ stellt die Missionspraxis der Kontextualisierung dar. Eins mit Christus zu sein, beinhalte nach Taylor auch das Mandat, sein Handeln nachzuahmen: Die Inkarnation Christi sei deshalb für einen Nachfolger Christi, der

eins mit seinem Herrn ist, unbedingtes Muster für eine Missionsarbeit, welche inkarnatorisch kontextualisierend vorgehe.<sup>16</sup>

Sein Erlebnis mit Gott prägte Hudson Taylor so sehr, dass er es immer wieder begeistert mitteilte, sowohl mündlich als auch schriftlich.<sup>17</sup> Auch wurde die Veränderung Taylors von Außenstehenden wahrgenommen, wenn auch teilweise kritisch mit Hinweis auf eine zu starke Betonung der Passivität.<sup>18</sup> Schließlich weist die Art und Weise, wie Taylor kurz darauf folgende persönliche Erschütterungen wie den Tod seiner Ehefrau im Rahmen der „Einwohnung Christi“ interpretiert, darauf hin, welche Bedeutung diese Erkenntnis für ihn hatte.<sup>19</sup> Auch wurde Taylors Sicht auf die „union with Christ“ rege rezipiert.<sup>20</sup>

Die Inkarnation Christi als unbedingtes Muster für Missionsarbeit.

16 Taylor, Lessons from the Incarnation, *CM* April 1885, 40.

17 Vgl. Wigram, Bible, 93 und Broomhall, Shaping of Modern China II, 111.

18 Vgl. Steer, A Man in Christ, 238.

19 Bacon, Faith, 178.

20 Im Folgenden findet sich eine Auflistung der Biographien in chronologischer Reihenfolge. Die Seiten, welche Bezug auf das „exchanged life“ nehmen, sind dabei in Klammern angegeben: 1918: Taylor / Taylor, *Hudson Taylor and the China Inland Mission. The Growth of a Work of God* (168-183); 1931: Broomhall, *Hudson Taylor's Legacy. A Series of Meditations* (36, 40-42, 60-63, 118, 154, 163); 1932: Taylor / Taylor, *The Spiritual Secret of Hudson Taylor* (154-164); 1946: Benoit, *Puissance du Seigneur* (1946-150); 1948: Oehler, *Das Wagnis des Glaubens, Leben und Werk Hudson Taylor's* (266-274); 1953: Rudersdorf, *J. Hudson Taylor. Sein Werk und seine Missionsmethoden* (28); 1962: Pollock, *Hudson Taylor and Maria* (193-195); 1965: Lyall, *A Passion for the Impossible* (41); 1965: Taylor / Taylor, *Biography of James Hudson Taylor* (194-199); 1985: Broomhall, *Hudson Taylor and China's Open Century*, Bd. 5: *Refiner's Fire* (210-215); 1990: Steer, *J. Hudson Taylor. A Man in*

13 Taylor, Brief an Amelie Broomhall, 17.10.1869, SOAS Archiv, CIM/JHT/166/MSS/1869/\*\*\*\* [23.06.2014].

14 Vgl. Wigram, Bible, 86f.

15 Vgl. ebd, 86.

## Biblisch-theologische Bewertung

Im Folgenden werde ich Taylors Heiligungsverständnis einer biblisch-theologischen Untersuchung unterziehen und dabei das Konzept „union with Christ“ gesamtbiblisch einordnen und Taylors Hermeneutik bewerten.

Angesichts der Prominenz, die Taylor dem Gedanken der „union with Christ“ in seinem Heiligungsverständnis einräumt, stellt sich die Frage, ob dieses Thema auch in der Bibel einen wichtigen Platz einnimmt. Tatsächlich zeigt eine gesamtbiblische Untersuchung, dass das Konzept „union with Christ“ die Spitze des Eisberges des die gesamte Bibel durchziehenden Themas des „Wohnens Gottes unter seinem Volk“ darstellt.<sup>21</sup> Von Genesis bis zur Offenbarung lässt sich die Thematik, dass Gott unter, mit und sogar in den Menschen wohnen möchte, nachweisen. Verwirklicht sowohl in der Gemeinschaft Gottes mit den Menschen in Eden als auch bei den häufigen „Gott war mit ihm“-Aussagen in den Vätergeschichten (Gen 26,3.24; 28,15; 31,3.5; 39,2f.21.23), beim Exodus und Bundeschluss (Ex 19,4-6; Lev 22,31-33, Dtn 4,6-7; 5,2f), der Stiftshütte (Ex 25,8; 29,45f; Lev 26,11-13) und dem Tempel<sup>22</sup> (1Kg 6,12f; 8,11b.57), in der Prophetie (Jes 41,10; 43,1-5; 57,15; Jer 7,3-7; 30,11; 46,28a; Hos 2,21f) und im Exil (Hes 1), in Christus (Joh 1,14; 14,16-20.23) und der Gemeinde (1Kor 3,16f; 6,19; 2Kor 6,16; Eph 2,20ff), sowie im Eschaton (Offb 21,3), findet sich dieses Konzept an allen wichtigen heilsgeschichtlichen Stationen. Die „union with Christ“ ist dabei als der vorläufige

ge Höhepunkt des Konzeptes anzusehen, welcher nur noch in der eschatologischen Wirklichkeit überboten werden wird. Diese gesamtbiblische Schau zeigt aber auch, dass eine Fixierung auf das Individuum und dessen Eins-Sein mit Christus eine Verengung wäre, denn der biblische Befund weist beides auf: eine individuelle (Patriarchen, Paulus) und eine korporative (Volk Israel, Gemeinde, eschatologisches Volk Gottes) Perspektive.

Hermeneutisch bewegt sich Taylor ebenfalls auf sicherem Boden, abgesehen von den stellenweise etwas romantisierenden (Ausweitung der Weinstockmetapher bei Joh 15) oder auch allegorisierenden (Hoheliedauslegung) Partien seiner Bibelauslegungen. Bei Johannes 15 ist die „Immanenzformel“ konditional und nicht komparativ zu verstehen.<sup>23</sup> Jedoch hält die ausschließliche Fokussierung auf den Glauben einer genaueren textlichen Untersuchung von Johannes 15 nicht stand, da hierbei die ethischen Imperative übergangen werden.

## Systematisch-theologische Bewertung

Nach der biblisch-theologischen Bewertung werde ich im Folgenden das Heiligungsverständnis Taylors systematisch-theologisch untersuchen. Dabei werde ich zunächst dessen Herzstück, die „union with Christ“, beleuchten, um anschließend auf die beiden Themen Krisenerfahrung und Passivität in der Heiligung zu sprechen zu kommen, da es vor allem diese sind, die Kritik erfuhrten.

Taylors Heiligungsverständnis kann auch aus systematisch-theologischer Sicht als schlüssig bezeichnet werden, vor allem weil Taylor trotz der starken Beeinflussung durch die Keswick-Bewegung, welche eine Krisenerfahrung zur Norm

---

Christ (232-238); 1995: Steer, *Hudson Taylor. Lessons in Discipleship* (82-86).

21 Vgl. Barth, *God With Us*, Grand Rapids 1991.

22 Vgl. Beale, *The Temple*, 29-122.

23 Vgl. Carson, John, Grand Rapids, 1990, 515.

erhob, zu eigenen Überzeugungen mit anderen Betonungen gelangte.

Seine Ansicht über die „union with Christ“ als eine grundlegende Kategorie des Christseins deckt sich mit der Sicht der Kirchenväter, Scholastiker und Reformatoren. Augustinus betet in den *Confessiones*

Weshalb bitte ich, da ja auch ich bin, Dich dann in mich hinein, ich, der ich gar nicht ohne Dein Insein in mir wäre?<sup>24</sup>

Der Scholastiker Thomas von Aquin äußerte sich ebenfalls ausführlich zu der Thematik und sieht die *inhabitatio* als eschatologische Vorwegnahme der Seligkeit.<sup>25</sup> Hinsichtlich der Heiligung setzt Thomas zwar die Einwohnung Gottes voraus, sie tritt aber zugunsten seiner Gnadenlehre in den Hintergrund.<sup>26</sup> Und insbesondere die reformierte Theologie (*mystica unio*) teilt mit Taylor die Überzeugung von der zentralen Bedeutung der Einwohnung Christi für die Heiligung. Calvin schreibt:

[...] solange Christus außer uns bleibt und wir von ihm getrennt sind, ist alles, was er zum Heil der Menschheit gelitten und getan hat, für uns ohne Nutzen und gar ohne jeden Belang! Soll er uns also zuteil werden lassen, was er vom Vater empfangen hat, so muß er unser Eigentum werden und in uns Wohnung nehmen.<sup>27</sup>

Für Calvin stellte die *mystica unio* zweifelsohne eine äußerst wichtige Thematik dar:

Bei uns steht also jene Verbindung des Hauptes mit den Gliedern jene Einwohnung Christi in unserem Herzen, kurz, jene verborgene Einung (*mystica unio*) an höchster Stelle [...] weil er sich herabgelassen hat, uns mit sich eins zu

machen, darum rühmen wir uns, daß wir Gemeinschaft der Gerechtigkeit mit ihm haben.<sup>28</sup>

In der lutherischen Orthodoxie wurde die *mystica unio* für das Zentrum der *ordo salutis* gehalten.<sup>29</sup>

Anders als im lutherischen Denken, welches mit seinem berühmten *simul iustus et peccator* einem zu hohen Erwartungsdruck den Wind aus den Segeln nimmt, wirken Taylors Aussagen über die Heiligung mitunter recht anspruchsvoll, woraus sich der seelische „Heiligungsstress“, den er oft durchlebte, womöglich erklären lässt. Systematisch-theologisch wäre hier eine mehr ausgewogene Sicht auf Rechtfertigung und Heiligung ratsam. Neben dem bereits erwähnten *simul iustus et peccator* ist hierzu auch an eine stärkere Betonung der schöpfungstheologischen Dimension zu denken, welche Dinge des alltäglichen Lebens, wie zum Beispiel finanzielle Absicherung (vgl. auch Weisheitsliteratur), nicht als grundsätzlich „ungläublich“ abtut.

