

ISSN 0177-8706

23. Jahrgang 2007  
2. Quartal

2/07



## **Menschliches Mosaik im geistlichen Bild der Mission**

<b>Missionarische Bemühungen im Kontext gesellschaftlicher Veränderungen in Deutschland von 1945 bis 2000</b>	<b>38</b>
Teil 2: Von der 68er Revolution bis zum vereinten Deutschland Friedemann Walldorf	
<b>Missionsbewegung in Osteuropa</b>	<b>53</b>
Eine kritische Würdigung Dieter Trefz	
<b>Wenn Christen als Bedrohung gesehen werden</b>	<b>56</b>
Kommentar zur Ermordung evangelischer Christen in Malatya Christine Schirmmacher	
<b>Vom Missionsfeld zur Missionsbewegung</b>	<b>57</b>
3. Missionskongress der iberoamerikanischen Missionsbewegung: COMIBAM 2006, in Granada, Spanien Hanna Schmalenbach	
<b>Bericht von der CCD Konferenz 2006</b>	<b>60</b>
Versöhnung als Auftrag für Verkündigung und christliche Entwicklungsarbeit Thomas Kröck	
<b>Biblische Texte und Themen zur Mission</b>	<b>61</b>
Pfingsten – Missio Dei pur Thomas Schirmmacher	
<b>Akademische Exzellenz und Lebensschule</b>	<b>64</b>
Zu den Bemerkungen von Heinzpeter Hempelmann in em 2/06 Wilhelm Faix	
<b>Rezensionen</b>	<b>66</b>
Nachruf für Dr. Lianne Roembke	63
Eingesandte Bücher	71
Jahrestagung des AfeM	72



**Arbeitskreis für evangelikale Missiologie**

# Missionarische Bemühungen im Kontext gesellschaftlicher Veränderungen in Deutschland von 1945 bis 2000

## Teil 2: Von der 68er Revolution bis zum vereinten Deutschland

Friedemann Walldorf

*Dr. Friedemann Walldorf ist verheiratet und war mit seiner Familie im Missionsdienst in Spanien. Er ist Dozent und Abteilungsleiter für Missionswissenschaft an der Freien Theologischen Akademie mit Schwerpunkt Theologie, Religionen, Geschichte, Europa. Er promovierte über das Thema „Die Neuevangelisation Europas. Missionstheologien im europäischen Kontext.“ (Brunnen Verlag, 2002). E-Mail: Walldorf@fta.de.*

Der folgende Beitrag bildet den zweiten Teil eines Aufsatzes, der anhand exemplarischer Beispiele Grundlinien missionarischer Bemühungen in Deutschland im Kontext gesellschaftlicher Entwicklungen darstellt und interpretiert. Im ersten Teil wurden – nach einer Einordnung in den Forschungsstand – die Entwicklungen von 1945 bis zur Mitte der 60er Jahre betrachtet. Dabei ging es zunächst um den Zusammenhang von Schuld, Buße und Mission in der Stunde Null 1945. Auf diesem Hintergrund wurde der vielfältige Aufbruch der missionarischen Bemühungen im Aufwind von Wiederaufbau und Wirtschaftswunder bis zur Mitte der 60er Jahre skizziert. Der vorliegende zweite und abschließende Teil umfasst die Zeit vom Beginn der Studentenunruhen 1968 bis zum wiedervereinten Deutschland in den 1990er Jahren.<sup>1</sup>

### 3. Die 68er-Kulturrevolution als missionarische Herausforderung (1968-1973)

#### 3.1. Gegen den bürgerlichen Lebensstil

In der deutschen Gesellschaft schien die Große Koalition von 1966 (CDU/SPD) eine ausgewogene und konstruktive Politik zu signalisieren. Doch genau diese Ausgewogenheit und

<sup>1</sup> Die Nummerierung der Überschriften orientiert sich am gesamten Aufsatz und wird darum hier fortgesetzt.

bürgerliche „Wohltemperiertheit“ fand „die Abneigung einer zunehmend nach Konfrontation drängenden Protestkultur“.<sup>2</sup> International hatte sich der amerikakritische studentische Widerspruch bereits seit Mitte der 60er Jahre zusammengebraut. Studenten, Künstler und Intellektuelle begannen massiv gegen den amerikanischen Vietnamkrieg zu protestieren.

*Diese Ausgewogenheit und bürgerliche „Wohltemperiertheit“ fand die Abneigung einer zunehmend nach Konfrontation drängenden Protestkultur.*

1965 hatte Mao Tse-Tung in China die „große proletarische Kulturrevolution“ ausgerufen, um verkrustete Formen des Kommunismus durch eine „permanente Revolution“ der jungen Menschen aufzubrechen. Zu dieser permanenten Revolution gehörten sowohl die Bewusstseinsveränderung als auch der bewaffnete Kampf gegen Bürokratie und Unterdrückung. Die „Worte des Vorsitzenden Mao Tse-Tung“ wurden als „Mao-Bibel“ zum Grundtext auch der westdeutschen Studentenrevolte, deren Protest sich gegen den bürgerlichen Stillstand im Wirtschaftswunder, das Vergessen des Nationalsozialismus und die unkritische Anpassung an den amerikanischen Antikommunismus wandte. Man wollte die Wunden offen halten und durch den Kulturkampf eine neue Gesellschaft bauen. Die damit verbundenen kontextuell missionarischen Herausforderungen für die Kirchen führte zu unterschiedlichen bis konträren missionarischen Ansätzen.

#### 3.2. Jesus is the answer!?:

##### Kontextuell-missionarische Antworten

Auf der einen Seite standen die aus der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung

<sup>2</sup> H.Glaser, *Deutsche Kultur 1945-2000*, Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung (Lizenzausgabe), 1997, 316.

(DCSV) hervorgegangenen *Evangelischen Studentengemeinden* (ESG). Sie plädierten für eine ekklesiologische Revolution, in der die Unterscheidung zwischen Kirche und Welt aufgehoben werden sollte. Nur noch im Engagement für eine veränderte Welt sollte die Kirche – als Vortrupp der Veränderung – eine Existenzberechtigung haben. Mission wurde verstanden als „not a counterattack on secularization but participation in the process of liberation and humanization in society in the name of God, who is at work in the world“<sup>3</sup>. Verbunden damit war eine radikale Kritik an der Kirche als überkommener Institution. Als Katalysatoren der Veränderung sah man subversive Gruppen am Rande oder außerhalb der Kirche. Diese Gedankengänge standen nicht zuletzt unter dem Einfluss des niederländischen Missionstheologen Johannes Hoekendijk, der bereits Anfang der 60er Jahre auf einer Weltkonferenz der christlichen Studentenvereinigungen in Straßburg Karl Barth den Rang abgelaufen hatte und mit seiner Rede vom „Kommen Christi als einem säkularen Ereignis“ bei den Studenten begeisterte Aufnahme fand.<sup>4</sup>

*Typisch für die missionarischen Studenten war die Beteiligung an einer großen Demonstration in Berlin am 1. Mai 1970 mit Transparenten wie „Permanente Revolution nur durch Jesus“.*

Auch er sah die Zukunft der Kirche in einer subversiven „creative minority“ und konnte deren Vorläufer durchaus in den missionarischen Stoßtrupps um Zinzendorf und Wesley erkennen.<sup>5</sup> Hoekendijks Einfluss wirkte sich in Deutschland vor allem über den Ökumenischen Rat der Kirchen und dessen sozialpolitisch engagierte Programme aus.<sup>6</sup>

Eine evangelikale Gruppe, die diese Anfragen der Studenten an Kirche und Gesellschaft ernstnahm und sich seelsorgerlich-missionarisch

<sup>3</sup> Zit. bei D. Werner, „Missionary Structure of the Congregation“ in: Lossky, N. (Ed.), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva: WCC/ Grand Rapids: Eerdmans, 699-701:700.

<sup>4</sup> R. Lethonen, *Story of a Storm: The Ecumenical Student Movement in the Trumoil of Revolution 1968-1973*, Grand Rapids/Cambridge/Helsinki: Eerdmans, 1998, 24ff.

<sup>5</sup> Lethonen, *Student Movement*, 25.

<sup>6</sup> Siehe die Vollversammlung in Upsalla 1968 und das Anti-Rassismus-Programm des ÖRK. Vgl. G. Rosenkranz, *Die christliche Mission: Geschichte und Theologie*, München: Kaiser, 1977, 336-339.

damit auseinandersetzte, war die 1968 von Horst-Klaus und Irmela Hofmann gegründete *Offensive Junger Christen* (OJC). Im Jargon der damaligen Zeit lud sie ein zum „pädagogischen Experiment der ‚Großfamilie‘ in Bensheim. Im Rahmen uneigennütziger Dienste und im Horizont der Verantwortung für die Süd-Welt“ übten junge Erwachsene einen geistlich-missionarischen Lebensstil ein. 1969 entstand im Zusammenhang damit das „Deutsche Institut für Jugend und Gesellschaft“.<sup>7</sup>

*Am breitesten und nachhaltigsten war der Einfluss in Form der musikalischen Inkulturation des Jesus-Rock.*

Eine Alternative zur ESG boten auch die Gruppen der *Studentenmission in Deutschland* (SMD), die sich – wie die ESG aus der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung (DCSV) hervorgegangen – 1946 aus missionarischen Gebetszellen heraus unabhängig von der EKD gründete.<sup>8</sup> Ebenso begannen gegen Ende der 60er Jahre die Arbeiten der amerikanischen Studenten-Missionswerke der *Navigatoren* und *Campus für Christus*.<sup>9</sup> Typisch für die missionarischen Studenten war die Beteiligung an einer großen Demonstration in Berlin am 1. Mai 1970 mit Transparenten wie „Permanente Revolution nur durch Jesus“.<sup>10</sup>

Auch die *Jesus-People-Bewegung*, die sich Anfang der 70er Jahre auch in Deutschland niederschlug, ist als kontextuell-missionarische Antwort auf die 68er-Bewegung zu verstehen. Ihr Hintergrund war nicht der politische Protest, sondern die Aussteiger-Mentalität der amerikanischen Hippie-Bewegung. Hier suchte man den bürgerlichen Stillstand durch bewusstseins-erweiternde Drogen, Popmusik und freie Liebe zu überwinden. Das Scheitern dieser eskapistischen Experimente führte viele ehemalige Hippies zu einer Begegnung mit dem christlichen Glauben, den sie jedoch gänzlich anders leben wollten als ihre bürgerlichen Eltern. Es entstand eine neue Sub-Inkulturation des Evangeliums in Form von christlichen Kommunen, christlicher Rockmusik und eine missionarische Dynamik, die auch bald in Deutschland

<sup>7</sup> H.-K. Hofmann, „Offensive Junger Christen“, *ELThG*, Bd. 2, 1466.

<sup>8</sup> M. Haizmann, „Studentenarbeit, missionarische“, *ELThG*, Bd. 3, 1917.

<sup>9</sup> Haizmann, *Studentenarbeit*, 1917.

<sup>10</sup> *Campus für Christus*, 25 Jahre, 17.

zu entsprechenden Entwicklungen führte (Jesus-Center Hamburg, Teestubenarbeit, Lord's Parties). Am breitesten und nachhaltigsten war der Einfluss in Form der musikalischen Inkulturation des *Jesus-Rock* wie ihn Interpreten wie *Love Song* oder *Larry Norman* Anfang der 70er repräsentierten und damit zur Entwicklung der christlichen Popmusik, der späteren Praise 'n' Worship-Bewegung und auch des Jugendzweigs des bereits erwähnten ERF, der  *jungen welle*, beitrugen.<sup>11</sup>

Oft verband sich die Jesus-People-Bewegung auch mit charismatischen Gruppen, die seit Mitte der 60er Jahre in Deutschland wirksam waren. Der Frömmigkeitsstil der Bewegung war nicht politisch geprägt, sondern auf geistliche Erfahrungen ausgerichtet, verbunden mit missionarischen und sozialen Aspekten im Rahmen der Fürsorge für Drogenabhängige und der Drogenrehabilitationsarbeit (Teen Challenge, Help Center, Missionswerk Hoffnung für Dich etc.).<sup>12</sup>

### 3.3. „Jesus lebt!“<sup>13</sup>

#### Die missionarische Dimension der frühen Bekenntnisbewegung

Dem allgemeinen Umbruch in der Welt der Studenten am Ende der 60er Jahre war bereits seit Anfang der 50er Jahre durch die Arbeiten des Neutestamentlers Rudolf Bultmann ein Umbruch in der Theologie vorangegangen. Letzterer stand in einem anderen Zusammenhang, bildete aber schließlich zusammen mit den ökumenisch-theologischen Dimensionen der studentischen Unruhen einen gemeinsamen Kontext, in dem sich ab 1966 die *Bekenntnisbewegung* „*Kein anderes Evangelium*“ profilierte: sie wollte sowohl dem theologischen Modernismus als auch einer sozialpolitisch einseitigen Interpretation des Evangeliums entgegenreten. Dabei ging es um die Klärung – auch die Mission betreffender – geistlich-theologischer Grundlagen in der Auseinandersetzung mit zeitgenössischen ideologisch-theologischen Konzepten. In diesem Zusammenhang entstand unter der Federführung des Tübinger Missions-

wissenschaftlers Peter *Beyerhaus* die *Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission* (1970), die vor allem in weltmissionarischen Zusammenhängen kontrovers diskutiert und für die Entstehung der *Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen* (1972) bedeutsam wurde.<sup>14</sup>

*Während die spätere Bekenntnisbewegung in den 1990er Jahre vor allem mit Kritik an evangelikalen missionarischen Projekten hervortrat, waren ihre Anfänge eng mit dem erwecklich-missionarischen Anliegen verbunden.*

Während die spätere Bekenntnisbewegung in den 1990er Jahre vor allem mit Kritik an evangelikalen missionarischen Projekten (Pro-Christ, Willowcreek) hervortrat,<sup>15</sup> waren ihre Anfänge eng mit dem erwecklich-missionarischen Anliegen verbunden. Einer der Begründer und Leiter der Bewegung, Pfarrer Paul Deitenbeck (1912-2000), war zugleich der „Erfinder“ einer kleinen roten „*Jesus lebt!*“-Anstecknadel,<sup>16</sup> die weithin gebraucht und wahrgenommen wurde.<sup>17</sup> Auch die theologische Konfrontation selbst stand im Zeichen des christlichen *Bekenntnisses als Mission*.