Die Krisenerfahrung Taylors ist inhaltlich als orthodox anzusehen, denn Sündenerkenntnis ist wesensmäßig für den christlichen Glauben. Von der punktuellen, krisenhaften Form

Taylor erhob dieses Erlebnis nie zum Muster für andere.

her, wie sie Taylor 1869 erlebte, kann keine Allgemeingültigkeit abgeleitet werden. Schließlich erhob Taylor diese Form nie zum Muster für andere. Außerdem relativiert Taylors Biographie ein rein punktuelles Verständnis, weil er mehrere Erlebnisse prozessartiger Heilung berichtet.

Für die Diskussion zwischen aktiver und passiver Heiligung sollte bedacht werden, dass für Taylor die aktive Seite der

24 Augustinus, *Confessiones* I/2,2, zitiert in Lehmkühler, *Inhabitatio*, 15.

25 Vgl. Lehmkühler, *Inhabitatio*, 114.

26 Vgl. ebd.

27 Calvin, *Inst.* III/1,1.

28 Calvin, *Inst.* III/11,10.

29 Lehmkühler, *Inhabitatio*, 16.

Heiligung selbstverständlich war und er daher offenbar in seinen Schriften die passive Seite der Heiligung stärker betonte. Meiner Ansicht nach ist das Besondere an Taylors Heiligungsverständnis nicht eine ausschließliche Passivität, sondern eine Aktivität, welche ihre Kraft aus der Ruhe in dem auf den ersten Blick passiv erscheinenden Vertrauen auf Christus schöpft.

## Relevanz für die heutige Missionstheologie

Ausgehend von Taylors Heiligungsverständnis, dessen Kristallisierungspunkt, wie gezeigt wurde, die „union with Christ“ darstellt, werde ich nun unter dem Begriff „perichoretische Mission“ einige Implikationen ableiten, welche sich daraus für die heutige Missionstheologie ergeben könnten.

Textliche Grundlage bilden die johanneischen Abschiedsreden.

Textliche Grundlage bilden dabei vor allem die johanneischen Abschiedsreden Jesu (Joh 14-17), in welchen sich auch Taylors Kardinalstelle für die „union with Christ“ findet (Joh 15).

Ausgangspunkt ist dabei die Überzeugung, dass die von Taylor betonte „union with Christ“ als ein Typus der Perichorese verstanden werden kann.<sup>30</sup> Moltmann definiert die Perichorese folgendermaßen:

Die soziale Trinitätslehre formuliert die wechselseitigen Einwohnungen und die durch sie manifestierte ewige Gemeinschaft des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes durch den Begriff der Perichorese. In Gott ist ewige Gemeinschaft der verschiedenen Personen kraft ihrer wechselseitigen Einwohnung und ihrer gegenseitigen Durchdringung [...].<sup>31</sup>

30 Vgl. Gifford, Perichoretic Salvation.

31 Moltmann, Gott in der Schöpfung, 30.

Der Begriff wird in der christlichen Theologie dabei klassischerweise zum einen christologisch auf die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur Christi bezogen und – wie in dem Zitat – zum anderen trinitätstheologisch auf die gegenseitige Durchdringung von Vater, Sohn und Geist.<sup>32</sup> Diesen beiden Typen der Perichorese möchte ich hier einen dritten hinzufügen, welcher sich auf das Eins-Sein Christi mit dem bzw. den Gläubigen (individuell und korporativ) bezieht. Man könnte diesen Typ „soteriologische Perichorese“ bezeichnen. Gifford sagt über diesen Typ Folgendes:

[...] Christ and the believer mutually indwell and participate in one another analogously to the way the persons of the Trinity do.<sup>33</sup>

Trotz der Analogie verbleibt jedoch stets eine ontologische Differenz zwischen den beiden Typen der Perichorese (Gott/Gott und Gott/Geschöpf).

Begründen möchte ich diesen Vorschlag vor allem durch die johanneischen Schriften. In Johannes 14, 11 heißt es: „Glaubt mir, dass ich im Vater bin und der Vater in mir.“ Dieser Verweis auf die trinitarische Perichorese (vgl. den Hinweis auf den Heiligen Geist in Joh 14, 17) wird einige Verse später durch folgende Aussage ergänzt:

An jenem Tage werdet ihr erkennen, dass ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch. (Joh 14, 20)

Die parallele Sprechweise weist dabei meiner Ansicht nach auf eine Analogie hin. Im hohepriesterlichen Gebet wird dies noch deutlicher ausgedrückt: „Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir, so sollen auch sie in uns sein [...]“ (Joh 17, 21a). Weitere perichoretische Stellen sind Johannes 10, 38 und 14, 10.

32 Vgl. Jüngel, Perichorese, 1109f.

33 Gifford, Perichoretic Salvation, 2.

Zusammenfassend kann also konstatiert werden, dass das Eins-Sein Christi mit dem bzw. den Gläubigen auch als ein dritter Typ der Perichorese ausgedrückt werden kann.

## Perichorese als Aspekt der Mission

Ich habe gezeigt, dass die Bezeichnung „soteriologische Perichorese“ für die „union with Christ“ tauglich ist. In Johannes 17,21b heißt es nun zusätzlich:

Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir, so sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaube, dass du mich gesandt hast.

Die Perichorese Christi mit dem Gläubigen in Analogie zur Perichorese des Vaters mit dem Sohn wird hier als eine wesentliche Grundlage der Glaubwürdigkeit der Sendung Christi angesehen. Hier ist also eine enge Verbindung zwischen Perichorese und Mission ausgedrückt. Der Vollständigkeit halber sei angemerkt, dass sich aus dem weiteren Kontext zeigt, dass nicht nur die gegenseitige Durchdringung, sondern auch die Einigkeit Christi mit dem Vater als Vorbild für die Gläubigen gilt: „[...] dass sie eins seien wie wir.“ (Joh 17,11b.21a .22). So bilden die beiden trinitarischen Attribute, Perichorese und Einigkeit, Vorbild für die Sendung der Jünger. Weitere Aspekte wie die der Liebe, Verherrlichung, Vollkommenheit und Freude spielen dabei ebenfalls eine wichtige Rolle, stehen hier allerdings nicht im Fokus.

Akzeptiert man die Prämissen, dass sowohl ein Zusammenhang zwischen der Sendung der Jünger und ihrer Perichorese mit Christus besteht, als auch ein Zusammenhang zwischen der Sendung Christi und seiner Perichorese mit dem Vater und den Gläubigen, so kann man meiner Meinung nach einen weiteren Schritt gehen: Man kann die Sendung der Jünger in die Welt unter dem Paradigma der Perichorese begreifen. In Johannes 17,18 betet Christus: „Wie du

mich gesandt hast in die Welt, so sende ich sie auch in die Welt.“ (vgl. Joh 20,21 „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.“) Begreift man Christi Sendung unter dem Paradigma der Perichorese als einen wichtigen Teilaспект seiner Perichorese mit dem Vater, so erscheint es meiner Ansicht nach als möglich, die Sendung der Jünger ebenfalls unter diesem Paradigma zu verstehen.

Bei der Sendung Christi wird die zwischen Vater und Sohn bestehende Perichorese ausgeweitet auf den Empfänger, die Gläubigen:

Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir, so sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaube, dass du mich gesandt hast (Joh 17,21b).

Wenn man die Sendung Jesu laut Johannes 17,18 und 20,21 als eine Analogie zur Sendung der Jünger auffasst, so könnte man demnach folgern, dass in der Sendung der Jünger die zwischen Christus und dem Gläubigen bestehende Perichorese auf den Empfänger „Welt“ ausgeweitet wird. In beiden Fällen wird also die Perichorese zwischen Sender (Vater bzw. Sohn) und Gesandtem (Sohn bzw. Gemeinde) auf den Empfänger (bereits gläubig gewordene und noch ungläubige Welt) ausgeweitet.

... damit die Welt glaube, dass du mich gesandt hast.

Die Schlussfolgerung aus diesen Überlegungen ist also, dass die Missionstätigkeit der Gemeinde Jesu in Ausrichtung auf die sie umgebende Welt einen perichoretischen Charakter aufweisen sollte. Dabei ist natürlich Vorsicht walten zu lassen: Die Unterscheidung zwischen Christus und seinen Zeugen muss deutlich gemacht werden: Die Empfänger des Evangeliums sollen ja nicht an die Jünger Jesu glauben, sondern an Christus (Joh 20,31; 2Kor 4,5). Sie sollen auch nicht in erster Linie mit den Jüngern eins werden (trotz Joh 17,20f), sondern mit Christus. Die Jünger haben nur Hinweis-

Die Jünger haben nur Hinweis- charakter auf Christus.

charakter auf Christus.<sup>34</sup> Es gibt also definitiv einen ontologischen Unterschied! Ich möchte hier lediglich dafür argumentieren, dass sich das Konzept der Perichorese, welches bei den johanneischen Sendungsaussagen

offenbar eine so große Rolle spielt, auch in der Sendung der Gemeinde Gestalt annehmen muss.<sup>35</sup> Wenn Gottes Sendung (Missio Dei) durch Gottes Eben-

bilder (Imago Dei) ausgeführt wird, dann sind der Modus bzw. die Kennzeichen der Missio Dei von Bedeutung für die Mission, die durch Gottes Ebenbilder geschieht. Teilnahme an der Missio Dei sollte eine Teilnahme an derer perichoretischen Weise einschließen.

Die These, dass sich Mission in perichoretischer Weise vollziehen sollte, möchte ich im Folgenden anhand einiger Implikationen für die heutige Missionstheologie beispielhaft konkretisieren.

## Perichoretische Mission und Relationalität

Die in einer postmodernen und pluralistischen Gesellschaft lauter werdende missionstheologische Forderung nach einer Betonung des Relationalen<sup>36</sup> könnte durch das Prinzip der perichoretischen Mission eine Begründung und Vertiefung erfahren. Das Prinzip der „perichoretischen Mission“ stellt eine Begründung dar, verweist es doch auf den trinitarischen Gott als ein in Beziehung existierendes und auf Beziehung angelegtes Wesen als Vorbild für den Menschen, welcher als Imago Dei ebenfalls in Be-

ziehung existiert und auf Beziehung angelegt ist.

Die Mission der Gemeinde Jesu ist demnach zum einen auf Beziehung innerhalb der Gemeinde angelegt und bildet dabei die innertrinitarische Liebesbeziehung Gottes ab. Mission ist hier zentripetal verstanden, wirkt eine authentische, liebende Gemeinschaft doch wie ein Magnet auf die Umwelt. Die Gemeinschaft der Heiligen untereinander bildet dabei die „Hermeneutik des Evangeliums“<sup>37</sup> für die Außenstehenden.

Zum anderen wirkt die Mission der Gemeinde Jesu aber auch zentrifugal auf ihre Umwelt, da sie mit dieser in Beziehung tritt. Dabei bildet sie die sich nach Außen verströmende Liebe der Trinität ab, welche Außenstehende in die Freude, die sie erlebt, mit hineinnehmen möchte. Erkenntnisse, die sich in Prinzipien wie „belonging before believing“<sup>38</sup> niedergeschlagen haben, stellen dabei Beispiele für die Wichtigkeit des Relationalen für die Mission im postmodernen Kontext dar.

Perichorese als die engste denkbare Beziehung bietet eine Begründung für die Wichtigkeit der oben beschriebenen beiden Wirkungen der Gemeinde Jesu. Darüber hinaus führt sie zu einem vertieften Verständnis, zeigt sie doch, dass Relationalität nicht nur als ein Miteinander-Sein aufgefasst werden sollte, sondern sogar als ein Ineinander-Sein. Erst wenn sich Gläubige innerhalb der Gemeinde und im Kontakt mit Außenstehenden in ihr Gegenüber hineinversetzen und zugleich zulassen, dass die ihnen ansonsten fremd bleibenden Gedanken des Anderen in ihren Raum erhalten, kann von einer Gemeinschaft in perichoretischer Weise

34 Vgl. Die Aussage Johannes des Täufers in Johannes 1,20b „[...] er bekannte: Ich bin nicht der Christus.“

35 Vgl. Moltmann, Gott in der Schöpfung, 31.

36 Vgl. Sundermeier, Mission und Dialog, 19f.

37 Vgl. Newbigin, The Gospel in a Pluralist Society, 222ff.

38 Vgl. Scharnowski, Gemeinde im postmodernen Europa, 91.95ff.99.

gesprochen werden. Als weitere Vertiefung der Gemeinschaft könnte die für die Perichorese wichtige Offenheit gegenüber dem Anderen angeführt werden.

Dennoch ist ein bleibendes Anderssein zu akzeptieren. Dass man sich dem Anderen gegenüber öffnen kann, setzt eine gewisse bleibende Unterschiedlichkeit voraus. Ebenso wie Vater, Sohn und Heiliger Geist in der trinitarischen Perichorese ihre Identität nicht verlieren, sollte dies auch bei der perichoretischen Mission in der Begegnung verschiedener Personen nicht der Fall sein. Wird dieser Aspekt nicht beachtet, droht eine Vereinnahmung, die bereits im Vorfeld zu wissen meint, was der andere denkt.

## **Perichoretische Mission und Kommunikation**

Auch die klassischerweise starke Rezeption der Kommunikationswissenschaft in der Missionswissenschaft<sup>39</sup> könnte Impulse von einem perichoretischen Missionsverständnis empfangen. Schließlich sind für eine gelingende Kommunikation ebenso wie für die oben ausgeführte Relationalität auch das gegenseitige Hineinversetzen und eine grundsätzliche Offenheit vonnöten. Echtes Zuhören setzt voraus, dass man offen ist für das, was das

Eine gelingende Kommunikation gibt den Gedanken des Gegenübers Raum in den eigenen Gedanken.

Gegenüber einem mitteilen möchte. Und eine gelingende Kommunikation gibt den Gedanken des Gegenübers Raum in den eigenen Gedanken, ebenso wie dies im Idealfall das Gegenüber tut. So kommt es zu einem gegenseitigen Austausch von Ideen. Die damit verbun-

denen Ausführungen über „perichoretische Mission und Dialog“ werden weiter unten gesondert behandelt, da der Dialog eine prominente Stellung in der Missionstheologie innehaltet.

## **Perichoretische Mission und Konvivenz**

Meiner Meinung nach kann das für die Missionstheologie einflussreiche Konzept der Konvivenz, welches im Sinne Theo Sundermeiers als „Hilfs-, Lern- und Festgemeinschaft“<sup>40</sup> definiert wurde, ebenfalls durch die Perichorese begründet und vertieft werden. Sundermeier begründet die Konvivenz im Konvivenzwillen Gottes, der sich unter anderem in der Inkarnation Jesu (Joh 1,14) und dem eschatologischen Wohnen Gottes unter seinem Volk (Offb 21,3) äußert.<sup>41</sup> Während dies sicherlich tragbare Begründungen darstellen, bin ich der Meinung, dass man sogar einen Schritt vorher, im Wesen Gottes selbst, ansetzen kann, um das Konzept der Konvivenz zu begründen. Denn ich gehe davon aus, dass die innertrinitarischen Beziehungen Gottes selbst in ihrem perichoretischen Mit- und Ineinander die Grundform der Konvivenz darstellen. Die Ausrüstung Jesu mit Kraft durch den Heiligen Geist (Mt 3,16) kann als Hinweis auf eine Hilfsgemeinschaft angesehen werden. Die Verkündigung Jesu dessen, was er durch den Vater gehört und gesehen hat (Joh 6,16f), mag als Hinweis auf eine Lerngemeinschaft aufgefasst werden. Und das Wohlgefallen, das der Vater am Sohn hat (Mt 3,17), könnte als Ausdruck der Freude und somit als Hinweis auf eine Festgemeinschaft gedeutet werden. Die drei Aspekte der Konvivenz, die sich inner-

39 Vgl. Krämer, Die Kommunikation des christlichen Glaubens und Nida, E.A., *Message and Mission*.

40 Sundermeier, Konvivenz und Differenz, 10.

41 Vgl. Sundermeier, Konvivenz und Differenz, 57.

halb der Trinität finden, werden sodann in der perichoretischen Beziehung Gottes mit dem Gläubigen wiedergespiegelt. Auch hier finden sich Hilfs- (Joh 16,26; Röm 8,26), Lern- (Joh 14,26; 16,13; Röm 8,16) und Festgemeinschaft (Joh 15,11; Offb 3,20).

Des Weiteren gibt eine perichoretisch begriffene Mission wichtige Impulse für den der Konvivenz zugeordneten Begriff der Differenz. Sundermeier versteht Konvivenz nicht als harmonistisch.<sup>42</sup> Stattdessen stehen sich Konvivenz und Differenz dialektisch gegenüber.<sup>43</sup> Die Differenzerfahrung steht am Anfang der Konvivenz und diese ist zugleich Ermöglichungsgrund der Differenz.<sup>44</sup> Als ein Ausgangspunkt für Mission könnte die Differenz dabei ihre Begründung schon in der Perichorese finden. Schließlich beschreibt diese eine

wechselseitige Durchdringung, Partizipation und Vereinigung unterschiedener und unterschieden bleibender Größen.<sup>45</sup>

### **Perichoretische Mission und „hospitality“**

Der pfingstkirchliche Missionstheologe Amos Yong plädiert für eine pneumatologische Missionstheologie der Gastfreundschaft, „hospitality“.<sup>46</sup> Er sieht das missionarische Handeln der Gemeinde Jesu unter anderem in dem trinitarischen Charakter eines „gastfreundlichen“ Gottes begründet:

[...] a Lukan theology of hospitality reflects the trinitarian character of the hospitable God. The God who invited humanity to experience his redemptive hospitality in Christ by the Holy Spirit is the same God who receives the hospitality of human

beings as shown to Christ and as manifest through those who welcome and are inhabited by the Holy Spirit<sup>47</sup>

Damit drückt er eine gegenseitige Gastfreundschaft aus: Wer Christus gastfreundschaftlich aufnimmt, erlebt seinerseits die Gastfreundschaft Gottes. Dies korreliert zutiefst mit den bisher ausgeführten perichoretischen Beschreibungen dessen, was ein Gläubiger in Christus erlebt: Einerseits bereitet Christus ihm eine Wohnung (Joh 14, 2) und andererseits nimmt der dreieinige Gott selbst im Gläubigen Wohnung (Joh 14, 23; Röm 8, 9-11).