Während Eberhard Busch in der Bekenntnisbewegung im Gegensatz zum *aktualen* Bekenntnisbegriff der Barmer Erklärung (1934) lediglich einen *statuarischen* Begriff verwirklicht sieht, dem es in Anknüpfung an den Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts nur darum gehe, den Bekenntnisstand zu wahren,<sup>18</sup> scheint mir in der

<sup>14</sup> Vgl. Hans Ulrich Reifler, *Handbuch Missiologie*, Nürnberg: VTR, 2005, 302/303. Die Bedeutung der Frankfurter Erklärung für die kontextuelle Mission in Deutschland müsste noch herausgearbeitet werden.

<sup>15</sup> Vgl. F. Walldorf, „Umstrittene Evangelisation - Eine Analyse der gegenwärtigen Diskussion“, *Evangelisation im Gegenwind: Zur Theologie und Praxis der Glaubensverkündigung in der säkularen Gesellschaft*, hg. v. H. Klement, Gießen: TVG Brunnen, 2002, 124-148.

<sup>16</sup> Vgl. R. Bonkhoff, „Paul Deitenbeck: Klarer Verkündiger im Rahmen der Volkskirche“, Informationsbrief Nr. 234, Februar 2006, 8.

<sup>17</sup> So berichtete das MIZ (Materialien und Informationen zur Zeit: politisches Magazin für Konfessionslose und AtheistInnen) 1978 über einen „Informationsaufenthalt“ von Dr. Gerhard Bergmann (der von MIZ als „Funktionär der reaktionären Bekenntnisbewegung ‚Kein besseres (sic!) Evangelium‘“ bezeichnet wird) und zitierte Bergmanns eigenen Bericht aus dem Informationsbrief (Nr. 65): „Viele der jungen Menschen trugen die rote Anstecknadel ‚Jesus lebt‘. Die Nachfrage nach ihr war sehr groß.“. Internationale Rundschau der MIZ, www.ibka.org, 01.09.2006.

<sup>18</sup> Vgl. E. Busch, „Der Pietismus in Deutschland seit 1945“, *evangelikale missiologie* 23[2007]2

<sup>11</sup> Andreas Malessa, *Der neue Sound: Christliche Popmusik – Geschichte und Geschichten*, Wuppertal: Brockhaus, 1980.

<sup>12</sup> Einige der aus dieser Bewegung hervorgegangenen sozialen Einrichtungen schlossen sich Anfang der siebziger Jahre in der „Arbeitsgemeinschaft christlicher Lebenshilfen“ (ACL) zusammen.

<sup>13</sup> Aufschrift einer von Paul Deitenbeck entwickelten missionarischen Anstecknadel (siehe unten).

Bekenntnisbewegung auch ein *missionarischer* Bekenntnisbegriff sichtbar zu werden. Findeisen spricht von einer gemeinsamen „Schnittmenge, welche traditionelles und erwecktes Christsein in der Grundversammlung ... zusammengeführt hatte“.<sup>19</sup>

Die Bekenntnisbewegung war auch eine Bewegung der missionarischen *Basis*. Als sie im März 1966 zu einer öffentlichen Kundgebung unter dem Thema „Kreuz und Auferstehung Jesu Christi“ in die Dortmunder Westfalen-Halle einlud, folgten 24.000 Besucher dem Aufruf.<sup>20</sup>

„Bei der gleichzeitig in Berlin tagenden Synode der Evangelischen Kirche soll [die Nachricht von der Dortmunder Kundgebung] eingeschlagen haben wie eine Bombe: »Die Gemeinde steht auf!« - aus sich und ohne uns!“<sup>21</sup> Die *Gemeindetage unter dem Wort*, die man auf dem Höhepunkt der theologischen Kontroversen als Alternative zu den Kirchentagen konzipierte, wurden zu einem Treffpunkt der missionarisch-bekennenden Basis.<sup>22</sup> Zum ersten Gemeindetag 1973 kamen 24.000 Menschen. In der Einladung 1973 knüpfte man an die „Evangelischen Wochen“ der Bekennenden Kirche der 30er Jahre an, in denen Bekenntnis und Evangelisation miteinander verbunden waren: „Solche Tage der Gemeinschaft gab es in der Kampfzeit der Bekennenden Kirche. Sie waren als geistliche Kraftquelle ... spürbar. ... Wenn es Gott schenkt, soll dieser Gemeindetag unter dem Wort diese Segenslinie weiterführen und eine ständige Einrichtung für die Bundesrepublik werden.“ Diese Hoffnung erfüllte sich allerdings nicht.

Die Bewegung geriet in den 80er und 90er Jahren in eine zunehmende Stagnation hinein, deren Ursachen nicht zuletzt in einem Auseinanderdriften von missionarisch-erwecklichem und statuarisch-institutionellem Verständnis von Bekenntnis lagen.<sup>23</sup> Vertreter des erwecklichen Anliegens hielten fortgesetzte Bußrufe in die

---

in: U. Gäbler (Hg.), *Geschichte des Pietismus*, Bd. 3, Göttingen, 2000, 541. Die vor mir vorgeschlagene dritte Interpretationsrichtung eines missionarisch ausgerichteten Bekenntnisses verbindet biblisch fundierte Lehrinhalte und aktuelle gesellschaftsbezogene Aspekte).

<sup>19</sup> Sven Findeisen, *Unter dem weiten Bogen. Mein Leben*, Wuppertal: Brockhaus, 2002, 239.

<sup>20</sup> M. Westerheide, „Bekenntnisbewegung“, *ELThG*, Bd. 1, 210-211; Jung, *Evangelikale*, 93f.

<sup>21</sup> Findeisen, *Mein Leben*, 174.

<sup>22</sup> Westerheide, 211.

<sup>23</sup> Vgl. Findeisen, *Mein Leben*, 237-243, vor allem 239 unten.

Landeskirchen hinein nicht mehr für realistisch und wollten sich verstärkt auf einen missionarischen Bekenntnisansatz konzentrieren. Darin sahen andere Verführung und Verrat am Evangelium.<sup>24</sup> Ein Tiefpunkt war erreicht als die vermeintliche Bekenntnistreue sich später auch gegen die missionarischen Bemühungen der evangelikalen Bewegung im Rahmen der Evangelischen Allianz richtete.<sup>25</sup>

### 3.4. Euro '70:

#### Eine folgenreiche Großevangelisation

Ein starkes Signal der neuen evangelikalen Bewegung war die Großevangelisation Euro '70 mit Billy Graham in der Dortmunder Westfalen-Halle. Sie verband die traditionelle Evangelisation der 50er Jahre mit den neuen Impulsen aus dem Aufbruch der „Jesus-People“-Bewegung und neuen technischen Möglichkeiten zu einer weithin sichtbaren Veranstaltung.

*Von manchen alten Traditionen  
hatte man sich verabschiedet,  
sich kritisch und konstruktiv  
mit Grundlagenfragen in Gesellschaft  
und Theologie auseinandergesetzt.*

Erstmals wurde eine Evangelisation in Europa per Fernsehen in 14 deutsche und 22 europäische Städte übertragen. Nie waren in Deutschland in einem so kurzen Zeitraum ähnliche viele Menschen – 800.000 – erreicht worden, von denen ca. 15.000 seelsorgerliche Betreuung in Anspruch nahmen. Euro '70 hatte mehrere wichtige Auswirkungen:

(1) Es führte zu einer vertieften Begegnung zwischen missionarischen Bewegungen aus Landes- und Freikirchen. Die Deutsche Evangelische Allianz (DEA) „hatte sich als Plattform für die Zusammenarbeit der Evangelikalen bewährt“.<sup>26</sup>

(2) Es war der unmittelbare Anlass zur Gründung des Informationsdienstes der Deutschen Evangelischen Allianz (idea), „um für eine schnellere und bessere Information“ für alle Interessierten zu sorgen.<sup>27</sup> Die erste Ausgabe er-

---

<sup>24</sup> Vgl. die Auseinandersetzungen um die missionarische Beteiligung am Kirchentag 1983 zwischen Heinrich Kemner und Rudolf Bäumer. Findeisen, *Mein Leben*, 240.

<sup>25</sup> Findeisen, *Mein Leben*, 243. Vgl. Walldorf, *Umstrittene Evangelisation*, 132.

<sup>26</sup> F. Jung, *Die evangelikale Bewegung in Deutschland: Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie*, Bonn, 1994, 59.

<sup>27</sup> Jung, *Evangelikale*, 60.

schien am 1. August 1971.

(3) Zum ersten Mal war das Fernsehen für die missionarische Arbeit in Deutschland genutzt worden.

(4) Als Nachlese zur Euro '70 veranstaltete die Billy-Graham-Gesellschaft 1971 in Amsterdam einen Kongress für Evangelisten, zu dem 1200 Teilnehmer aus 35 europäischen Ländern kamen, darunter 152 deutsche.

Als Folge davon wurde 1972 der Arbeitskreis für evangelistische Aktionen in der Bundesrepublik und West-Berlin (AfevA) gegründet. Er stellte eine große Koalition von Vertretern der Arbeitsgemeinschaft Missionarischer Dienste (AMD), der Deutschen Evangelistenkonferenz, dem Hauptvorstand der DEA und der Vereinigung evangelischer Freikirchen (VEF) dar.<sup>28</sup> Durch Fachtagungen zum Thema Evangelisation und durch missionarische Großveranstaltungen wie z. B. das Christival 1976 in Essen oder Missio '77 in Berlin wurde der Arbeitskreis zu einem wesentlichen Katalysator für missionarische Arbeit in Deutschland und zum Vorläufer des Deutschen Zweigs der Lausanner Bewegung.<sup>29</sup>

Die späten 60er Jahre hatten die Gesellschaft, aber auch die Konzepte missionarischer Arbeit verändert. Von manchen alten Traditionen hatte man sich verabschiedet, sich kritisch und konstruktiv mit Grundlagenfragen in Gesellschaft und Theologie auseinandergesetzt und neue Formen der Mission in Deutschland entdeckt. Andererseits erlebte man das Evangelium von Jesus Christus als dauerhaft und tragend, als die Schattenseiten der Kulturrevolution wie RAF-Terrorismus, Drogenmissbrauch, innere Leere und pädagogische Orientierungslosigkeit deutlich wurden.

Die von J. Hoekendijk geforderte Ausrichtung an der „Tagesordnung der Welt“, von der die EKD Anfang der 70er Jahre geprägt war, half zwar, die Anliegen der Menschen in den Blick zu bekommen, aber „die Selbstsäkularisierung des Protestantismus ... hat sie keineswegs aufgehalten, sondern eher noch befördert“.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Jung, *Evangelikale*, 269/269, Anm. 342

<sup>29</sup> Jung, *Evangelikale*, 269/269, Anm. 342. Als Glaubensgrundlagen gelten: Die von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen 1966 erarbeitete Studie *Evangelisation heute* und die Basis der Ev. Allianz.

<sup>30</sup> W. Huber, „Auf dem Weg zu einer missionarischen Kirche“, in: A. Feldtkeller/T. Sundermeier (Hg), *Mission in pluralistischer Gesellschaft*, Frankfurt: Lembeck, 1999, 108. Zu Huber siehe auch M. Werth, „Wider die Selbstsäkularisierung der Kirche – Wolfgang Huber“, in: M.

## 4. Zwischen ökologischem Aufbruch und Friedensbewegung: Evangelisation durch die ganze Gemeinde (1974 – 1989)

### 4.1. Ausgleich statt Radikalität

Waren die späten 1960er und frühen 1970er Jahre politisch, gesellschaftlich und kirchlich von Polarität und Konfrontation geprägt, so folgten nun Jahre der Bemühung um Ausgleich. Willy Brandt bemühte sich im Ost-West-Konflikt um eine Politik der Entspannung. Die radikalen Proteste der 68er wurden langsam durch die Suche nach alternativer Selbstverwirklichung und den Rückzug ins Emotionale und Private ersetzt. Statt groß angelegter gesellschaftlicher Utopien betonte man die Grenzen des Wachstums und die Verbundenheit mit der Erde: „der Fortschritt fordert nur Opfer; die Erde dagegen ist eindeutig, verstehbar, beruhigend und fürsorglich“.<sup>31</sup>

*Die radikalen Proteste der 68er wurden langsam durch die Suche nach alternativer Selbstverwirklichung und den Rückzug ins Emotionale und Private ersetzt.*

Die Stichworte der späten 70er und der 80er Jahre wurden *Ökologie* und *Frieden*, symbolisiert durch die Gründung der *Grünen* 1980 und die Proteste der *Friedensbewegung* gegen den 1979 erfolgten Nato-Doppelbeschluss, der die Stationierung amerikanischer Mittelstreckenraketen mit atomaren Sprengköpfen in Deutschland vorsah.

Auch zwischen den missionstheologisch polarisierten Lagern der Evangelikalen und der Ökumeniker begann sich die Lage zu entspannen. Sowohl der *Lausanner Kongress für Weltevangalisation* 1974 als auch die *Vollversammlung des ÖRK in Nairobi* 1975 setzten verbindende Akzente, in denen nicht alle Unterschiede eingeebnet, aber dennoch sowohl die sozialpolitischen Anliegen der Ökumeniker als auch die biblisch-geistlichen Anliegen der Evangelikalen wahrgenommen und in Richtung auf ein ganzheitliches Missionsverständnis reflektiert wurden.

Werth, *Theologie der Evangelisation*, Neukirchen, 2004, 137-146.

<sup>31</sup> Glaser, *Kultur*, 373.

## 4.2. Missionarische Kooperation statt Konfrontation

Der neue Geist<sup>32</sup> wirkte sich auf die missionarischen Entwicklungen in Deutschland aus und führte zu einer Annäherung zwischen unterschiedlichen missionarischen Gruppen und Anliegen.<sup>33</sup> Im Dezember 1974 schlossen sich viele dieser Gruppen im *Ring Missionarischer Jugendbewegungen* zusammen und betonten ein von der *Lausanner Verpflichtung* geprägtes ganzheitliches Missionsverständnis. Auch die Gründung des *Arbeitskreis für evangelikale Theologie*<sup>34</sup> (AfeT) geht auf Lausanne 1974 zurück, wo die missionarische Bedeutung der Theologie herausgestellt worden war. Daraufhin wurde in der Deutschen Evangelischen Allianz die Notwendigkeit einer breiteren Zusammenarbeit evangelikaler Theologen betont, um einen Beitrag zur biblisch-missionarischen Erneuerung der Theologie zu leisten. 1977 kam es daraufhin zur Gründung des *AfeT*, in dem Theologen aus unterschiedlichen evangelikalen Gruppierungen zusammenfanden. 1985 wurde der *Arbeitskreis für evangelikale Missiologie* (AfeM) ins Leben gerufen.

Die Anliegen der aus dem Lausanner Kongress hervorgegangenen *Lausanner Bewegung* wurden in Deutschland durch den bereits erwähnten überkonfessionellen Arbeitskreis für evangelistische Aktionen in der Bundesrepublik und West-Berlin (AfevA) vertreten. Erst 1985 wurden dessen Aufgaben von dem neugegründeten *Deutschen Zweig der Lausanner Bewegung* übernommen.<sup>35</sup>

## 4.3. Das missionarische Jahr 1980

Eine praktische missionarische Auswirkung des Lausanner Kongresses in Deutschland war das von der Ev. Allianz und den Ev. Kirchen

<sup>32</sup> John Stott nennt fünf Merkmale des „Geistes von Lausanne“: (1) Entschlossenheit, gemeinsam für die Welt-evangelisation zu arbeiten; (2) Bereitschaft, für bisherige Fehler Buße zu tun; (3) Mut, einander zu begegnen und über Fragen zu reden, die uns trennen; (4) Gegenseitige Achtung, um einander offen zuzuhören; (4) Entschlossenheit, uns der Schrift zu unterstellen, so wie wir sie verstehen, ohne die Gemeinschaft mit denen, die sie anders auslegen, zu brechen. J. Stott, *Making Christ known, Historic Documents from the Lausanne Movement 1974 - 1989*, Carlisle: Paternoster, 1996, xvi-xvii.

<sup>33</sup> Vgl. Busch, *Pietismus*, 561.

<sup>34</sup> H. Burkhardt, „25 Jahre Lausanner Bewegung und die evangelikale Theologie in Deutschland (AfeT)“, *Evangelikale Theologie Mitteilungen* 5 (2(1999): 3-8.

<sup>35</sup> Jung, *Evangelikale*, 268/269, Anm. 342.

gemeinsam durchgeführte *Missionarische Jahr 1980*. Es war „der breit angelegte Versuch nachzubuchstabieren, was in einem Missionsland ‚Deutschland‘ die Jahreslosung 1980 zu bedeuten hat: »Gott will, dass allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen« (1 Tim 2,4)“.<sup>36</sup>

*Evangelisation nach außen,  
die nicht gleichzeitig Veränderung und  
Erneuerung der Gemeinden  
nach innen bedeutet,  
wird daher kraftlos bleiben.*

Bereits 1976 hatte der AfevA in Loccum solch ein „evangelistisches Großprojekt“ vorgeschlagen. Auch der vom AfevA initiierte Jugend- und Mitarbeiter-Kongress Christival 1976 stärkte die Perspektive deutschlandweiter Evangelisation. Ebenfalls 1976 hatte sich der *Gnadauer Arbeitskreis für Evangelisation* gebildet und arbeitete auf das Großprojekt hin.<sup>37</sup>

Zwei Jahre später konstituierte sich ein Leitungsgremium aus dem Bereich der Kirchen (Oberlandeskirchenrat J. Hasselhorn), des Pietismus (Präses des Gnadauer Verbandes, Pfr. K. Heimbucher), und der Freikirchen (Präses des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, K.H. Knöppel).<sup>38</sup> Im Positionspapier des missionarischen Jahres kommt das Konzept der Mission durch die ganze Gemeinde zum Ausdruck: „Evangelisation nach außen, die nicht gleichzeitig Veränderung und Erneuerung der Gemeinden nach innen bedeutet, wird daher kraftlos bleiben. Gemeindeaufbau, der nicht missionarisch ausgerichtet ist, wird zur Sterilität verurteilt sein. Nur wo beides Hand in Hand geht, missionarischer Zeugendienst und missionarischer Gemeindeaufbau, erfüllt die Gemeinde ihre Berufung: Sammelstätte des Gottesvolkes zu sein und zugleich Werkzeug im göttlichen Heilshandeln. Das gilt besonders für eine Volkskirche, die sich als Missionskirche verstehen lernen muß, wenn sie ihrer Bestimmung treu bleiben und Zukunft haben will.“<sup>39</sup>

Das Missionarische Jahr begann am Reformationstagesfest des Jahres 1979 und entfaltete eine Vielzahl von lokalen und regionalen Veranstal-

<sup>36</sup> M. Herbst, *Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche*, Stuttgart: Calwer Verlag, 1987, 50

<sup>37</sup> W. Paschko, „Gnadau 1945 bis heute“ in: K. Heimbucher (Hg.), *Dem Auftrag verpflichtet: Die Gnadauer Gemeinschaftsbewegung: Prägungen – Positionen – Perspektiven*, Gießen/Basel/Dillenburger, 1988, 69.

<sup>38</sup> Vgl. Jung, *Evangelikale*.

<sup>39</sup> Herbst, *Gemeindeaufbau*, 50.

tungen.<sup>40</sup> Im Rückblick musste man feststellen, dass fernstehende Menschen zwar nicht im erhofften Maß erreicht worden waren,<sup>41</sup> das Jahr jedoch zu einer neuen Sensibilität für das „Missionsgebiet Deutschland“ und zum Aufschwung missionarischer Arbeit geführt hatte. Darüber hinaus machte das Jahr Defizite im Blick auf die theologische wie praktische Schulung im Bereich der missionarischen Kommunikation deutlich. Die dadurch ausgelöste Welle missionspraktischer Veröffentlichungen<sup>42</sup> betonte die Rolle eines missionarischen *Lebensstils*, missionarischer *Besuchsarbeit* durch die ganze Gemeinde und die Chance missionarischer *Haukreise*.

In der VELKD sollte im Rahmen der *missionarischen Doppelstrategie* von *Öffnung und Verdichtung* sowohl die Glaubensgewissheit und missionarische Sprachfähigkeit in der Kirche (Verdichtung) als auch die nach außen gehende Werbung für die Relevanz des Evangeliums „inmitten der Nöte und Fragen der Zeit“ (Öffnung) gefördert werden.<sup>43</sup> Der Gnadauer Verband veranstaltete 1984 in Essen den Mitarbeiterkongress „Schritte zu den Menschen“, an dem 1800 Menschen teilnahmen, die „auf über 70 Orte des Ruhrgebiets verteilt ... an den Nachmittagen und Abenden gemeinsam mit den örtlichen Kreisen evangelistische Einsätze“ durchführten.<sup>44</sup> Missionarische Höhepunkte bildeten in den 80er Jahren konzertierte stadtweite Großaktionen auf Allianz- oder ökumenischer Ebene wie „Ich hab's gefunden“<sup>45</sup> oder „Neu anfangen“,<sup>46</sup> in denen die neuen methodischen

Ansätze kombiniert und mit starker Öffentlichkeitsarbeit verbunden wurden, um das Evangelium zum Stadtgespräch werden zu lassen.

#### 4.4. Missionarischer Gemeindeaufbau

Aus alledem erwuchs eine zunehmende Sicht dafür, Evangelisation nicht nur in Form von besonderen Initiativen zu gestalten, sondern die ganze Gemeindearbeit, vor allem im volksskirchlichen Kontext, unter missionarischen Perspektiven zu gestalten.<sup>47</sup>

*Aus alledem erwuchs eine  
zunehmende Sicht dafür,  
die ganze Gemeindearbeit  
unter missionarischen Perspektiven  
zu gestalten.*

Wesentliche Impulse für einen *missionarischen Gemeindeaufbau* hatten seit Ende der 70er Jahre die Herner Pfarrer Bernd Schlotthoff und Fritz Schwarz gegeben.<sup>48</sup> Ebenso bedeutend war der Einfluss der amerikanischen *Gemeindegrowthbewegung* und ihres Begründers, des Missiologen Donald McGavran. McGavrans wesentlicher Beitrag bestand in der Verknüpfung soziologischer Erkenntnisse mit evangelikaler Missionstheologie in seinem Hauptwerk *Understanding Church Growth* (1972). In den frühen 80er Jahren wuchsen diese Einflüsse zusammen zu einer Gemeindegrowthbewegung in Deutschland, deren verschiedene Zentren sich 1985 zur (volksskirchlich orientierten) *Arbeitsgemeinschaft für Gemeindeaufbau* (AGGA) zusammenfanden.<sup>49</sup>

#### 4.5. Anpassungswiderstand: Mission in der DDR

Auch in der DDR standen die „normale“ Gemeindearbeit und der alternative Lebensstil (oft durch staatliche Benachteiligung der Christen erzwungen), die Integrität und Erfindungskraft der Christen als missionarische Chancen im

---

*Glauben: Missionarische Arbeitsformen in der Volkskirche, „Priestertum aller Gläubigen aktuell“ Schriften zur missionarischen Doppelstrategie 2, heute, Gütersloh, 1985 S. 102ff.*

<sup>47</sup> Ausführlich Herbst, *Gemeindeaufbau*.

<sup>48</sup> F. Schwarz, *Überschaubare Gemeinde*, Bd. 1: Grundlegendes – ein persönliches Wort an Leute in der Kirche über missionarischen Gemeindeaufbau, Gladbeck, 1980.<sup>2</sup>

<sup>49</sup> Die AGGA wurde zunächst von dem Herner Pfarrer Bernd Schlotthoff, seit 1991 von Klaus Eickhoff, Pfarrer in Österreich, geleitet und gab die Zeitschrift *Gemeindegrowth* (später: *Praxis*) heraus.

<sup>40</sup> Einen guten Einblick in die Vielfalt der Aktivitäten bietet G. Rumler, *Christsein zum Anfassen*, Wuppertal: Brockhaus, 1981.

<sup>41</sup> Jung, *Evangelikale*, 84. Ausführlich Rumler, *Christsein*.

<sup>42</sup> Hier nur einige Beispiele: J. Hansen, / C. Möller, *Evangelisation und Theologie. Texte einer Begegnung*, Neukirchen-Vluyn, 1980; J. Kennedy, *Handbuch für Gemeindegrowth*. Für den deutschsprachigen Raum bearbeitet und herausgegeben von Bernd Schlotthoff, Bad Liebenzell: VLM, 1981; J. Peterson, *Evangelisation - ein Lebensstil*, Marburg: Francke, 1983; Bob und Betty Jacks, *Mit Freundschaft fängt es an: zur Praxis missionarischer Haukreise*, Wuppertal: Oncken, 1990.

<sup>43</sup> Rolf Heue zit. bei F. Walldorf, *Die Neuevangelisierung Europas: Missionstheologien im europäischen Kontext*, Gießen/Basel: TVG Brunnen, 2002, 118.

<sup>44</sup> Paschko, *Gnadau*, 71.

<sup>45</sup> 1979 unter der Federführung von Campus für Christus in Gießen als Pilotprojekt durchgeführt. *Impulse* 4/1992, 18.

<sup>46</sup> 1984/1985 von der VELKD in Hamburg unter dem Motto „Neu anfangen: Christen laden ein zum Gespräch“ durchgeführt. Vgl. K. Lorenz/ H. Reller, *Alternative*



Mittelpunkt. Die Gründe dafür lagen jedoch weniger in strategischen Überlegungen als vielmehr in der Tatsache der staatlichen Bekämpfung offener evangelistischer Aktionen. Der von Glaser für die gesellschaftliche Atmosphäre benutzte Begriff „Anpassungswiderstand“ scheint auch die missionarische Entwicklung treffend zu beschreiben.<sup>50</sup> Während die *Kirche im Sozialismus* (A. Schönherr) weithin durch „das feingestufte System von Privilegierung und Repression ins politische System“ eingebunden wurde, bekam das „Kirchenvolk die Unterdrückung der Religiosität“ zu spüren.<sup>51</sup>

Dieser Druck konnte eine auf die Dauer lähmende Wirkung entfalten. So stellt Beupain im Blick auf die *Freien Evangelischen Gemeinden* in der DDR eine starke Zurückgezogenheit gegenüber entkirchlichten Personen fest. Evangelisation habe sich „zu einer weitgehend innerkirchlichen Angelegenheit“ reduziert, bei der vor allem die Kinder der Gemeindeglieder erreicht worden seien. Selbst die geheimdienstlichen Unterlagen bescheinigten, dass „keine missionarischen ‚Außenwirkungen‘ ausgingen“.<sup>52</sup> Solche Ergebnisse würden sich jedoch auch für westdeutsche Gemeinden finden lassen, andererseits gab es auch in der DDR andere Entwicklungen.