Zudem geht Yong von einer missionarischen Weitervermittlung der Gastfreundschaft Gottes an andere aus, wenn er schreibt:

[...] on the one hand, we receive the hospitality of God through the welcome of others, but, on the other hand, we enact the hospitality of God to our hosts.<sup>48</sup>

Bei der Weitervermittlung der Gastfreundschaft (Inhalt) vom Gläubigen zum Ungläubigen ist hier ebenfalls eine gegenseitige Gastfreundschaft zu erkennen (Form).

Das Vorbild für die beiden Formen der Gastfreundschaft (Gott/Gläubiger und Gläubiger/Ungläubiger) stellt die perichoretische Beziehung des dreieinigen Gottes selbst dar: Der Vater wohnt im Sohn (Joh 14, 10c), sozusagen „als Gast“, wie auch der Sohn im Vater ist (Joh 14, 10a.11.20) und der Geist in beiden (Lk 4, 1.18; 1Kor 2, 10-12). Die drei Personen der Trinität öffnen sich einander gastfreundschaftlich und jeder ist zugleich Gast und Gastgeber der anderen. An einer Stelle bezeichnet Yong

Jeder ist zugleich Gast und Gastgeber.

42 Vgl. ebd., 10.

43 Vgl. ebd.

44 Vgl. ebd.

45 Jüngel, Perichorese, 1109.

46 Vgl. Yong, Hospitality.

47 Ebd., 105f.

48 Yong, Hospitality, 107.

dieses Verhältnis selbst als perichoretische Gastfreundschaft:

The trinitarian logic that entails God as Giver, Given, and Giving – a truly perichoretic hospitality – initiates, sustains, and solicits, rather than requires, by law or otherwise, our giving.<sup>49</sup>

Ein solches Missionskonzept wird dem „Fremden“ gegenüber nicht mit einer ablehnenden, sondern offenen, eben gastfreundschaftlichen, Einstellung beggnen. Wie aus der Diskussion Yongs ersichtlich, erweist sich dies gerade unter dem postmodernen Paradigma der Begegnung mit dem „Anderen“ als hilfreich.<sup>50</sup> Überdies könnte sich ein solches Konzept gerade in der Flüchtlingsdebatte als besonders hilfreich erweisen.

## Perichoretische Mission und Präsenz

Lesslie Newbigin begreift eine trinitarische Missionstheologie in den drei Dimensionen „proclaiming the kingdom of the Father, [...] sharing the life of the Son, and [...] bearing the witness of the Spirit“.<sup>51</sup> Die zweite Dimension betitelt er dabei auch als Präsenz, da in Jesus das Reich Gottes gegenwärtig ist.<sup>52</sup> Gleicher gilt für die Gemeinde Jesu: In ihr soll das Reich Gottes nicht nur verkündigt werden, sondern – unter Berücksichtigung des eschatologischen Vorbehaltens – auch gegenwärtig sein: „[...] the church is the bearer of the presence of the kingdom through history [...]“<sup>53</sup> Die bei Newbigin neben der Proklamation betonte Präsenz findet ihr Vorbild in der

49 Yong, Hoisitality, 127. Eigene Hervorhebungen.

50 Vgl. Yong, Hospitality sowie seine Diskussion der Positionen von Jacques Derrida und Emmanuel Levinas (Yong, Hospitality, 118-121).

51 Newbigin, Open Secret, 31.

52 Vgl. ebd., 44.

53 Vgl. Newbigin, Open Secret, 53.

irdischen Gegenwart Jesu, welche ihre Fortsetzung in seiner Gegenwart bei den Jüngern durch den Geist findet (Mt 28, 20; Apg 1, 8). Wie ich gezeigt habe, ist dies noch nicht die tiefste Form der Gegenwart oder Beziehung, die die Bibel präsentiert. Tiefer noch als diese Form der Präsenz erscheint mir das vor allem durch die johanneischen Schriften betonte „In-jemandem-Sein“ zu sein. Newbigin schneidet zwar unter Bezugnahme auf Johannes 15 auch kurz die Thematik des „abiding“ an, <sup>54</sup> die tiefe perichoretische Beziehung, welche Johannes 14-17 beschreiben, erläutert er dabei aber nicht. Dies könnte jedoch dem Konzept der Präsenz eine hilfreiche Vertiefung bieten: Die Gemeinde Jesu ist ihren Mitmenschen nicht nur vage „an die Seite“ gestellt, sondern sollte in der Lebenswelt, den Häusern und Orten der Mitmenschen gegenwärtig sein. Ebenfalls sollten am Glauben interessierte Außenstehende nicht bloß „mitgebracht“, sondern mitten in die Gemeinschaft der Gläubigen „hineingenommen“ werden.

Eine derart offene, von der Perichorese her geprägte Form der Präsenz bedeutet zugleich aber auch eine sich verwundbar machende Missionsausrichtung. Gewährt sie doch dem Außenstehenden Zugang ins Innere der Gemeinschaft der Gläubigen. Zudem setzt sich die Gemeinde dem Fremden völlig aus, wenn sie in dessen Lebenswelt eintritt. Das normative Vorbild für eine solche verwundbare Präsenz stellt Christus dar, welcher sowohl einem Judas Zugang in den inneren Kreis seiner Gemeinschaft gewährte als auch sich selbst inmitten von Sündern aufhielt.

Newbigin weist schließlich darauf hin, dass neben einer heilbringenden Präsenz, die ich hier durch den perichoretischen Aspekt als sogar „Verwundung in Kauf

54 Vgl. ebd., 51f.

nehmend“ skizziert habe, auch der gerichtbringende Aspekt der Präsenz bedacht werden sollte:

It is in the personal presence of Jesus himself that both the outpouring of salvation and the possibility of „stumbling“ are present.<sup>55</sup>

Dies könnte mit dem stets „unterschieden bleibenden“<sup>56</sup> Charakter der Perichorese begründet werden.

### **Perichoretische Mission und Grenzüberschreitung**

Das Konzept der Grenzüberschreitung, auf welches in der Missionstheologie häufig verwiesen wird,<sup>57</sup> kann meiner Meinung nach ebenfalls in der perichoretischen Beziehung der Trinität seine Begründung finden: Das gegenseitige perichoretische Durchdringen der trinitarischen Personen kann als ständige Grenzüberschreitung aufgefasst werden. Vater, Sohn und Heiliger Geist überschreiten Grenzen, wenn sie einander durchdringen. Dieser Vorgang könnte als Grundlage für alles menschliche Grenzüberschreiten, und damit auch für missionarisches Grenzüberschreiten, aufgefasst werden.

### **Perichoretische Mission und Kenosis/Theosis**

Die für die ostkirchliche Theologie<sup>58</sup> wichtigen Konzepte der Kenosis und Theosis, also der Selbstentäußerung und Vergöttlichung als deren Kardinalstelle Philipper 2, 1-11 gilt, können meiner Meinung nach ebenfalls in ein perichoretisches Missionsparadigma eingeordnet

werden. Die ewige gegenseitige Liebe (Joh 15,10; 17,23.26) in der trinitarischen Beziehung kann dabei als die Grundlage für die Kenosis verstanden werden. Die Theosis gründet dann entsprechend in der gegenseitigen Verherrlichung von Vater, Sohn und Geist (Joh 14,13; 16,14; 17,1b.5). In Bezug auf die Gläubigen wird ebenfalls die Liebe (Joh 14,21.23; 15,9; 17,23.26) und Verherrlichung (14,13; 17,22.24) des Sohnes genannt. Innerhalb der Gemeinde Jesu soll zum einen ebenfalls kenotische Liebe herrschen, wie Jesus sie vorgelebt hat (Joh 15,12; Phil 2,1-11). Zum anderen soll diese auch dazu dienen, dass die Gläubigen einander aufbauen und sich so gegenseitig in der Heiligung, d.h. Vergöttlichung, voranbringen, die Gott in ihnen wirkt (Joh 17,17.19.22; 1Kor 12,26; 2Pet 1,4). Dies kann als Theosis aufgefasst werden.

Darüber hinaus sollte die ... in der wie Christus gesandte Gemeinde (Joh 17,18; 20,21) Gewissheit des eigenen Wertes in der „union with Christ“.

Weise verstehen. Außenstehenden sollte sie in Demut begegnen und zugleich mit der Absicht, dass das Gegenüber ebenfalls eine Theosis erfährt und „Anteil an der göttlichen Natur bekommt“ (2Pet 1,4). Andererseits ist es auch erforderlich, dass die kenotische Demut des Gläubigen nicht in einer Selbstverneinung übertrieben wird, sondern dass er dem Außenstehenden in theotischer Gewissheit des eigenen Wertes in Christus gegenübertritt, im Bewusstsein all dessen, was die „union with Christ“ für ihn bedeutet. Darüber hinaus sollte es auch ein Wunsch des Gläubigen sein, dass das Gegenüber eine Erfahrung persönlicher Demütigung, also Kenosis, vor Gott macht. Dieses kenotische Erlebnis, welches die Bekeh-

55 Vgl. ebd., 46.

56 Jüngel, Perichorese, 1109.

57 Vgl. zum Beispiel Kasdorf, Unaufgebbare Dimensionen, 265ff.

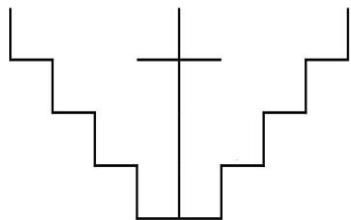
58 Vgl. Reimer, Das Missionsdenken des frühen russischen Mönchtums, 107-127.

lung darstellt, ist dann die „Initialzündung“ für den Prozess der Theosis. In dieser „kreativen Spannung“<sup>59</sup> geschieht das missionarische Unterfangen somit in den Dimensionen Kenosis und Theosis.