Bereits Anfang der 60er Jahre hatten die *Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden* in der DDR einen Arbeitskreis für missionarische Gemeindegliederung gegründet.<sup>53</sup> In einer Stasi-Akte zur Beurteilung der Baptisten vom 17.7.61 heißt es: „Zur Missionstätigkeit des Bundes insgesamt ist festzustellen, dass diese gegenwärtig ... äußerst zielgerichtet und straff organisiert erfolgt. Die Missionsarbeiter erfahren gründliche Anleitung ... Besonderer Wert wird auf das Vorleben des Christentums gelegt. Der Christ soll durch sein Beispiel missionierend wirken.“<sup>54</sup>

Dieser Ansatz wurde auch als *Knopflochmission* bezeichnet und auch in den 70er und 80er Jahren

verstärkt praktiziert. Ein anderer Ansatz bestand in der *Mannschaftsmission*, in der Teams von jungen Christen auf Campingplätzen Freundschaften knüpften. „Die Urlauber sollten erkennen, dass Christen nicht so weltfremd waren, wie der Staat es ihnen zuschrieb.“<sup>55</sup> 1978 bestanden 50 Hauskreise, die aus dieser Arbeit der Baptisten hervorgegangen waren.<sup>56</sup> Ein weiteres wichtiges Konzept waren *Mannschaftsevangelisationen* im Bereich der Freikirchen, bzw. die missionarische *Kirchenwochenarbeit* in den Landeskirchen, bei der junge Christen im Urlaub oder an Wochenenden evangelistische Veranstaltungen einer Gemeinde durch Musik, Zeugnisse, Hausbesuche etc. unterstützten.<sup>57</sup> Generell stellten Rüstzeiten und Konferenzen wie die jährlichen *Allianz-Konferenzen* in Bad Blankenburg mit zugehörigem Zeltlager wichtige seelsorgerlich-missionarische Brennpunkte dar.

*In der DDR standen die „normale“ Gemeindegliederung und der alternative Lebensstil, die Integrität und Erfindungskraft der Christen als missionarische Chancen im Mittelpunkt.*

Zu den sichtbarsten missionarischen Aktivitäten gehörten die Evangelisationsveranstaltungen des sächsischen Jugendpfarrers Theo Lehmann (geb. 1934). Als Pfarrer an der Schlosskirche in Chemnitz (damals Karl-Marx-Stadt) begann Lehmann mit Jugendgottesdiensten, die auf viel Resonanz stießen. Schließlich wurde er zum vollzeitlichen Evangelisten der Landeskirche berufen und führte zusammen mit dem baptistischen Theologen und Sänger Jörg Swoboda Evangelisationen in der ganzen DDR durch. Seine eindeutige Botschaft „sich unter allen Umständen und ganz gleich in welcher Position zu Gott zu bekennen“<sup>58</sup> und das Gehör, dass er bei der Jugend fand, machten Lehmann zu einem Dorn im Auge der Machthaber.<sup>59</sup> Dies führte zur intensiven Beobachtung und Behinderung durch die Stasi, die ihr Ziel Lehmann „als Bürger und Pfarrer“ zu kompromittieren und aus der DDR auszuweisen, mit allen Mitteln verfolgte, ohne zum Ziel zu kommen.

<sup>50</sup> Glaser, *Kultur*, 342.

<sup>51</sup> Glaser, *Kultur*, 363.

<sup>52</sup> Lothar Beupain, *Eine Freikirche sucht ihren Weg: Der Bund Freier Evangelischer Gemeinden in der DDR*, Wuppertal: TVG Brockhaus, 2001, 461/462.

<sup>53</sup> Vgl. U. Materne/ G. Balders (Hg.), *Erlebt in der DDR: Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden*, Kassel: Oncken, 1995.

<sup>54</sup> Materne-Balders, S. 83, zit. bei M. Fritz, *Evangelisation unter unerreichten Ostdeutschen: Hintergründe, Problemstellungen und Lösungsansätze*, Unveröff. wiss. Abschlussarbeit an der FTA Gießen, 2005, 19.

<sup>55</sup> Fritz, *Evangelisation*, 21.

<sup>56</sup> Fritz, *Evangelisation*, 20.

<sup>57</sup> Beupain, *Freikirche*, 462.

<sup>58</sup> T. Lehmann, „Wo die Leipziger Friedensgebete begannen“, *Biographie-Vorabdruck* (IV), *Idea-Spektrum* 43/2005, 24.

<sup>59</sup> R. V. Pierard, „The East-German State and the Churches“, in: J. Swoboda, R. Pierard, *The Revolution of the Candles*, Macon: Mercer Univ. Press, 1996, 20

Auch bei einigen Theologen in der DDR war Lehmanns Verkündigung umstritten. Nach einer Evangelisation in der Leipziger Nikolaikirche erarbeiteten sie eine Stellungnahme, in der es hieß, Lehmanns Gottesbild trage „dämonologische Züge“<sup>60</sup> und seine Aufforderung zur Umkehr und Entscheidung für Jesus sei eine abschreckende „Gehorsamsforderung“: „Viel Frohmachendes bleibe da nicht“.<sup>61</sup> Die Menge der jugendlichen Gottesdienstbesucher schien das jedoch anders zu erleben. Für sie war die evangelistische und herausfordernde Predigt Lehmanns „ein starker Identifikationsfaktor“.<sup>62</sup> Nicht zuletzt spielte eine Evangelisation Lehmanns in der Leipziger Nikolaikirche eine Rolle in der Entstehung der Friedensgebete Anfang der 1980er Jahre<sup>63</sup>, die zusammen mit den sich anschließenden Demonstrationen („Wir sind das Volk“) dann im Herbst 1989 zur zentralen Ausdrucksform der friedlichen Revolution wurden und schließlich zur Öffnung und zum Fall der Mauer führten.<sup>64</sup>

## 5. Vielfältige Mission im vereinten Deutschland: Die 1990er Jahre

### 5.1. Der Fall der Mauer 1989 und die postmoderne Beliebigkeit

Der Fall der Mauer im November 1989 wurde immer wieder als missionsgeschichtliches Ereignis interpretiert. Die katholische Bischofssynode in Rom 1991 sah im Zusammenbruch des kommunistischen Systems ein „Zeichen der Gegenwart Gottes und seiner Ratschlüsse“, einen echten Kairos der Heilsgeschichte und „eine ungeheure Herausforderung zur Fortsetzung des Erneuerungswerkes Gottes“.<sup>65</sup> Auf einer Leiterkonferenz der Lausanner Bewegung in Bad Boll formulierte Peter Kuzmic, baptistischer Theologe aus Kroatien: „Followers of Christ all across Eastern Europe are aware that this is the work of the Lord of history who has seen their suffering and longing for freedom, answered their prayers and provided them with a

<sup>60</sup> Idea-Spektrum 35/2006, 27.

<sup>61</sup> Idea-Spektrum 43/2005, 24.

<sup>62</sup> Fritz, Evangelisation, 16. Vgl. auch: R. Assmann, „Das Evangelisten-Duo Jörg und Theo“, in: Materne-Balders, *Erlebt in der DDR*, 206.

<sup>63</sup> Lehmann, Friedensgebete, 25.

<sup>64</sup> J. Swoboda, R. Pierard, *The Revolution of the Candles*, Macon: Mercer Univ. Press, 1996, 24.

<sup>65</sup> Zit. bei Walldorf, *Neuevangelisierung*, 99.

special kairos period to call their nations back to God and to the spiritual foundations for a free and truly ‘new society’.“<sup>66</sup> Hier wird das geschichtliche Ereignis als Ausdruck der Missio Dei und zugleich als neue missionarische Herausforderung für die Gemeinde Jesu Christi interpretiert. Die 90er Jahre machen deutlich, wie diese Herausforderung missionarisch angenommen wurde.

*Die Herausforderung lag  
vor allem in der ironischen Distanz  
und der (dogmatisch postulierten)  
Gleich-Gültigkeit aller Deutungen.*

Neben den großen politischen Veränderungen sind die 90er Jahren gesellschaftlich geprägt von der Wahrnehmung einer postmodernen Beliebigkeit. An die Stelle radikaler Utopien der 60er oder das emotional-rationale Harmoniestreben der 70er und 80er Jahre tritt eine *anything goes*-Auffassung (P. Feyerabend), nach der es „eine Vielzahl völlig verschiedener Zugänge zur Wirklichkeit gibt, die unabhängig, gleichberechtigt und inkompatibel nebeneinander stehen“.<sup>67</sup> Das Subjektive ist zum einzig Objektiven geworden. Diese (nicht ganz) neue Entwicklung bot Chancen und Herausforderungen für die missionarische Arbeit. Die Chancen lagen vor allem in einer neuen Offenheit für religiöse Wirklichkeitsdeutungen, die nun auch wieder als Lebensentwürfe akzeptabel und attraktiv erschienen. Die Herausforderung lag vor allem in der ironischen Distanz und der (dogmatisch postulierten) Gleich-Gültigkeit aller Deutungen und dem somit drohenden Verlust des Ringens um Wahrheit und Wirklichkeit.

Diese Chancen und Herausforderungen kamen in drei Projekten, die alle im Jahr 1993 begannen, deutlich zum Ausdruck.

### 5.2. Mission in postmoderner Gesellschaft: Drei Projekte (1993)

1993 begannen drei Projekte, die sich auf je eigene Weise als kontextualisierte Mission in der Postmoderne erweisen sollten: *ProChrist*, *Willowcreek* und der *Alpha-Kurs*.

#### 5.2.1. *ProChrist* – Öffentliche Wahrheit

1993 fand in der Gruga-Halle in Essen die erste *ProChrist*-Evangelisation mit Billy Graham

<sup>66</sup> Zit. bei Walldorf, *Neuevangelisierung*, 267.

<sup>67</sup> W. Bittner, „Postmoderne“, *ELThG*, Bd. 2, 1589.

statt, deren Kern-Programm per Satellit in viele Städte Deutschlands und Europas übertragen wurde, wo jeweils lokale Veranstalter aus dem Bereich der Evangelischen Allianz und der Ökumene ein Rahmenprogramm gestalten.

*Nicht angepasst, sondern als Herausforderung an den postmodernen Kontext formuliert.*

Damit war das alte Konzept der Großevangelisation einer postmodernen Generation angepasst worden, die in diesem Ansatz perfektes mediales Design mit kreativer Individualität, kontextueller Regionalität und überkonfessioneller Zusammenarbeit verbinden konnte. Nicht angepasst, sondern als Herausforderung an den postmodernen Kontext formuliert wurde der öffentliche Anspruch und der Einzigartigkeit behauptende Inhalt des Evangeliums von Jesus Christus. Doch auch die Verkündigung orientierte sich unter dem Motto Zweifeln und Staunen an der Sensibilität postmoderner Spiritualität in Deutschland, der zweifelsfreie Gewissheiten unreflektiert und verdächtig erscheinen müssen. Bei ProChrist 1995 in Leipzig übernimmt erstmals Pfr. Ulrich Parzany, damals Generalsekretär des deutschen CVJM, die evangelistische Verkündigung. Weitere ProChrist-Veranstaltungen folgten 1997 (Nürnberg), 2000 (Bremen), 2003 (Essen), 2006 (München). An ProChrist 2000 beteiligten sich über 1.200 Übertragungsorte mit insgesamt 1,4 Millionen Besuchern.<sup>68</sup>

### **5.2.2. WillowCreek – Relevante Gemeinschaft**

Im Jahr 1993 wurde der 2. Nürnberger „Gemeindekongress“ veranstaltet. Hinter dieser Serie von Kongressen, die 1991 begann, stand ein „Schulterschluss“ zwischen der landeskirchlich-evangelikalen AGGA (s.o) und der charismatischen Geistlichen Gemeinde-Erneuerung (GGE). Auch W. Kopfermanns Gründung der Anskar-Kirche 1988 trug hierzu bei. Die Kongresse waren Ausdruck des in den 80er Jahren gewachsenen konfessionsübergreifenden Anliegens für den missionarischen Gemeindebau.<sup>69</sup> Auf dem 2. Nürnberger Kongress stellte

<sup>68</sup> M. Hölzl, *Gemeinde für andere: die Anwendbarkeit von Willowcreek Gemeindeaufbauprinzipien für den Aufbau neuer freikirchlicher Gemeinden im deutschen Kontext* (Baptismus-Studien 4), Kassel: Oncken, 2004, 11.

<sup>69</sup> B. Rother, *Kirche in der Stadt: Herausbildung und Chancen von Urbanen Profilkommunitäten*, Neukirchen, 2005, 29

Bill Hybels, ein amerikanischer Pastor aus dem Norden Chicagos, das Konzept der von ihm mitbegründeten Willowcreek Community Church (WCCC) erstmals in Deutschland vor: Im Zentrum steht die Idee eines kontextuell-evangelistischen Gottesdienstes für suchende Nichtchristen aus dem suburbanen Kontext, auf den die ganze Gemeindegemeinschaft in sieben Schritten missionarisch ausgerichtet wird.<sup>70</sup> Wesentlich dabei ist der kontextuelle Zuschnitt des Gottesdienstes auf die psychosoziale Verfasstheit und die subkulturellen Vorlieben der Zielpersonen „un-churched Harry and Mary“ auf allen Ebenen (vom Parkplatz über die Musik bis zu den Themen der Ansprache). Die konsequente Wahrnehmung des säkularen nichtkirchlichen Menschen und die dementsprechende umfassende Hinwendung zu ihm in der christlichen Gemeindegemeinschaft wird zu einem wesentlichen Impuls für missionarische Gemeindegemeinschaft in Deutschland. Wichtig war auch die Analyse des postmodernen Bedürfnisses nach Zugehörigkeit und Gemeinschaft, so dass im missionarisch-gemeindegemeinschaftlichen Ansatz das „belonging“ dem „believing“ vorangehen kann.<sup>71</sup>

*Die konsequente Wahrnehmung des säkularen nichtkirchlichen Menschen und die umfassende Hinwendung zu ihm wird zu einem wesentlichen Impuls für missionarische Gemeindegemeinschaft in Deutschland.*

1995 spricht Hybels auf der Bundesratstagung der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden Deutschlands (EFG) und auf dem Kirchentag in Hamburg. Mit den beiden großen Willowcreek-Kongressen in Hamburg 1996 und Oberhausen 1998 beginnt eine andauernde Konferenz-

<sup>70</sup> Die sieben Schritte: (1) Christen bauen eine aufrichtige Freundschaft zu einem Nichtchristen auf, (2) erzählen anderen von ihrem Leben mit Gott, (3) laden ihre kirchendistanzierten Freunde zu einem speziell für sie gestalteten Gottesdienst ein. (4) Kirchendistanzierte Menschen entscheiden sich für Christus und nehmen regelmäßig am Gemeindegottesdienst teil, (5) werden Mitglied in einer Kleingruppe, (6) Entdeckung, Entwicklung und Anwendung der geistlichen Gaben, (7) Neuer Umgang mit Finanzen, Ressourcen und Zeit. Siehe [www.willowcreek.de/7\\_schritte](http://www.willowcreek.de/7_schritte), 22.03.2006.