### Perichoretische Mission und Dialog

Die Perichorese liefert meiner Meinung nach wertvolle Impulse sowohl für den Modus als auch für den Inhalt des Dialogs mit Menschen, die eine andere Weltanschauung als die christliche vertreten.

Für den Modus des Dialogs möchte ich dies anhand folgender Illustration zeigen: Unter Bezugnahme auf eine Illustration Walter Freytags beschreibt Lesslie Newbigin den Dialog mit anderen Religionen als eine Gegenüberstellung von zwei Treppen.<sup>60</sup> Zwischen den Treppen befindet sich in der Illustration ein Kreuz, dessen Stamm sich nahe der untersten und dessen Querbalken sich auf der Höhe der obersten Stufe befindet:



Die Treppenstufen sollen in dieser Illustration alle moralischen oder religiösen Errungenschaften des Menschen darstellen.<sup>61</sup> Diese beziehen sich sowohl auf Christen als auch auf Menschen anderer Weltanschauung. In der dialogischen Be-

gegnung wird es dieser Ansicht nach für den Christen darauf ankommen, sich bewusst zu sein, dass er letztlich dem anderen nur das Evangelium, symbolisiert durch das Kreuz, präsentieren kann (2Kor 4,5). Allein das Kreuz Christi ist absolut. Die Errungenschaften des einzelnen Christen sind nur relativ und angesichts des Kreuzes Christi nicht ausschlaggebend für das Heil. Da der Christ das Kreuz aber nicht „besitzt“, sondern nur von ihm zeugt, bedeutet dies, dass er im Dialog auch offen dafür sein muss, dass seine Weise, dem Gekreuzigten nachzufolgen, fehlerbehaftet ist und von dem Gegenüber kritisiert werden darf. Gemeinsam und im gegenseitigen Austausch können beide so ihre Treppe herabsteigen und sich am Kreuz treffen, wo alle eigenen Leistungen brach liegen und allein die Gnade Gottes ausschlaggebend ist. Dieser gegenseitige hermeneutische Prozess der Annäherung an das Evangelium in seiner Konkretion in der Begegnung kann meiner Meinung nach ebenfalls durch die Perichorese untermauert werden. Der Modus des Dialogs ist demnach nämlich ein gegenseitiges Geben und Nehmen. Der Christ lässt die Gedanken des Gegenübers in seinem Denken Raum nehmen und zeigt so die Fähigkeit, Kritik anzunehmen. Dies entspricht der Einwohnung Christi durch seinen Geist, die den Christen in einen ständigen Lernprozess hineinnimmt (Joh 16,13), in dem er sich angesichts des Kreuzes in Frage stellen lassen muss. Dass sich ein Zeuge Christi hinterfragen lässt, lernbereit ist und letztlich nur „Christus als Gekreuzigten kennt“ (1Kor 2,2), dürfte gerade angesichts der typisch postmodernen Skepsis gegenüber Autorität (im Sinne

... sich  
angesichts  
des Kreuzes  
in Frage stellen  
lassen.

59 Begriff von David Bosch (vgl. Bosch, *Transforming Mission*, 431).

60 Vgl. Freytag, *Das Rätsel der Religionen*, 11 und Newbigin, *Open Secret*, 204.

61 Vgl. Newbigin, *Open Secret*, 205.

des Nietzsche'schen „Willen zur Macht“)<sup>62</sup> förderlich sein. Zudem kann die Auseinandersetzung mit Kritik und Lernbereitschaft als eine „kreative Spannung“<sup>63</sup> bezeichnet werden, in welcher der Christ selbst mehr über seinen Glauben erfährt.

## Perichoretische Mission und Kontextualisierung

Das Konzept der Perichorese könnte auch für die in der Missionswissenschaft wichtige Kontextualisierung des Evangeliums hilfreiche Impulse bieten. David Hesselgrave und Edward Rommen definieren das Konzept der Kontextualisierung folgendermaßen:

[...] Christian contextualization can be thought of as the attempt to communicate the message of the person, works, Word, and will of God in a way that is faithful to God's revelation, especially as it is put forth in the teachings of Holy Scripture, and that is meaningful to respondents in their respective cultural and existential contexts.<sup>64</sup>

Die beiden hier deutlich werdenden Pole sind die Offenbarung Gottes und der Kontext, in welchem die Kontextualisierung geschieht. Derjenige, welcher die Kontextualisierung vollzieht, versucht beiden gerecht zu werden. Aus perichoretischer Perspektive könnte man sagen, dass er zum einen die Botschaft des Evangeliums getreu der Offenbarung Gottes in den Kontext hinein bringen möchte, zum anderen wird auch der Kontext in seinen Überlegungen Raum erhalten, sodass von einer gegenseitigen Beeinflussung bzw. einem gegenseitigen „Eindringen“ die Rede sein kann.

---

62 Vgl. Kärkkäinen, The Church in the post-Christian society, 105.

63 Begriff von David Bosch (vgl. z.B. Bosch, Transforming Mission, 431).

64 Hesselgrave/Rommen, Contextualization, 200.

## Perichoretische Mission und Zentrifugalität/-petalität

Die in der Missionstheologie auf Bengt Sundkler zurückgehenden und häufig gebrauchten Begriffe der zentrifugalen und zentripetalen Mission<sup>65</sup> können meiner Ansicht nach ebenfalls in der Perichorese verankert werden. Anschaulich können diese beiden Missionsausrichtungen durch die Lichtmetapher aus Jesaja 49, 6b dargestellt werden:

[...] ich habe dich [...] zum Licht der Heiden gemacht, dass du seist mein Heil bis an die Enden der Erde.

Christus ist das Licht der Welt (Joh 8, 12) und seine Gemeinde ist es durch ihn ebenfalls (Mt 5, 14). Licht wirkt einerseits anziehend auf andere, also zentripetal („Licht der Heiden“), andererseits ist es auch eine sich ausbreitende Größe, also zentrifugal („bis an die Enden der Erde“). Ruhe und Bewegung sind hier zugleich angelegt.

Eine perichoretische Perspektive auf die Mission kann dies damit begründen, dass in ihr die perichoretisch verbundenen Größen stets zugleich ruhende Empfänger und gebende Sender sind. Die Vision des neuen Jerusalem aus Offenbarung 21, welche ich im biblisch-theologischen Teil als Klimax der „union with Christ“ identifiziert habe, verbindet in eindrücklicher Weise die beiden Aspekte der Perichorese (Offb 21, 3.22) und des Lichts (Offb 21, 23), indem es Gott selbst als das Licht mitten unter seinem Volk darstellt. Dabei beschreibt die Vision den eschatologischen Übergang von der zentrifugalen und -petalen Mission zur zentrifugalen und -petalen Doxologie.

... zugleich  
ruhender  
Empfänger  
und gebender  
Sender

---

65 Vgl. Sundkler, World of Mission, 15,19. Vgl. auch Blauw, Missionary Nature, 34f.; Peters, Missionarisches Handeln, 21,56.

## Schlussfolgerung

Wie wir gesehen haben, ist die „union with Christ“ als Zentrum des Heilungsverständnisses von Taylor biblisch- und systematisch-theologisch trotz einiger Anfragen schlüssig und stellt einen hilfreichen Beitrag für die heutige Missionstheologie im Sinne einer „perichoretischen Mission“ dar.

## Bibliographie

Archiv der SOAS London, Sammlung CIM/JHT (Briefe, *China's Millions*).

Bacon, Daniel W., *From Faith to Faith. The influence of Hudson Taylor on the faith missions movement*, Deerfield (IL) 1983.

Barth, Christoph, *God With Us*, Grand Rapids (MI) 1991.

Beale, G.K., *The Temple and the Church's Mission*, Downers Grove 2004.

Blauw, Johannes, *The Missionary Nature of the Church*, Grand Rapids (MI), 1974.

Bosch, David J., *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, 1991, Markynoll (NY), 2008.

Calvin, Johannes, *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Religionis Christianae*, Übers. Otto Weber, 1559, Neukirchen 1936.

Carson, D.A., *The Gospel According to John*, The Pillar New Testament Commentary, Bd. 4, Hg. D.A. Carson, Grand Rapids (MI) 1991.

Freytag, Walter, *Das Rätsel der Religionen und die biblische Antwort*, o.J., 3. Aufl., Wuppertal-Barmen 1958.

Gifford, James D., *Perichoretic Salvation: The Believer's Union with Christ as a Third Type of Perichoresis*, Eugene, 2011.

Hesselgrave, David / Rommen, Edward, *Contextualization. Meanings, Methods and Models*, 1989, 2. Aufl., Grand Rapids (MI), 1992.

Holthaus, Stephan und Klaus W. Müller (Hg.), *Die Mission der Theologie*. Festschrift für Hans Kasdorf zum 70. Geburtstag. Bonn, 1998.

Jüngel, Eberhard, „Perichorese“, in: *RGG 4*, Bd. 6, Hg. Hans Dieter Betz et. al., Stuttgart 2008, 1109-1111.

Kärkkäinen, Veli-Matti, *The Church in the Post-Christian Society Between Modernity and Late Modernity: L. Newbigin's Post-Critical Missional Ecclesiology*, in: *Mission and Postmodernites*. Regnum Edinburgh 2010 Series, Hg. Rolv Olsen, 83-108.