<sup>71</sup> M. Mittelberg, *So wird ihre Gemeinde ansteckend. Evangelisation und Mission neu entdeckt*, Asslar, 2001, 87; vgl. Jim Long, „Generating Hope: A Strategy for Reaching the Postmodern Generation“, *Telling the Truth: Evangelizing Postmoderns*, ed. D.A. Carson, Grand Rapids, 2000, S. 322-335: 334.

tätigkeit der WCCC in Deutschland. Bis November 2003 nahmen gut 50.000 Personen an den bis dahin stattgefundenen fünf Gemeinde-, drei Promiseland-, zwei Jugend- und zwei Leitungskongressen teil. Es erfolgte die Gründung von Willowcreek Deutschland, dessen Magazin WillowNetz seit 1999 erscheint.<sup>72</sup>

*Wichtig war auch die Analyse des postmodernen Bedürfnisses nach Zugehörigkeit und Gemeinschaft, so dass das „belonging“ dem „believing“ vorangehen kann.*

Die Rezeption des Konzeptes der WCCC in Deutschland fasst der praktische Theologe Christian Möller so zusammen: „Äußerst wirksam für den europäischen Gemeindeaufbau scheint das Gemeindeaufbau-Programm der WCCC in Chicago zu werden... Viele Gemeinden in Deutschland haben begonnen, nach dem Modell von WC einen alternativen Gottesdienst am Sonntagabend zu feiern.“<sup>73</sup> Es kommt bald zu Verbindungen zwischen den Konzepten von ProChrist und Willowcreek. So wurden für die Prochrist-Evangelisation 2000 20.000 Seelsorgehelfer mit dem WCCC-Material „So wird ihr Christsein ansteckend“ geschult.<sup>74</sup> Eine weitere strategische Verbindung entstand auf einem weiteren Kongress 2003 zwischen Willow-Creek und den Alpha-Kursen.

### 5.2.3. Der Alpha-Glaubenskurs – individueller Zugang

Der Alpha-Kurs wurde in den 70er Jahren in der anglikanischen Holy Trinity Brompton-Gemeinde im Zentrum Londons entwickelt.<sup>75</sup> Ursprünglich als glaubensvertiefender Kurs gedacht, wurde er durch das Interesse vieler kirchenfremder Menschen zunehmend zu einem „glaubensweckenden Kurs“<sup>76</sup> konzipiert. 1991 übernahm Pfarrer Nicky Gumbel die Verantwortung für die Durchführung der Kurse und fasste ihren Inhalt in dem Buch *Question for Life. A practical Introduction to the Christian Faith* zusammen. Nachdem 1993 die erste deutsche Übersetzung des Buchs erschienen war,

wurden die Alpha-Kurse zunehmend auch in Deutschland als missionarisches und kontextuell angemessenes Werkzeug entdeckt.

Obwohl die charismatisch orientierten Alpha-Kurse mit zu den bekanntesten in Deutschland gehören, sind sie Teil einer älteren und breiteren Entwicklung. Bereits in den 80er Jahren hatte der charismatisch-lutherische Pastor Wolfram Kopfermann, damals Vorsitzender der Geistlichen Gemeinde Erneuerung, einen Glaubenskurs (der später unter dem Namen „Farbwechsel“ veröffentlicht wurde)<sup>77</sup> konzipiert und in Hamburg „mit großem Erfolg“ durchgeführt.<sup>78</sup>

Kopfermanns Kurs wiederum nahm Anregungen des katholisch-charismatischen Theologen Heribert Mühlen auf,<sup>79</sup> der seinerseits Impulse des im Rahmen des 2. Vatikanischen Konzils erneuerten Erwachsenenkatechumenats und der daraus resultierenden *Ordo Initiationis Christianae Adulorum (OICA)* umgesetzt hatte. Die OICA wiederum hat in Großbritannien nicht nur in der römisch-katholischen, sondern auch in der Church of England zu einem Boom von Glaubenskursen im Rahmen der Konfirmation von Erwachsenen geführt. Dadurch wurde auch das Umfeld geprägt, aus dem der Alpha-Kurs hervorgegangen ist.

*Ihre Chance scheint in der Möglichkeit einer unverbindlichen, individuellen und zugleich gemeinschaftsorientierten Form des Kennenlernens christlicher Spiritualität zu liegen.*

Noch direkter bezieht sich der Emmaus-Glaubenskurs, der in den 90er Jahren ebenfalls in Großbritannien entwickelt und 2002 in Deutschland eingeführt wurde, auf die OICA.<sup>80</sup> Von Kopfermann zwar beeinflusst, aber im Sinne einer lutherischen missionarischen Spiritualität eigenständig gestaltet,<sup>81</sup> ist der von Burghard Krause im Rahmen der AMD konzipierte Kurs Christ werden – Christ bleiben (CWCB), der in die Gesamtsicht einer „verheißungsorientierten Gemeindentwicklung“ ein-

<sup>72</sup> Hölzl, *Gemeinde*, 12.

<sup>73</sup> RGG 4. Aufl. Bd. 3, S. 624

<sup>74</sup> Hölzl, *Gemeinde*, 11.

<sup>75</sup> Jens Martin Sautter, „Der Alpha-Kurs“, *Spiritualität lernen: Glaubenskurse als Einführung in die Gestalt christlichen Glaubens. Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung* Bd. 2, Neukirchen, 2005, 170-209

<sup>76</sup> Sautter, *Glaubenskurse*, 170.

<sup>77</sup> Farbwechsel. Ein Grundkurs des Glaubens, Mainz, 1990

<sup>78</sup> Sautter, *Glaubenskurse*, 141.

<sup>79</sup> H. Mühlen, *Einübung in die christlichen Grunderfahrungen*, 2 Bde, Mainz, 1976. Grundlegend zum volksmissionarischen Ansatz von Mühlen vgl. O. Föllmer, *Charisma und Unterscheidung*, Wuppertal, 1994, 89-124.

<sup>80</sup> Sautter, *Glaubenskurse*, 210-211.

<sup>81</sup> Sautter, *Glaubenskurse*, 141.

gebunden ist.<sup>82</sup>

Die Tatsache, dass allein der Alpha-Kurs in über 600 Gemeinden in Deutschland durchgeführt wurde oder über 100 000 Menschen an CWCB teilgenommen haben, scheint darauf hinzuweisen, dass die Glaubenskurse eine kontextuell angemessene Form der christlichen Mission in postmodernen Gesellschaften sein können. Ihre Chance scheint in der Möglichkeit einer unverbindlichen, individuellen und zugleich gemeinschaftsorientierten Form des Kennenlernens christlicher Spiritualität zu liegen. Die postmoderne Sehnsucht nach Zugehörigkeit und Gemeinschaft in einer unübersichtlich-beliebigen Welt prägt auch das Konzept des missionarischen church planting.

### 5.3. Neue Gemeinden pflanzen: Ein missionarisches Programm

Während Gemeindegründungen im Rahmen der Inlandsmissionen der Freikirchen (wie wir oben sahen), der Deutschen Inlandsmission (DIM), durch den Zuzug mennonitischer und baptistischer russlanddeutscher Aussiedler<sup>83</sup> oder durch individuelle Gründungen<sup>84</sup> schon länger praktiziert wurden, erhält das Konzept Anfang der 1990er Jahre neue Aufmerksamkeit – auch in den Landeskirchen: Gemeindegründung wird entdeckt als missionarisches Programm. Wiederrum kamen die Impulse sowohl aus den USA als auch aus Großbritannien.

Im Anschluss an D. McGavran war die amerikanische DAWN-Bewegung<sup>85</sup> überzeugt, dass ein Land nur mit dem Evangelium erreicht werden kann, wenn innerhalb „jeder Bevölkerungsgruppe von 500 bis 1000 Personen“ eine Gemeinde „den Herrn Jesus Christus in seiner ganzen Wahrheit, seiner Kraft und Barmherzigkeit ... sicht- und greifbar“ machen kann.<sup>86</sup> Damit verbunden waren auch die Über-

zeugungen, dass (1) die Gründung von neuen Gemeinden neben dem Wachstum der bisherigen Gemeinden die wichtigste missionarische Methode sei, (2) die bisherigen Gemeinden dem großen Auftrag nicht allein gewachsen seien<sup>87</sup> und vor allem (3) durch neue Gemeinden auch neue Zielgruppen (*homogeneous units*) erreicht werden könnten.<sup>88</sup>

In der anglikanischen Kirche war es – auch durch Anstöße aus der amerikanischen Church-Growth-Bewegung – seit Mitte der 80er Jahre zu einem Aufbruch von Church Planting Initiatives (Bob Hopkins) gekommen. Die Bewegung wurde vom damaligen Erzbischof George Carey unterstützt, der das Konzept so definierte: „Church planting is the transfer of a congregation in an area of need with evangelistic expectation that new people will find faith and the renewal of their spiritual lives“.<sup>89</sup> Diese und weitere Impulse wurden im Rahmen des von der AGGA und GGE veranstalteten Gemeindekongress-Spezial 1992 in Erlangen aufgenommen, dessen Thema „Gemeindegründen in der Volkskirche“ lautete.<sup>90</sup> Eine der zentralen Ideen des Kongresses war die Weiterentwicklung von Hauskreisen und Glaubenskursen zu Hauskirchen.

#### *Gemeindegründung wird entdeckt als missionarisches Programm.*

Während es um die genannten Konzepte bald ruhiger wurde und ein Gemeindegründungsboom nicht wie erwartet einsetzte, wurden dennoch in landeskirchlichen Pilotprojekten (Alexander Garth), im charismatisch-pfingstkirchlichen Bereich, in freikirchlichen Inlandsmissionen, durch russlanddeutsche Christen, nichtwestliche Migrantengruppen und zielgruppenorientierte Jugendkirchen wie die Jesus Freaks (Hamburg, Wetzlar etc.), Calvary Chapel (Siegen, Stuttgart etc.) oder das Kraftwerk Dresden<sup>91</sup> stetig neue Gemeinden gegründet, die die Vielfalt der Kulturen und Subkulturen in

<sup>82</sup> Vgl. B. Krause, Auszug aus dem Schneckenhaus: Praxis-Impulse für eine verheißungsorientierte Gemeindeentwicklung, Neukirchen: Aussaat, 1996.

<sup>83</sup> Vgl. W. Ferderer, „Gedanken zum gegenwärtigen missionarisch-geistlichen „Ist-Zustand“ der russlanddeutschen Christen“, Evangelikale Missiologie 22 (2(2006): 47-49.

<sup>84</sup> Einige der individuellen Gründungen schlossen sich 1983 in der „Konferenz für Gemeindegründung“ (KFG) zusammen.

<sup>85</sup> Disciple A Whole Nation (DAWN)

<sup>86</sup> W. Simson, „DAWN – Gemeinde gründen als konzertierte Aktion“ in: Knoblauch et al (Hg.), *Gemeinde gründen in der Volkskirche: Modelle der Hoffnung*, Moers: Brendow, 1992, 114-122: 114.

<sup>87</sup> C.A. Schwarz, „Die vier wichtigsten Gründe“ in Knoblauch, *Modelle*, 51/52. Schwarz spricht im Anschluss an McGavran von 20 000 neuen Gemeinden, die für Deutschland nötig seien.

<sup>88</sup> C.A. Schwarz, „Die vier wichtigsten Gründe“ in Knoblauch, *Modelle*, 53.

<sup>89</sup> Zit. bei Rother, *Kirche*, 80.

<sup>90</sup> Rother, *Kirche*, 29.

<sup>91</sup> Vgl. Stephan Barthel, „Gemeinde in der Jugendkultur – Eine Untersuchung am Beispiel der Kraftwerk Gemeinde Dresden“, unveröff. wiss. Abschlussarbeit, FTA Gießen, 2002.

Deutschland widerspiegeln.

#### 5.4. Missionarische Theologie für Deutschland

Die Vielfalt missionarischer Initiativen in den 90er Jahren verbunden mit den widersprüchlichen gesellschaftlichen Signalen einer Rückkehr zur Religion einerseits und der Losgelöstheit großer Bevölkerungsteile von den Kirchen, vor allem in den östlichen Bundesländern andererseits, führten gegen Ende der 1990er Jahre zu einer verstärkten kirchlich-theologischen Beschäftigung mit dem missionarischen Thema. Sichtbarstes Signal dafür war die EKD-Synode 1999 in Leipzig unter dem Thema „Mission und Evangelisation“<sup>92</sup> mit einem vielbeachteten Grundsatzreferat des Tübinger Systematikers Eberhardt Jüngel. Die neue missionsfreundliche Atmosphäre in der EKD (die allerdings nicht ohne Kritik und Widerspruch blieb) wurde in der *Kundgebung* der Synode deutlich: „Es hat eine Zeit gegeben, in der es den Anschein haben konnte, als sei die missionarische Orientierung das Markenzeichen nur einer einzelnen Strömung in unserer Kirche. Heute sagen wir gemeinsam: Weitergabe des Glaubens und Wachstum der Gemeinden sind unsere vordringliche Aufgabe, an dieser Stelle müssen die Kräfte konzentriert werden.“<sup>93</sup>

„Es hat eine Zeit gegeben,  
in der es den Anschein haben konnte,  
als sei die missionarische Orientierung  
das Markenzeichen nur einer einzelnen  
Strömung in unserer Kirche.“

Der Synode voraus gingen bereits eine Reihe von kirchlichen Verlautbarungen, die ebenfalls die theologische Aufarbeitung der missionarischen Herausforderung deutlich machen: 1998 erschien die Missionsprogrammatische der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg *Wachsen gegen den Trend. Auf dem Weg zu einer missionarischen Kirche*,<sup>94</sup> im Mai 1999 veröffentlichte der Theologische Ausschuss der Arnoldshainer Konferenz sein *Votum zu Evangelisation und Mission* (Mai 1999). Im Jahr 2000 wurden die Anstöße der EKD-

<sup>92</sup> EKD (Hg.), *Reden von Gott in der Welt. Der missionarische Auftrag der Kirche an der Schwelle zum Dritten Jahrtausend*, Frankfurt/Main, 2000.

<sup>93</sup> „Kundgebung“, *Das Evangelium unter die Leute bringen: Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land*, Hannover: EKD, 2000, S. 42-50: 47.

<sup>94</sup> Dokumentiert in: Feldtkeller/ Sundermeier, *Mission*.

Synode im EKD-Text 68 *Das Evangelium unter die Leute bringen. Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land* weitergeführt und konkretisiert.<sup>95</sup> Die evangelikale Ausrichtung des Textes löste eine kontroverse Debatte zum Konzept von Mission in Deutschland aus, wobei sich religionshermeneutische und biblisch-theologische Ansätze gegenüberstehen.<sup>96</sup> Am Ende des EKD-Textes wird als ein wesentliches Ziel die Gründung eines *Instituts für Evangelisation und Gemeindeentwicklung* im landeskirchlich-universitären Rahmen empfohlen. Das Institut hat 2004 seine Arbeit an der Uni Greifswald aufgenommen.<sup>97</sup>

*Das missionarische Wetteifern solle  
ohne Konkurrenzen verlaufen,  
mit Respekt und Gebet füreinander.*

1998 initiierte der methodistische Bischof Walter Klaiber im Rahmen der *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen* (ACK) einen Verständigungsprozess über die gemeinsame Aufgabe der Mission und Evangelisation in Deutschland unter dem Motto: „Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene“.<sup>98</sup> Betont wurde dabei vor allem der Zusammenhang von Mission und Einheit der Kirchen, den D. Werner so formuliert: „Zwischen den Kirchen besteht eine verpflichtende Koinonia der gemeinsamen Sendung ... Längst besteht auch im Blick auf die Erwartungen, die sich von außen an die Kirchen richten, eine gemeinsame Haftungs- und Verantwortungsgemeinschaft im Blick auf das Erscheinungsbild des Evangeliums und für die Weitergabe der Hoffnung des Glaubens an die nachfolgende Generation sowie an die kirchlich nicht gebundenen oder indifferenten Teile der Gesellschaft. Nicht die ökumenische Kooperation ist begründungspflichtig..., sondern ihre Unter-

<sup>95</sup> *Das Evangelium unter die Leute bringen. Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land*, EKD-Text 68, Hannover, 2000.

<sup>96</sup> Zur Analyse der Dokumente und der neueren Auseinandersetzung siehe Werth, *Evangelisation*, S. 217ff; Zur neueren Auseinandersetzung auch: Herbst, „‘Mission’ in der theologischen Ausbildung“, *Theologische Beiträge* 36 (2005), 202-216: 206f.; Sautter, *Glaubenskurse*, 275-280.

<sup>97</sup> Vgl. M. Herbst, „Ach, Sie sind also der Missionar!? Kontext, Entstehungsgeschichte und Aufgaben des Greifswalder Instituts“, in: Herbst, M., Ohlemacher, J., Zimmermann, J. (Hg.), *Missionarische Perspektiven für die Kirche der Zukunft. Beiträge zur Evangelisation und Gemeindeentwicklung 1*, Neukirchen: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2005, S. 30-46

<sup>98</sup> Werth, *Theologie*, 219.

lassung.<sup>99</sup>

In der im Februar 2002 erschienenen Abschluss-Erklärung „Unser gemeinsamer Auftrag: Mission und Evangelisation in Deutschland“<sup>100</sup> wird als Ausgangspunkt der Mission Johannes 8,12 genannt: „Christus spricht: Ich bin das Licht der Welt“. Das davon ausgehende missionarische Wettstreifen solle ohne Konkurrenzdenken verlaufen, mit Respekt und Gebet füreinander.

## 6. Ausblick

Der missionarische Aufbruch der 90er Jahre wird im neuen Jahrtausend mit neuen Herausforderungen konfrontiert.

Die Ereignisse des 11. September 2001 und ernüchternde Erfahrungen multikultureller Realität in Deutschland (Stichwort: Ehrenmorde), aber auch die Bereitschaft, konstruktiv an einem gelingenden Miteinander unterschiedlicher Kulturen und Religionen in der Gesellschaft zu arbeiten, wirken sich aus. Dialog und Mission werden zunehmend als sich ergänzende Notwendigkeiten für ein ehrliches und inspirierendes Miteinander und nicht als sich ausschließende Optionen gesehen.

Das missionarische Miteinander von Kirchen, Gemeinden und freien Werken in Deutschland wurde im November 2002 durch die Gründung der *Koalition für Evangelisation* als Fortführung des *Deutschen Zweigs der Lausanner Bewegung* auf eine neue Grundlage gestellt.<sup>101</sup>

Bereits in den 90er Jahren wurde die Wichtigkeit missionarischer Präsenz im Fernsehen und Internet erkannt. 1996 wurde die Christliche Internet Agentur (CINA) gegründet als Plattform für „Mission und Service im Internet“, um dazu beizutragen, dass durch „dieses immer noch rasant wachsende Medium Menschen mit dem Evangelium“ erreicht werden.<sup>102</sup> Missionarisches Fernsehen in Deutschland (z.B. Bibel-TV, ERF-Fernsehen) unterscheidet sich oft positiv vom amerikanischen „Teleevangelium“<sup>103</sup> und präsentiert sich als

<sup>99</sup> D. Werner, „Thesenpapier zum ACK-Studienprozess“, in: *Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene*, hg. v. EMW, ACK und missio, Hamburg, 1999, S. 20. Vgl. D. Werner, „Mission in Deutschland“, in: Dahling-Sander (Hg.), *Leitfaden*, S. 555-556.

<sup>100</sup> Abgedruckt in: *Theol. Beitr.* 33 (2002): 302-304

<sup>101</sup> Evangelische Allianz Deutschland, „Lausanner Bewegung startet ‚Koalition für Evangelisation in Deutschland‘“, *Evangelische Allianz Online* 11.2002, 1-2 (21.09.2006).

<sup>102</sup> CINA, „Kurzzvorstellung“, [www.cina.de](http://www.cina.de), 22.09.2006.

<sup>103</sup> John Mark Terry, „Media Evangelism“, *Evangelism: A*

Ergänzung zur missionarischen Gemeindegemeinschaft vor Ort.

Die Bedeutsamkeit menschlicher Beziehungen und Gemeinschaft für die missionarische Arbeit steht auch für Migrationskirchen aus Asien, Afrika und Lateinamerika im Vordergrund. Sie leisten durch ihre missionarische Ausrichtung nicht nur einen Beitrag zur neuesten Missionsgeschichte in Deutschland, sondern zeigen auch Chancen und Herausforderungen für das Miteinander unterschiedlicher Kulturen in Deutschland auf.<sup>104</sup>

## 7. Kontextuelle Mission in Deutschland:

### Abschließende Gedanken

1. Im Prozess der Säkularisierung, die ihre Wurzeln bis in die Reformation erstreckt, vor allem aber mit der Industrialisierung im 19. Jahrhundert zum Durchbruch kam und sich auch in den Jahren des Wiederaufbaus und des Wirtschaftswunders nach 1945 fortsetzte, sowie im Prozess der kulturell-religiösen Pluralisierung im Zuge von Migrationen und globaler Informationstechnologie hat ein expressives und profiliertes biblisch-missionarisches Christentum in Deutschland sowohl für das Überleben der Kirchen als auch als relevanter gesellschaftlicher Beitrag an Bedeutung gewonnen. Die missionarische *Dimension* der Gemeinde Jesu Christi in ihrem ganzen Sein und Tun und die sich in konkreten evangelistischen Veranstaltungen äußernde missionarische *Intention* gehören in dieser Situation untrennbar zusammen.

2. Das Spektrum der im Überblick betrachteten missionarischen Entwicklungen und Phänomene reicht von den evangelischen Landeskirchen, über den Pietismus (Gemeinschaftsbewegung) und die Freikirchen bis hin zu Erneuerungsbewegungen in der Römisch-katholischen Kirche, unabhängigen kontextuellen Jugendkirchen und nichtwestlichen Migrationskirchen. Trotz dieser Vielfalt scheint eine gemeinsame missionarische Spiritualität diese Gruppen zu verbinden. Das theologische Profil dieser Spiritualität herauszuarbeiten war nicht Ziel

*Concise History*, Nashville, 1994, 199-210

<sup>104</sup> C. Währisch-Oblau, „Mission und Migration(s)kirchen“, in: *Leitfaden Ökumenische Missions-theologie*, hg. v. C. Dahling-Sander, Gütersloh: Kaiser/GV, 2003, 363 - 383., „Migrationskirchen in Deutschland“, *Zeitschrift für Mission* (1-2/2005), 19-39.

dieses Aufsatzes, doch scheinen trotz aller vorhandener Differenzen das Vertrauen auf die Bibel als Wort Gottes und missionarischem Grundtext sowie die Betonung von persönlichem Glauben und gemeinsamer Nachfolge Christi in missionarischen Gemeindeformen dazuzugehören.

*Die Prägung der Wohlstandsgesellschaft in Deutschland durch die amerikanische Populärkultur, prägte auch die Entwicklung der missionarischen Kultur.*

3. Die missionarischen Entwicklungen nach 1945 zeigen – vor allem im evangelikalen und freikirchlichen Bereich – eine deutliche Prägung durch angloamerikanische Einflüsse. Das ist wenig überraschend, zumal sich hier Parallelen zur allgemeinen politischen und gesellschaftlichen Ausrichtung der Bundesrepublik auf die USA zeigen. Die vor allem kontinuierlich durch Billy Graham symbolisierte Verbindung der amerikanischen evangelikalen Bewegung zur missionarischen Bewegung in den Kirchen und Freikirchen in Deutschland war für letztere ähnlich wichtig, wie J. F. Kennedys Identifikation mit den eingemauerten Berlinern durch seinen Ausruf „Ich bin ein Berliner“: Sie vermittelte Selbstbewusstsein und die Stärke einer internationalen Gemeinschaft.

Der angloamerikanische Einfluss erfolgte in Wellenbewegungen: In den 50er Jahren durch einzelne Missionswerke und Billy Graham (Youth for Christ, Greater Europe Mission, Janz-Brüder), in den 60er und 70er Jahren durch von Graham initiierte internationale Missionskonferenzen (Berlin 1966, Lausanner Bewegung) sowie die Jesus-People-Bewegung, in den 80er Jahren durch Donald McGavran und die Church-Growth-Bewegung, in den 90er Jahren durch Bill Hybels/ Willowcreek und missionarische Initiativen der anglikanischen Kirche (im Zuge der 90er Jahre als anglikanischer *Decade of Evangelism*). Auch im Bereich kontextueller Missionsmethoden ist der angloamerikanische Einfluss deutlich. Die Prägung der Wohlstandsgesellschaft in Deutschland durch die amerikanische Populärkultur (Freizeit, Kleidung, Lebensstil, Film, Musik, Esskultur), prägte auch die Entwicklung der missionarischen Kultur.

Die missionarische Kultur in Deutschland nach 1945 hat sich jedoch nicht nur an angloamerikanischen Vorbildern orientiert, sondern ist ebenso verwurzelt in den erwecklichen

Traditionen Deutschlands, in der evangelistischen Ausrichtung des frühen Ökumenischen Rates der Kirchen und öffnete sich seit Lausanne 1974 auch evangelikal Impulsen aus der nichtwestlichen Welt.

4. Die missionarischen Entwicklungen nach 1945 standen in engem Zusammenhang mit der Zeitgeschichte und haben das Lebensgefühl und die Erfahrungen vieler Menschen in den überblickten Jahrzehnten sowohl aufgenommen als auch mitgeprägt. Waren die 50er Jahre von der Suche nach Orientierung und richtungweisenden Hoffnungsträgern bestimmt, die man in Evangelisten wie W. Busch oder B. Graham fand, musste man in den 60ern die geistigen Umbrüche der Zeit mitgestalten. Sowohl die frühe Bekenntnisbewegung als auch missionarische Studentengruppen und die Jesus-People-Bewegung mit ihrem Engagement für suchtschädigte Aussteiger leisteten hier einen Beitrag.

*Die missionarischen Entwicklungen nach 1945 standen in engem Zusammenhang mit der Zeitgeschichte und haben das Lebensgefühl und die Erfahrungen vieler Menschen sowohl aufgenommen als auch mitgeprägt.*

Die 70er und 80er Jahre ermöglichten im Westen einen erweiterten internationalen und einen vertieften missionstheologischen Blickwinkel (Lausanner Bewegung), der vor Ort Annäherungen und ganzheitliche Perspektiven ermöglichte. In der zermürbenden Parteidiktatur in der DDR hielten gerade die missionarischen Bewegungen die Hoffnung auf Veränderung wach, weil sie existentiell darauf vertrauten, „dass jedes Denkmal einst fällt“.<sup>105</sup> Die 90er Jahre führten im vereinten Deutschland die bis dahin getrennten missionarischen Bewegungen in Ost und West zu einem wachsenden Netzwerk zusammen.