Kasdorf, Hans, „Ulaufgebbare Dimensionen der Weltmission“, in: *Werdet meine Zeugen. Weltmission im Horizont von Theologie und Geschichte*, Hg. Hans Kasdorf und Friedemann Walldorf, Neuhausen-Stuttgart 1996.

Kraemer, Hendrik, *Die Kommunikation des christlichen Glaubens*, Zürich 1958.

Lehmkuhler, Karsten, *Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen*, Göttingen 2004.

Moltmann, Jürgen, *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre*, 1985, 3. Aufl., München 1987.

Newbigin, Lesslie, *The Open Secret. Sketches for a Missionary Theology*, Grand Rapids (MI) 1978.

Nida, E.A., *Message and Mission. The Communiation of the Christian Faith*, New York 1960.

Oehler, Anna, *Das Wagnis des Glaubens. Leben und Werk Hudson Taylors*, Stuttgart 1954.

Peters, George W., *Missionarisches Handeln und Biblischer Auftrag*, Bad Liebenzell 1977.

Pollock, J.C., *Hudson Taylor and Maria*, Grand Rapids, 8. Aufl. 1979

Reimer, Johannes, „Das Missionsdenken des frühen russischen Mönchtums“, in: Stephan Holthaus und Klaus W. Müller (Hg.), *Die Mission der Theologie*. Festschrift für Hans Kasdorf zum 70. Geburtstag. Bonn, 1998

Scharnowski, Reinhard, „Gemeinde im postmodernen Europa“, in: *Mission im postmodernen Europa*. Referate der Jahrestagung 2008 des AfeM, Nürnberg, 2008.

Sundermeier, Theo, „Mission und Dialog in der pluralistischen Gesellschaft“ in: *Mission in pluralistischer Gesellschaft*, Hg. Andreas

Feldtkeller und Theo Sundermeier, Frankfurt a.M., 1999, 11-25.  
Sundermeier, Theo, *Konvivenz und Differenz*, Hg. Volker Küster, Erlangen, 1995.  
Sundkler, Bengt, *The World of Mission*, Grand Rapids (MI), 1965.  
Wigram, Christopher E.M., *The Bibel and*

*Mission in Faith Perspective. J. Hudson Taylor and the Early China Inland Mission*, Mission 42, Utrecht, 2007.  
Yong, Amos, *Hospitality & The Other. Pentecost, Christian Practices, and the Neighbour*, Markynoll (NY), 2008.

## Noteworthy

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

### **Wycliff stellt kostenlos Material zum Deutschunterricht für Flüchtlinge zur Verfügung**

<http://wycliff.de/fluechtlinge/>

Unter dem Titel „Flüchtlinge lernen Deutsch – und haben Spaß daran“ macht Wycliff Deutschland auf seiner Internetsseite verschiedenes Material für den Deutschunterricht für Flüchtlinge zugänglich. Hier wird ein Ansatz vorgestellt, der den Schwerpunkt auf das schnelle Befähigen zum Sprechen und Verstehen im Alltag legt und ohne Lehrbuch auskommt. U.a sind von Wycliff-Mitarbeitern fertig ausgearbeitete Unterrichtseinheiten und Bildmaterial für den Unterricht zu finden.

## Rezensionen

**Scott W. Sunquist, *Understanding Christian Mission: Participation in Suffering and Glory*, Grand Rapids: Baker Academic, 2013, 448 Seiten, 26,25 U\$**

Mit seinem 2013 erschienenen Buch bietet der vor allem durch seine „History of the World Christian Movement“ bekannte Historiker und Missiologe eine gelungene Einführung in die Missionswissenschaft. Aufgeteilt in drei Abschnitte geht er dabei auf missionsgeschichtliche (23–168), missionstheologische (169–270) und praktische (271–411) Zusammenhänge ein. In seinem Vorwort stellt er das sein Werk durchziehende Motiv von Leiden und Lob/

Ehre Gottes (Suffering and Glory) anhand von Lk 24,26 und 1Pet vor. Wie später ersichtlich wird, versteht Sunquist das Leiden als den Weg und die Ehre Gottes als das Ziel der Mission (396). Als Hauptthese seines Buches führt Sunquist demnach folgende Definition von Mission an: „*Mission is from the heart of God, to each context, and it is carried out in suffering in this world for God's eternal glory.*“ (xii). Einen klaren Standpunkt bezieht der Autor, wenn er sich in seiner Einleitung entschieden gegen eine Vereinnahmung der Missiologie durch die Humanwissenschaften (2, 99) wendet. Auch legt er in der Einleitung offen, Andrew Walls' Motive der Inkarnation und des Pilgerns (19) als

wichtiges Schema für den historischen Teil verwendet zu haben.

Der erste und längste (145 Seiten) Teil „Suffering and Glory in History“ ist durch seine vorangestellte Position eine Besonderheit und aufgrund des Inhalts eine eindeutige Stärke des Buches. Anstatt wie etwa Bosch biblisch-theologisch einzusteigen, stellt Sunquist zunächst dar, welche Gestalt Mission in der Geschichte hatte, um im zweiten Teil darüber theologisch zu reflektieren. Seine fundierten Kenntnisse als Historiker schlagen sich insbesondere in seinen Ausführungen zur patristischen Zeit nieder. Während die mittelalterliche Missionsgeschichte etwas knapp verhandelt wird, entfaltet er ausführlich die asiatischen Entwicklungen. Hier fließen Erkenntnisse aus seiner Lehrtätigkeit in Singapur und seiner Forschung über asiatisches Christentum ein. Auffallend ist die Wertschätzung, die Sunquist für andere christliche Traditionen als die eigene evangelikal-presbyterianische aufbringt. Seine ökumenische Weite ergibt sich offenbar aufgrund der kirchengeschichtlichen Perspektive. So schreibt er wertschätzend über die römisch-katholische Mission (vor allem durch die Jesuiten), deren Betonung der Tradition ihm als Historiker nahe liegt. Stark rezipiert er die vor allem in der Ostkirche einflussreiche Philokalia. Auch den „Spiritual Churches“ (seine Bezeichnung für charismatische und unabhängige Kirchen) kann er viel abgewinnen. Das Fehlen von Ordensbewegungen im Protestantismus sieht er als ein Manko an, wobei er zugleich protestantische Missionsgesellschaften als quasi-monastische Strukturen beschreibt (81). Hilfreich im historischen Teil sind Sunquists Periodisierungen der Missionsgeschichte.

Im zweiten und kürzesten (101 Seiten) Teil des Buches „The Suffering and Glory of the Triune God“ entfaltet Sunquist eine klassisch trinitarische Mis-

sionstheologie mit Rückbezügen auf den historischen Teil. Ein besonderes Augenmerk gilt dabei ähnlich wie etwa bei Tennent der Pneumatologie. So verortet Sunquist die Religionstheologie pneumatologisch (260) und nicht in erster Linie christo- oder soteriologisch. Auch dient sie ihm als Grundlage für seine Betonung der Spiritualität, welche für ihn das erste und letzte Wort in der Missiologie haben sollte (173, 396). Schließlich ist im theologischen Teil sein deutliches Bekenntnis zur missionarischen Hermeneutik der Bibel erkenntlich (174), an dem er im Unterschied zu Bosch (199) auch für das Alte Testament fest hält.

Im dritten und letzten Teil „The Suffering and Glory of the Church“ begibt sich Sunquist auf das Gebiet der Missionspraxis, welche für ihn aus seinem trinitarischen Denken über Mission entspringt (xii). Er versucht dabei, zentrale Schauplätze und Themen der heutigen Mission zu beleuchten und tut dies vor allem aus einem ekklesiologischen Blickwinkel. Mit Themen wie „urbane Mission“ und einer „Theologie der Stadt“ sowie einer in der Trinität gegründeten „Mission in Partnerschaft“ greift er in gelungener Weise aktuelle Brennpunkte auf. Es fehlt hier allerdings das durchaus wichtige Thema „Mission und Migration“. Überraschend wirkt Sunquists Illustration der beiden Pole „witness“ und „worship“ durch das Yin- und-Yang-Symbol (284).

Zwar schimmert das Motiv des „Suffering and Glory“ immer wieder auf, es wirkt aber nicht als ein stringenter roter Faden. Auch wenn die Kapitelüberschriften das Thema aufgreifen, hat es eher assoziativen Charakter. Hilfreich wäre es gewesen, wenn Sunquist beim Übernehmen von Ideen anderer Missionologen dies öfter kenntlich gemacht hätte. Offenbar setzt er voraus, dass Kähler, Bonhoeffer und Newbigin als Urheber für Konzepte wie „Mission als Mutter

der Theologie“ (10), „teure Gnade“ (208), „open secret“ (399) und „public truth“ (201) bekannt sind.

Das Buch weist einen klaren und logischen Aufbau auf. Persönliche Anekdoten, Quellenzitate und Bilder verstärken die Anschaulichkeit. Gerade die Anekdoten und teilweise humorvolle Formulierungen erzeugen Nähe zum Autor und Praxisbezug als eine willkommene Abwechslung zur reinen Theorie. Diese Methodik ist ein gutes Beispiel dafür, dass die akademische Missionstheologie (Understanding) stets durch das praktische Erleben (Participation) gespeist werden sollte. Ein Anhang mit einer tabellarischen Auflistung der unterschiedlichen Missionskonferenzen (412) und eine thematisch gegliederte Bibliographie runden als hilfreiche Werkzeuge das Werk ab.