5. Auch wenn der gesellschaftliche Beitrag der missionarischen Bewegungen nicht unterschätzt werden darf, müssen sie sich die Frage stellen lassen, inwieweit sie „Ausdruck einer christlichen Subkultur“ sind, „deren Anspruch auf Rechristianisierung der Gesellschaft primär dem

<sup>105</sup> Zeile aus dem Lied von Lehmann/ Swoboda, „Vertraut auf den Herrn für immer (Wer Gott folgt riskiert seine Träume)“ (1986), Feiern und Loben: Die Gemeindelieder, Holzgerlingen/Witten/Kassel, 2003, Nr. 423. Vgl. T. Lehmann, „Wo die Leipziger Friedensgebete begannen“, Biographie-Vorabdruck (IV), Idea-Spektrum 43/2005, 25.



Kult der eigenen Identität diene.“<sup>106</sup> Dieses von W. Ustorf im Blick auf evangelikale Erweckungsbewegungen in westlichen Kulturen formulierte Urteil sollte selbstkritisch gehört, jedoch auch daraufhin hinterfragt werden, ob eine „Rechristianisierung der Gesellschaft“ so pauschal formuliert überhaupt eines der Ziele evangelikal-missionarischer Bewegungen war (oder ist) und ob andererseits der „Kult der eigenen Identität“ wirklich das Wesen dieser Bewegungen zutreffend beschreibt. Im Blick auf die hier dargestellten Bewegungen scheint mir die durchaus vorhandene Sicht für gesellschaftliche Verantwortung deutlich durch das Vertrauen auf den wiederkommenden Herrn Jesus Christus und die Unverfügbarkeit seiner Zukunft relativiert und motiviert zu sein.<sup>107</sup>

6. „Can the West be converted?“. Eine kollektive

<sup>106</sup> W. Ustorf, „Bemerkungen zur Konzeption der ‘Rechristianisierung’, *Ökumenische Theologie. Missionswissenschaft, Grundkurs Theologie*, Band 10,2, hg. v. D. Ritschl/W. Ustorf, Stuttgart: Kohlhammer 1994,131-135.

<sup>107</sup> Vgl. dazu auch David W. Smith, *Transforming the World: The Social Impact of British Evangelicalism*, Oxford: Regnum 1997.

tive Umkehrbewegung hin zum christlichen Glauben in Deutschland scheint seit den Bußrufen von 1945 nicht näher gerückt, im Gegenteil. Während einerseits die Säkularisierung zugenommen hat, ist gleichzeitig eine erneute Sehnsucht nach Religion und der Orientierung an bleibenden geistlichen Werten zu verzeichnen.

*Eine kollektive Umkehrbewegung  
hin zum christlichen Glauben  
in Deutschland scheint seit den Bußrufen  
von 1945 nicht näher gerückt,  
im Gegenteil.*

Sowohl für Menschen auf der *persönlichen* geistlichen Suche als auch im Zusammenhang des Diskurses über die geistig-ethischen *Grundlagen* des Zusammenlebens in einer kulturell und religiös pluralistischen Gesellschaft werden missionarische und biblisch verwurzelte Gemeinden, Kirchen und Christen wichtige Gesprächspartner sein und gerade durch ihre Überzeugung von der Einzigartigkeit und Gültigkeit der biblischen Offenbarung von Jesus Christus einen relevanten Beitrag leisten.

## Missionsbewegung in Osteuropa – eine kritische Würdigung

Dieter Trefz

*Dieter Trefz hat bei der CIU den MA in Missiologie erworben und ist Missionsleiter der Kontaktmission, Wüstenrot.*

*E-Mail: info@kontaktmission.de*

### Beginn der Ostbewegung

Rückblickend auf die vergangenen 16 Jahre kann man erkennen, dass gerade die Länder im Osten eine gewaltige Veränderung erfahren haben. Wir erleben, wie sich Länder in gesellschaftlicher sowie theologischer Hinsicht völlig verändern. Ein kurzer Rückblick lässt erkennen, was dort innerhalb kurzer Zeit geschehen ist.

Besonders für uns deutsche Missionswerke war es ein großes Ereignis, als in den neunziger Jahren die Grenzen der osteuropäischen Länder geöffnet wurden. Nach und nach öffnete sich jedes kommunistische Land in Osteuropa. Die wenigsten hatten jemals mit dem Öffnen der Grenzen und die dadurch entstehenden großartigen missionarischen Möglichkeiten gerechnet. Aber ab diesem Moment sahen wir unbe-

grenzte Möglichkeiten für die Evangelisation im Osten.

Kaum war der Osten geöffnet, wurden viele Initiativen gegründet und Hilfstransporte gestartet. Die Armut in den Empfängerländern wurde in den Vordergrund gestellt, so dass viel Geld gespendet wurde, um den Menschen in diesen Ländern zu helfen. Noch heute kann man in verschiedenen Ländern erkennen, in welchen Bereichen diese Gelder investiert wurden. Z.B. wurden aufgrund bereits bestehender Kontakte mit Unterstützung zahlreicher Gemeindeinitiativen viele Transporte in den Osten Rumäniens gebracht. Diese Hilfstransporte führten dazu, dass es heute dort im Vergleich zu anderen Landesteilen Rumäniens weitaus mehr Gemeinden gibt, die auch schneller wachsen.

Viele Missionswerke und auch einige Gemeinden haben versucht, Beziehungen im Osten aufzubauen. Dies ist auch sehr gut gelungen. Von Anfang an wurden missionarische Akzente gesetzt, die unterschiedlichsten Bücher übersetzt und sehr viele Evangelisationen durchgeführt. Es war für Westeuropäer und Amerikaner ein

Erlebnis, wenn sich bei einer Evangelisation viele Menschen für Christus entschieden. Eine große Stadthalle zu mieten und Menschen zu Veranstaltungen einzuladen, war eine Kleinigkeit und führte stets zu zahlreichen Bekehrungen.<sup>1</sup>

*Die Armut in den Empfängerländern wurde in den Vordergrund gestellt, so dass viel Geld gespendet wurde.*

Es wurden auch große Konferenzen durchgeführt, zu denen Gläubige eingeladen wurden, um sie in unterschiedlichen theologischen Ansätzen zu schulen. Großartige Berichte konnten den Missionsfreunden vermittelt werden und die Spendenbereitschaft war groß. Missionswerke, die nicht in Osteuropa gearbeitet haben, haben es vermutlich an ihren Spendeneingängen gemerkt, dass viel Spendengeld nach Osteuropa floss.

### Wie sieht es jetzt aus?

Im säkularen Bereich ist der Osten unabhängiger, d.h. man ist nicht mehr auf die Gelder aus dem Westen angewiesen. Russland z.B. macht eine interessante Entwicklung durch. Viele Menschen sind dort in kurzer Zeit sehr reich geworden. Das Land hat seine Bodenschätze entdeckt und macht damit viele Gewinne, was die Preise hochtreibt.<sup>2</sup>

Anders sieht es im christlichen Bereich aus. In vielen Gemeinden ist eine Abhängigkeit vom Westen entstanden, wodurch weitere finanzielle Unterstützung dringend benötigt wird. Leider hat der Westen wesentlich zu dieser Abhängigkeit beigetragen. Da in den Anfangszeiten mit wenig finanziellem Aufwand viel bewegt werden konnte, entstanden zahlreiche Patenschaften zu Finanzierung lokaler Mitarbeiter. Oftmals sahen diese Mitarbeiter die Missionsarbeit einfach als einen willkommenen Arbeitsplatz an. Bis heute werden in den osteuropäischen Gemeinden noch immer viele Dienste

<sup>1</sup> 1994 wurde in der Stadt Kremenčug eine Evangelisation durchgeführt. Es wurde für 100\$ die gesamte Stadthalle gemietet und für das gleiche Geld die Buslinien angemietet, so dass jeder Besucher die Möglichkeit hatte, diese Veranstaltung zu besuchen. Durch die Evangelisation kamen 40 Besucher zum Glauben. Das war der Startschuss für eine Gemeinde vor Ort, die nach wenigen Jahren über 150 Mitglieder hatte.

<sup>2</sup> Eine Wohnung in Russland kostete vor drei Jahren im Schnitt ca. 20.000€, heute sind 50.000€ normal. Dies hat seinen Grund in den Investitionen vieler Gutverdienender in Wohnungen und Häuser.

bezahlt, die im Westen schon lange im Ehrenamt ausgeführt werden.<sup>3</sup>

Doch die Spendengelder für den Osten sind rückläufig und an verschiedenen Stellen können Bauprojekte nicht mehr bezahlt werden. Da andere Länder und Kontinente interessanter geworden sind, haben mehrere Missionswerke ihre Strategie verändert und sehen ihre Hauptaufgabe nicht mehr im Osten. Aus diesem Grund können etliche der für den Osten gegründeten Missionswerke ihre Ziele nicht mehr umsetzen. Einige haben schlichtweg kein Geld mehr, um weiterzumachen.<sup>4</sup> Durch die schnelle Öffnung der Grenzen und die damit verbundenen großartigen Möglichkeiten wurden auch viele Einzelprojekte begonnen. Dies bedeutet, dass einzelne Personen unterstützt worden sind. Wenn es nun nicht mehr möglich ist, diese Projekte zu unterstützen, ist oftmals der Mitarbeiter gezwungen, andere Geldquellen zu erschließen.

*Der starke Geldfluss von West nach Ost bringt häufig eine starke Bevormundung der Mitarbeiter im Osten mit sich.*

Der starke Geldfluss von West nach Ost bringt häufig eine starke Bevormundung der Mitarbeiter im Osten mit sich, nach dem Motto „Wir geben das Geld und wir wollen auch bestimmen, wie zu arbeiten ist“. Das geht soweit, dass der unterstützte Mitarbeiter sich teilweise von anderen Geldquellen lösen muss und Ämter in seiner Kirche abgibt, um nur für den „Westen“ zu arbeiten. Oft hat auch seine Arbeitsform der des Westens zu entsprechen. Gleichzeitig ist die Situation der Evangelisation in den meisten Ländern eine andere geworden, da die Menschen heute viel schwerer für den Glauben gewonnen werden können.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Ein deutscher Gemeindeleiter hat vor kurzem Russland besucht. Er war erschrocken, dass jeder Abholdienst, fast jeder Dienst in der Gemeinde bezahlt wird. Andersherum ausgedrückt, bedeutet das, wenn nicht bezahlt wird, werden keine Dienste ausgeführt.

<sup>4</sup> In Orenburg befindet sich ein Gebäude, das von einer deutschen Mission bezahlt worden ist. Dieses Missionswerk gibt es inzwischen nicht mehr.

<sup>5</sup> Bei Konferenzen für Gemeindegründungen kann man Gemeindegründer treffen, die in der ersten Generation nach der Wende schnell und mit wenig Mitteln Gemeinden gegründet haben. Die zweite Generation von Gemeindegründer arbeitet ganz anders und hat in der letzten Zeit viel gelernt.

## **Wie wird es in der Zukunft weitergehen?**

Die Zukunft wird Partnerschaft heißen. In Zukunft wird die Koordination und Vernetzung von Projekten eine größere Rolle spielen. Es wird eine starke Partnerschaft der gegenseitigen Hilfe und Unterstützung geben müssen. Wir lernen von den Geschwistern im Osten, und sie können von uns lernen. Mein Wunsch ist, dass diese Partnerschaft in der Zukunft weiter ausgebaut werden kann.

Die Inflation ist in den letzten Jahren enorm gestiegen. Das ursprünglich veranschlagte Budget für diese Länder muss jedes Jahr aufgestockt werden. Dazu kommt, dass die Attraktivität des Ostens nicht mehr so gegeben ist wie zu der Zeit, als die Arbeit begonnen wurde. Ein Teil dieser Länder gehören schon zur EU. Die Spendengelder haben merklich abgenommen.

*In Zukunft wird die Koordination und Vernetzung von Projekten eine größere Rolle spielen.*

Aufgrund der anfänglich starken finanziellen Unterstützung durch den Westen sind die Gemeinden gewohnt, dass die Spenden aus dem Ausland kommen. Dieses kann der Westen aber auf Dauer nicht mehr leisten. Deshalb müssen Wege der Eigenfinanzierung gefunden werden: Einerseits müssen die Projekte mindestens zum Teil vom Land selber finanziert, andererseits müssen weitere Möglichkeiten zur Finanzierung gesucht werden. Aus diesem Grund gibt es schon Missionswerke, die die Christen im Osten im Bereich Marketing anleiten, damit sie z.B. Wege der Eigenfinanzierung für ihre Projekte entwickeln können. Die noch verbleibenden Einzelkämpfer für bestehende Projekte werden verstärkt in bestehende Arbeiten integriert werden müssen, da sie sonst keine Überlebenschance haben. Das Geld für Partnerschaften für lokale Mitarbeiter ist teilweise immer noch vorhanden, aber der Unterhalt für einen Mitarbeiters ist in diesen Ländern viel teurer geworden. Heute ist bedeutet die Mitarbeit in einem christlichen Werk nicht länger einfach einen willkommenen Arbeitsplatz, sondern eine Berufung als Missionar, der keinen Spitzenlohn mehr erhält. Aber gerade die lokalen Mitarbeiter werden in diesen Ländern eine Schlüsselrolle in der Evangelisierung des Landes spielen.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Bei Beginn der Öffnung der Grenzen reichten 50€ als Gehalt, heute kann man durchaus von bis zu 500€ ausgehen

Hinzu kommt, dass Evangelisation und Gemeindegründung viel schwieriger geworden sind. Durch den Beitritt in die EU sind diese Länder „Länder des Westens“ geworden, was auch Auswirkungen auf die geistliche Situation hat. Gemeindegründung ist schwieriger geworden und es müssen neue Methoden entwickelt werden, um die Evangelisation und Gemeindegründung voranzutreiben. Der Osten kann nun vom Westen lernen, wie man in einer materialistischen Gesellschaft Gemeinde gründet. Hier wird das Wesen der Mission deutlich: Menschen sind in eine andere Kultur gesandt, um dort die eigene Begabung und Befähigung einzubringen.<sup>7</sup> Selbst ein Land wie die Ukraine, die nun schon viele Jahre eine Erweckungsbewegung und dadurch auch zahlreiche Gemeindegründungen erlebt, merkt, dass die Säkularisierung aktuell ist und die missionarische Arbeit erschwert.