Bei aller Kritik gilt natürlich auch für Sunquists Entwurf: „All Christian mission is inadequate, but [...] all Christian mission has its own significance“ (17), wie er selbst schreibt. Sein Buch stellt eine hilfreiche, kompakte, übersichtliche und logische Einführung in Missionsgeschichte, -theologie und -praxis dar.

*Timo Doetsch, M.A.,  
Jugendreferent in Dresden*

**Harald Seubert (Hg.), *Mission und Transformation: Beiträge zu neueren Debatten in der Missionswissenschaft, Studien zu Theologie und Bibel (STB), Bd. 12, Zürich: LIT-Verlag, 2015. 125 Seiten. Broschiert 29,90 Euro, ebook 24,90 Euro.***

Der Sammelband beinhaltet die Vorträge einer Ringvorlesung, die im Februar 2014 an der STH Basel gehalten wurden. Anlass hierzu waren die missionswissenschaftlichen Debatten der letzten Jahre zur missionalen Theologie, die daraus entstandene Differenz innerhalb der deutschen Missionswissenschaft sowie der sogenannte „Tübinger Pfingstaufur“

von 2013, die Mission wieder klar in der Evangeliumsverkündigung zu verwurzeln. Herausgeber ist Harald Seubert, Professor für Philosophie und Religionswissenschaft an der STH Basel, der in seinem einleitenden Beitrag „Transformation durch Mission?“ den historischen Veränderungsprozess des Missionsverständnisses nachzeichnet und das Paradigma der missionalen Theologie jener Kritik durch den Tübinger Pfingstaufur vergleichend gegenüberstellt. Mit Blick auf die Grundlagen einer zukunftstauglichen Missionswissenschaft betont er u.a., dass die Kirche neben ihrer gesellschaftlichen Prägekraft auch eine ideologiekritische Kompetenz braucht.

Rolf Hille untersucht in „Kontroverse um die Transformationstheologie“ das Schlagwort „Transformation“ (ursprünglich ein Begriff aus den empirischen Sozialwissenschaften) aus Sicht der systematischen Theologie, wie sich das Konzept in den letzten 100 Jahren auf den ökumenischen und evangelikalen Missionsbegriff ausgewirkt hat und zieht eine vorläufige, weiterführende Bilanz. Peter Beyerhaus vertieft in seinem Beitrag die „Position des Tübinger Pfingstaufurfs im Licht des trinitarisch-heilsgeschichtlichen Missionsverständnisses“, knüpft an den Missio-Dei-Begriff an und weist auf die zu reflektierende Breitenwirkung der Transformationstheologie hin. Hiernach beleuchtet er kritisch ihre Hermeneutik, Christologie, Ekklesiologie sowie ihre Auswirkungen innerhalb der ökumenischen Bewegung. Abschließend spricht er sich für die Rückkehr zu einem dezidiert heilsgeschichtlichen Paradigma aus.

In „Salziges Salz. Welche Kirche braucht die Welt?“ erarbeitet Stefan Schweyer anhand von Mt 5,13 diverse Thesen zum Verhältnis von Ekklesia und Welt, erörtert die vertikalen und horizontalen Aspekte des Begriffs Ganzheitlichkeit und zieht daraus Schlüsse für einen evangeliumszentrierten und zugleich ho-

listischen Gemeindebau. Andreas Loos baut in „Das Heil in der missionalen Theologie“ auf Vicedoms Arbeiten zur Missio Dei auf, untersucht hierzu das missionale Paradigma aus Sicht der Dogmatik und lädt mit mehreren Thesen zum grundsätzlichen Gespräch über einen unverkürzten, theozentrischen Heilsbegriff ein. Mit „Was in der Welt ist missional?“ fragt Klaus Müller schließlich nach der Entstehungsgeschichte des Begriffs missional, nach seinen theologischen Wurzeln sowie nach seiner Missdeutung, Entwicklung und aktuellen Verwendung. Darauf aufbauend vergleicht er die aktuellen Ansätze mit denen der letzten Jahrzehnte, schlägt Brücken zur konkreten Missions- und Gemeindepraxis und weist nach, dass die neueren Debatten genau genommen altbekannte Fragestellungen aufwerfen.

Die unterschiedlichen Beiträge des kurzen Sammelbandes gehen zumeist differenziert auf die Positionen der Transformations- und missionalen Theologie ein, entwickeln eigene Ansätze und fordern positiv zur Diskussion heraus. Besonders anregend sind hierbei die Beiträge von Hille und Schweyer. Die Tatsache, dass größtenteils theologegeschichtlich bzw. systematisch-theologisch argumentiert wird und nur zwei „echte“ Missionswissenschaftler zu Wort kommen, ist kein Schwachpunkt des Buches. Vielmehr erinnert es die Missionswissenschaft daran, mit Blick auf die Zukunft stets neu ihre Grundlagen und ihre Praxis zu überdenken.

Einige wenige Rechtschreibfehler stören den Lesefluss nur kurz. Die Autoren bieten diverse Literaturhinweise, doch hätte man angesichts der Internationalität des Themas und der missionswissenschaftlichen Disziplin mehr Verweise auf gewichtige, aktuellere Forschungsbeiträge zumindest auch aus dem englischsprachigen Raum erwartet. Zwar richtet sich der Sammelband zuallererst an Vollzeitliche in Lehre und Praxis, doch

eignet er sich auch für Studierende und allgemein Interessierte, die über Vorwissen verfügen. Trotz seines unverhältnismäßig hohen Preises also ein lesenswerter und durchaus impulsgebender Band.

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

**Amos Yong, *The Bible, Disability, and the Church – A New Vision of the People of God*. Grand Rapids: Eerdmans, 2011, 160 Seiten, \$22 (21,38 Euro)**

In der Missiologie, anders als im theologischen Bereich, sind die Disability Studies noch nicht angekommen. Die Disability Studies haben auf hermeneutischem und anthropologischem Gebiet Einfluss auf missiologische Themen (Gemeindebau, Bibelübersetzung, Evangelisation). Amos liefert als systematischer Theologe eine *Inklusions-orientierte Ekklesiologie*. Er schreibt aus der Perspektive eines Theologen, dessen zehn Jahre jüngerer Bruder Mark mit dem Down-Syndrom lebt (S. 1–5). Der Vater ist Pastor einer kleinen, lebendigen Gemeinde in Nordkalifornien (S. 2). Amos beschreibt kurz seine Beobachtungen zum Umgang der Eltern, der Gemeindemitglieder, fremder Menschen und auch Freunde mit seinem jüngeren Bruder. Ausführlich hat er das bereits in seiner lesenswerten ersten Publikation *Theology and Down Syndrome: Re-imagining Disability in Late Modernity* (Waco 2007) getan. Die körperlichen Komplikationen des „Down-Syndrom“ kommen ebenso zur Sprache (S. 2–3) wie die gegenseitigen psychologisch-physiologischen Abhängigkeiten zwischen den Bezugspersonen (Pflegenden) und Mark (S. 3–4).

Yong konzentriert sich in diesem Werk auf missiologisch interessante ekklesiologische und soziologische Fragen zu den Disability Studies. Der Autor nimmt

den Leser mit auf die Suche nach dem „theologischen Sinn“ von Disability/Behinderung (S. 5). Er ist sich dabei der kritischen, theologischen Insider-Stimmen bewusst, die in der biblischen Offenbarung eine Diskriminierung von Behinderten finden (S. 6; „Verweigerer“). Mit diesen ernstzunehmenden Stimmen setzt er sich kritisch auseinander. Amos möchte jedoch dieser Perspektive die erlösende Hoffnung über die Erfahrung „Behinderung“ entgegen stellen (S. 6–7).

„Behinderung“ ist für Amos abgegrenzt zur „Krankheit“ und dem „Nicht-Behindertsein“ (S. 9–10). Obwohl es offensichtlich keine klaren Grenzen gibt, kennen die Angesprochenen selbst eine klare Trennlinie. Wer behindert ist, merkt das sofort in der Ab- und Ausgrenzung von „Normalen“, definiert im eigenen „Anders-Sein“. Dieses von außen angetragene „Anders-Sein“ mündet auch in vielgestaltige Behindertenfeindlichkeit (*ableism*). Was aber, wenn die christliche Gemeinschaft selbst solche Tendenzen nährt, wenn die Bibel selbst „behindertenfeindliche“ Schlässe schürt oder solche aus ihr gezogen werden? Amos verlangt dem christlichen Leser hier einen ungeheuren Mut zur Selbstkritik ab (S. 11–12).

Drei Prämissen wirft Amos ins Feld, um trotz allgemein bestehender Vor-Urteile ergebnisorientiert zu argumentieren (S. 13): Erstens, Menschen mit Einschränkungen seien im Ebenbild Gottes gemacht (*imago dei*). Solches gilt insbesondere durch den Filter der Schwachheit in der Person Christi (*imago Christi*). Zweitens seien Menschen mit Einschränkungen in erster Linie „Menschen“ und erst in zweiter Hinsicht Menschen „mit Einschränkungen“. Ihnen allein – nicht den „Normalen“ – steht es zu als Akteure über ihre Einschränkungen zu verfügen. Drittens gelte, dass physisch-psychische Einschränkungen weder „das Böse“ (Sünde, satanische Einflüsse) oder zu eliminierende Schön-

heitsfehler sind noch diese repräsentieren.

Amos’ Gradwanderung beginnt mit theologischen Betrachtungen zur hebräischen Bibel. Deren kultische (Reinheits-) Gesetze (z. B. Lev 21:17–23) spiegeln Gottes Vorstellungen zur Heiligkeit wieder. Priester mit *Einschränkungen* werden erwähnt, jedoch von der Kultmitte, dem Opferdienst, ausgeschlossen (Zutritt ins Allerheiligste). Ihnen sind bestimmte Dienste verboten, nicht aber die Teilhabe, wie z. B. das Essen der Opfer. Von den Verboten betroffen sind interesserweise Menschen mit ästhetischen äußereren Einschränkungen (nicht Hör- oder sensorischen Einschränkungen; S. 20). Deut 28:15–68 bietet einen breiten Aufriss von kulturem und sozialem Ausschluss aufgrund von Behinderungen und Krankheiten. Amos reflektiert die gängigen jüdisch-christlichen Kommentierungen (S. 23–29). Er setzt diese in den Kontext anderer alttestamentlicher Bezüge. So z. B. Jakobs Begegnung mit Gott, die zu einer Geh-Behinderung führt (Hüfte; S. 30–32), Mephiboschets (Sauls Enkel; S. 32–34) Lähmung und ausführlich Hiobs „Verunstaltungen“ (*monstrosity*; S. 35–40). Amos versucht den Umgang der hebräischen Bibel mit Behinderung unter dem Aspekt der „Klage“ in Anlehnung an die Psalmen, zusammenzufassen (S. 40–47). Klage beinhaltet dabei die *gemeinsame*, suchende Seins-Anfrage an Gott, durch Menschen mit und ohne Einschränkung (Was willst Du, oh Gott, sagen?).

Im Hinblick auf das Neue Testament bedient sich Amos im Blick auf die Sinn-Frage vor allem der Evangelien. Sowohl bei dem blinden Mann (Joh 9; S. 50–57) als auch bei dämonischer Besessenheit (S. 61) geht die Vergebung von Sünden den Krankenheilungen voraus (S. 60–63). Sünde als solche und Behinderung/Krankheit sowie Besessenheit werden im biblischen Kontext in

unmittelbare Nähe zueinander gesetzt. Amos benutzt die strikte Trennung von Heilung und Vergebung, wie Jesus sie lehrte, als Ansatzpunkt um diese drei Gebiete zu trennen. Er misstraut den herkömmlichen Interpretationen in gängigen Kommentaren, die keine klare Trennung treffen (S. 62–63).

Pfingsten wird für ihn der absolute Wendepunkt (ab S. 73). Heilung geht von der Berührung Gottes aus. Ab Pfingsten werden alle „Glaubenden“ von Gott, ohne jegliche Einschränkung, unmittelbar berührt (*multisensory epistemology and holistic spirituality* S. 78). Von diesem Hineingenommen-Sein von Menschen mit Einschränkungen in den göttlichen Bund geht Amos progressiv zu den paulinischen Texten über. Dort entwickelt er eine Inklusions-orientierte „Theologie der Schwäche“ (S. 88). Er leitet sie von der mutmaßlichen Schwäche oder Einschränkung des Apostels Paulus ab. Hierauf baut er seine *inklusive Theologie*, die auf der Schwachheit der Kirche als Abbild der Schwachheit Christi fußt (Kapitel 4). Die Kirche selbst repräsentiert ein inklusives Klassenzimmer, welches Menschen mit Einschränkungen genauso wie Hochbegabte und „Normale“ versammelt, eine ganzheitliche Körperschaft. „Miteinander“ profitiert man „voneinander“ und bildet dabei ein gesamtheitliches kirchliches Sozialwesen ab. Im letzten Kapitel umschreibt Amos eine *Inklusions-orientierte Ethik* für die Kirche. Sie basiert auf a) dem „in allem mitführenden“ Hohepriester Jesus (Hebr 5), b) der für alle offenen Gastfreundschaft der Kirche zum Bankett (z. B. Lk 14:15–24), und c) der Herrschaft Gottes über alle und alles (Mt 25:31–46; S. 130–136).

Amos arbeitet ausgeglichen und abwägend auf einen *Inklusions-orientierten theologischen Entwurf* hin. Dieser betont den Sinn und Wert von Menschen mit Einschränkungen. Für die Missiologie, vor allem die Diakonie und Evan-

gelisation, ergibt sich damit eine Möglichkeit zur *aktiven bereichernden Teilhabe* aller am Leib Christi. Kritisch ist seine positivistische Sicht biblischer Narrative und Perikopen zu werten, die den antiken, paternalistischen Ansatz im Umgang mit Menschen mit Einschränkungen (un-)bewusst übersieht. Es ist jedoch sein Verdienst, extreme Positionen zu kappen und einen Ausgleich zwischen Hilfsbedürftigen, ihrem Eigenwert und den Fürsorgebereiten zu treffen.

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

## Eingesandte Bücher

### (Rezension vorbehalten)

**Jürgen Schuster, Volker Gäckle (Hg.), *Das Evangelium und die Religionen. Religionskundliche Fragen – religions-theologische Folgerungen, Interkulturalität & Religion. Liebenzeller Impulse zu Mission, Kultur und Religion*, Bd.2, Berlin: LIT-Verlag, 2015, 19,90 Euro.**

**Egelkraut, Helmuth, *Die Liebenzeller Mission und der Nationalsozialismus. Eine Studie zu ausgewählten Bereichen, Personen und Positionen, Interkulturalität & Religion. Liebenzeller Impulse zu Mission, Kultur und Religion*, Bd. 3, Berlin: LIT-Verlag, 2015, 531 Seiten, 39,90 Euro.**

**Richard Collier, William Booth. *Der General Gottes und seine Heilsarmee. (Aus dem Englischen übersetzt von Hermann Thiemke)*, Schwarzenfeld: Neufeld Verlag 2015, 333 Seiten, 16, 90 Euro** (unveränderte Neuauflage der 1965 zum ersten Mal auf Deutsch erschienenen Ausgabe).

# Jahrestagung des AfeM

(Evangelischer Arbeitskreis für Mission, Kultur und Religion) in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie (AfbeT)

## Bewegt, um radikal zu bewegen Was hat Hudson Taylor uns heute zu sagen?

22.–23. Januar 2016, Campus Chrischona, Bettingen b. Basel

Die Gründung der China Inland Mission (CIM) durch Hudson Taylor vor 150 Jahren war in ihrer Zeit ein radikaler Schritt und markiert gerade darum einen wichtigen Impuls für die internationale Missionsbewegung, einschließlich vieler Werke im deutschsprachigen Bereich. Unsere gemeinsame Tagung möchte nicht nur historisch zurückblicken, sondern noch viel mehr für heute inspirieren. Dabei wird der Austausch zwischen Praktikern, Missiologen und Theologen aus verschiedenen Generationen eine wichtige Rolle spielen. Aus dem Programm:

### Freitag, 22.1., 10:30-12:15h: War Taylor ein Radikaler?

Vortrag 1: Hudson Taylor als Vertreter einer radikalen Erweckungs- und Missionsbewegung  
Vortrag 2: Inwiefern prägt Taylors Radikalität Missionsgesellschaften noch heute?

### 13.30–14.30h: AfeM – Mitgliederversammlung

### 14:30-17:00h: Was bedeuten Taylors radikale Anliegen angesichts heutiger Aufgaben?

Kurzreferate: Trends in der Mission unter Asiaten – Trends in der heutigen digitalen Welt – Trends in der Finanzierung von Mission – Podiumsdiskussion

**18:00–21:00h Festveranstaltung** mit Dinner (u.a. Preisverleihung des G.W.Peters-Forschungspreises und –Praxis-Preises sowie der Taylor-Preise)

**Samstag, 23.1. 9:00h:** Taylors Vermächtnis für heute: Impressionen aus preisgekrönten Arbeiten

### 10:20-12:00h: Wie kann Mission im Jahre 2050 aussehen?

Vortrag 1: „Ab mit kolonialen Missionszöpfen!“ – Vortrag 2: Partnerschaft von Gemeinde und Mission – Vortrag 3: Berufung und Identität – Diskussion

**14:00-16:00h:** Warum und wie machen wir Mission? **Erfrischende Ansätze aus der Praxis.**

**Kosten** NUR für die Tagung inkl. Mahlzeiten: für die ganze Tagung 80 bis 120 Euro, als Tagesgast 30 bis 75 Euro. **Anmeldung bis Ende Dezember** per Email an das Büro des AfeM [info@missiologie.org](mailto:info@missiologie.org) oder auf unserer Homepage [www.missiologie.org](http://www.missiologie.org).

Die Übernachtung ist selbständig und separat zu buchen; z.B. auf dem Campus Chrischona [reception@chrischona.ch](mailto:reception@chrischona.ch). Mehr Informationen zu Preisen sowie zu Programm und Referenten auf unserer Homepage [www.missiologie.org](http://www.missiologie.org).

---

**Verlag:** Evangelischer Arbeitskreis für Mission, Kultur und Religion e.V. (AfeM), [www.missiologie.org](http://www.missiologie.org).  
**Geschäftsstelle:** Rathenastraße 5-7, D-35394 Gießen. Fax 0228-9650389, Email: [info@missiologie.org](mailto:info@missiologie.org).  
**Herausgeber:** Prof. Dr. Dr. Thomas Schirrmacher, Friedrichstraße 38, 53111 Bonn (visDp). **Schriftleitung:** Meiken Buchholz, [buchholz@missiologie.org](mailto:buchholz@missiologie.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 Schömberg, BuD. [Brandl@t-online.de](mailto: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](mailto:vtr@compuserve.com). **Redaktionsschluss:** 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. 80-2-2). **Mit Namen gezeichnete Beiträge müssen nicht unbedingt mit der Meinung der Schriftleitung und Redaktion übereinstimmen.**