In vielen dieser Länder sind neue Gemeinden entstanden, die einen wichtigen Beitrag in der Weltmission spielen werden. In den unterschiedlichen Ländern des Ostens ist der Missionsauftrag schon längst erkannt und der Wille vorhanden, Missionare in andere Länder zu senden. Aus der Ukraine z.B. sind schon zahlreiche Missionare nach Russland entsandt worden. Allerdings ist auch dieser Teil der Arbeit noch auf finanzielle Hilfe aus dem Ausland angewiesen.

*Gerade die lokalen Mitarbeiter werden in diesen Ländern eine Schlüsselrolle in der Evangelisierung des Landes spielen.*

Die Begeisterung für die ehemals kommunistischen Länder hat nachgelassen. Sie sind „normale“ Missionsfelder geworden. Der Bedarf an Missionaren und Spendengeldern ist immer noch vorhanden, denn viele gute Projekte wurden begonnen und brauchen dringend Unterstützung. Es wird deutlich, dass Gott dort seine Gemeinde baut – mit diesen Menschen, mit ihren Begabungen und Befähigungen. Gott hat eine großartige Zeit gegeben, um seine Gemeinde in diesen Ländern aufzubauen. Sie wird in Zukunft in der Weltmission eine wichtige Rolle spielen.

---

und dieser Betrag wird noch weiter steigen.

<sup>7</sup> Ein Russlandkenner schreibt: Ich bin der starken Überzeugung, dass Mission dort gelingt, wo West UND Ost vor Ort zusammenarbeiten (oder auch Nord UND Süd woanders). Erst die Kombination der Stärken schafft Teams mit Durchhaltevermögen und der nötigen Durchschlagskraft.

# Wenn Christen als Bedrohung gesehen werden

## Kommentar zur Ermordung evangelischer Christen in Malatya

Christine Schirmacher

*Die Islamwissenschaftlerin Prof. Dr. Christine Schirmacher ist wissenschaftliche Leiterin des Islaminstituts in Bonn und Autorin zahlreicher Bücher zum Thema Islam. Zuletzt erschienen: "Islam und christlicher Glaube. Ein Vergleich" (Hänssler Verlag).*

*E-Mail: drchsirmacher@bucer.de*

Die Ermordung von drei evangelischen Christen in der 400.000 Einwohner zählenden Stadt Malatya in der Türkei am 18. April 2007 sorgte weltweit für Entsetzen. Doch die Tat macht erneut deutlich, unter welchen Spannungen die Türkei leidet und mit welchen Kräften und Ideologien sie sich auseinander setzen muss. Von Religionsfreiheit ist das Land noch weit entfernt.

In der Türkei gibt es unterschiedliche gesellschaftliche Gruppierungen, die das Land in Spannung versetzen. Da ist die Europa zugewandte städtisch-aufgeklärte Bildungselite, in der Frauen viele Entscheidungs- und Bewegungsfreiheiten genießen; da ist das große Feld der Anhängerschaft eines traditionellen Islam mit konservativ verteilten Rollen zwischen Mann und Frau; und da ist der radikale Nationalismus und religiöse Extremismus, der sich vehement und immer wieder gewalttätig gegen jeden westlichen „christlichen“ Einfluss in der Türkei wendet. Er erkennt in der Werbung für den christlichen Glauben, ja in der Existenz von Christen auf türkischem Boden eine unmittelbare Bedrohung und eine Unterminierung der Einheit der Nation und des Türkentums.

### **Türkei: Weit entfernt von Religionsfreiheit**

Noch immer ist die Türkei weit entfernt von dem, was hier im Westen Religionsfreiheit genannt und selbstverständlich für alle religiösen Gruppierungen praktiziert wird. Christen werden bei der Ausübung ihres Glaubens trotz teilweise anderslautender Gesetzeslage, die sich im Zuge der EU-Beitritts Hoffnungen grundsätzlich verbessert hat, auch heute viele Steine in den Weg gelegt – wie etwa beim Erwerb von Grund

und Boden oder bei der Ausbildung ihrer Kinder. Christen werden widerrechtlich verhaftet, es kommt zu Einschüchterungen und Störungen von Gottesdiensten.

*Die Tat macht erneut deutlich, unter welchen Spannungen die Türkei leidet und mit welchen Kräften und Ideologien sie sich auseinander setzen muss.*

Aus berechtigten Gründen fragen sich Christen in der Türkei immer wieder, ob sie von den Sicherheitskräften angesichts häufig angedrohter Anschläge auf Gebäude und Menschenleben wirksam geschützt werden – bevor es eben zum Schlimmsten kommt.

### **Wo Moslems zum Christentum konvertieren**

Aber wo Druck und Unfreiheit regieren, beginnen Menschen, Fragen zu stellen. Manche wenden sich trotz der gesellschaftlichen Nachteile und Drohungen vom Islam ab und konvertieren zum Christentum. Die evangelisch geprägten Freikirchen in der Türkei sind die einzigen Gemeinden, die nennenswert wachsen. Noch immer ist die Zahl dieser Christen mit insgesamt rund 4.000 Menschen überaus gering, aber dass sie überhaupt existieren, nährt die Gegenwehr und die Feindbilder radikaler Gruppen.

Beredtes Zeugnis dafür sind die Ermordung des katholischen Priesters Santoro in Trabzon im Jahr 2006 als vermeintliche Vergeltungstat für die „Beleidigung“ Muhammads durch einige Karikaturen in Dänemark, die bisher unaufgeklärte dramatische Ermordung des armenischen Publizisten Hrant Dink vor wenigen Monaten und jetzt die brutale Hinrichtung dreier evangelischer Christen, die nichts anderes taten, als Bibeln zum Verkauf anzubieten.

### **„Aggressive Mission“**

Unterbleiben sollte in der Berichterstattung über die Tat jede klischeehafte Berichterstattung.

Eine überregionale Zeitung in Deutschland stellte etwa per Ferndiagnose sofort fest, dass die drei betroffenen Christen in der Türkei „aggressiv missioniert“ hätten. Will die Zeitung damit sagen, dass man die Attentäter doch irgendwie in ihrer Reaktion verstehen kann? „Aggressiv missionieren“ wird in einem islamischen Land

niemand, es sei denn, er will auf der Stelle verhaftet oder ausgewiesen werden. Aber wenn Menschen Fragen stellen, über ihren eigenen und den christlichen Glauben sprechen und eine Bibel besitzen möchten, dann gehört es zu den grundlegenden Menschenrechten, ihnen das zu erlauben.

### **3. Missionskongress der ibero-amerikanischen Missionsbewegung: Vom Missionsfeld zur Missionsbewegung**

**COMIBAM 2006, 13.11.-17.11. 2006 in Granada, Spanien**

**Hanna Schmalenbach**

*Dr.med. Hanna-Maria Schmalenbach, Dozentin für Missiologie an der Akademie für Weltmission in Korntal, lebte mit ihrer Familie von 1986-1999 in Mexiko und war dort im missionsärztlichen Dienst und Gemeindebau unter den Totonaindianern tätig.*

„Ein Traum wurde Wirklichkeit! Wer hätte das gedacht!“ Mit diesen Worten fasste ein 70-jähriger Leiter der evangelikalen Bewegung Mexikos sichtlich bewegt seine Eindrücke über diesen Kongress zusammen. Damit sprach er wohl für alle Teilnehmer, die die Geschichte der COMIBAM (Arbeitsgemeinschaft der ibero-amerikanischen Missionen) von ihren Anfängen bis jetzt miterlebt haben. In der Tat wurde dieser Kongress von allen Teilnehmern als historisches Ereignis empfunden, bei dem sich keiner dem Staunen und der Freude, ja Begeisterung über Gottes Wirken in und durch diese in nur 20 Jahren entstandene und gereifte Missionsbewegung aus Lateinamerika entziehen konnte.

Anwesend waren fast 2000 persönlich eingeladene und ausgewählte leitende Persönlichkeiten der evangelikalen Bewegung Lateinamerikas, Spaniens und Portugals, dazu hatte man 300 aktive Missionare von den verschiedenen Missionsfeldern eingeladen sowie einige „internationale Beobachter“ aus Nordamerika, Europa, Asien und Afrika. Der bestens organisierte Kongress fand im „Palacio de Exposiciones y Congresos“ unter sorgfältigen Sicherheitsvorkehrungen und aus Rücksicht auf die Arbeit und Identität der Missionare unter striktem Fotografierverbot statt.

Um wirklich erfassen zu können, was auf diesem 3. Missionskongress der iberoamerikanischen Missionsbewegung zum Ausdruck kam, muss man einen Blick in die Geschichte der evangelikalen Bewegung Lateinamerikas und der Organisation COMIBAM werfen:

#### **Geschichtlicher Hintergrund**

Im Jahr 1900 betrug die Gesamtzahl aller Evangelikalen in Lateinamerika nur rund 50.000. Als „christianisierter Kontinent“ wurde Lateinamerika beim großen Weltmissionskongress in Edinburg 1910 von dem Evangelisationsplänen der modernen Weltmissionsbewegung ausgespart. Angesichts der geistlichen Not traf sich 1916 eine Gruppe von überwiegend nordamerikanischen Missionsgesellschaften und Missionaren in Panama-Stadt, um über den Zustand des Kontinents zu reflektieren und seine Evangelisation dennoch in Angriff zu nehmen.

*Die Gemeinde Jesu in Ibero-Amerika wollte vom Missionsfeld zur Missionsbewegung werden.*

Durch die Evangelisationsarbeit wuchs die Zahl der Evangelikalen in Lateinamerika in der Folge stetig an:

1925:	756 000	1936:	7. 200 000
1967:	14. 746 200	1973:	20. 000 000
1987:	37. 432 000	2000:	80. 000 000

Die einheimischen Christen übernahmen in den 1960er und 1970er Jahren zunehmend Verantwortung für die Evangelisationstätigkeit im eigenen Umfeld, am weltweiten Missionsdienst

außerhalb der eigenen Kulturgrenzen beteiligten sich bis in die 1980er Jahre jedoch nur wenige Missionare aus Brasilien und Puerto Rico. Der lateinamerikanische Kontinent wurde zu der Zeit nach wie vor als Missionsfeld angesehen, nicht als Missionskraft. Im Rückblick werden dafür vielfach ein ausgeprägter Denominationalismus und der Paternalismus der Missionare verantwortlich gemacht. Ein Missionar aus Usbekistan formulierte die Problematik so: „Wir mussten und müssen zuerst mit der Idee brechen, dass wir Lateinamerikaner und deshalb nicht fähig sind...“

In den 1980er Jahren begann die evangelikale Bewegung Lateinamerikas ihren Blick auf die vom Evangelium unerreichte Volksgruppen in den eigenen Ländern zu richten, und die Evangelisationsarbeit unter den zahlreichen unerreichten Indianerstämmen und auch unter Studenten wurde aufgenommen oder intensiviert. In dieser Zeit wuchs bei einigen Leitern der Bewegung der starke Wunsch, die maßgeblichen Leiter der nationalen evangelikalen Bewegungen auf einem Missionskongress zusammenzuführen, um die Gemeinde Jesu in Lateinamerika für das Anliegen der Weltmission aufzuwecken.

*Spanien und Portugal sind wichtige Arbeitsfelder für lateinamerikanische Missionare geworden.*

So fand 1987 in Sao Paulo der 1. COMIBAM - Kongress statt, der für die Gemeinde Jesu in Iberoamerika zum historischen Datum eines „Paradigmenwechsels“ wurde: Sie wollte vom Missionsfeld zur Missionsbewegung werden. Der Kongress stand unter dem Motto des paraphrasierten Textes aus Sacharja 4,6: „Nicht durch Dollars und nicht durch Computer, sondern durch meinen Geist! spricht der Herr der Heerscharen“ und endete mit folgender Erklärung der Teilnehmer: „Vereint durch den brennenden Wunsch, Licht für die Nationen zu sein, verpflichten wir uns dazu im Vertrauen auf die Hilfe des Herrn, unter der Leitung und in der Kraft seines Wortes und seines Geistes, und laden alle unsere Geschwister in Iberoamerika ein, sich mit uns einzusetzen für die treue Erfüllung des Auftrages, den er uns anvertraut hat: ‚Ich habe dich gesetzt zum Licht der Heiden, damit du zum Heil seiest bis an die Enden der Erde!‘“ (Apg 13,47). In den folgenden 10 Jahren erwies es sich unter großen Mühen als wahr, dass das Missionsfeld Lateinamerika die Kraft aufbringen konnte, am

Missionsauftrag in unerreichten Volksgruppen teilzuhaben, und dass dies nicht von Reichtum oder Armut abhängig war: 300 Missionsorganisationen sandten etwas mehr als 4.000 Missionare aus, und zwar vor allem in die unerreichten Volksgruppen der islamischen Welt.

Der 2. Missionskongress von COMIBAM, der 1997 in Acapulco, Mexiko stattfand, wurde wieder ein historischer Meilenstein, der erkennen ließ, dass die lateinamerikanische Missionsbewegung nicht nur überlebt hatte, sondern sehr gewachsen und gereift war und zudem fähig war zur Selbstkritik. Die bisherige Arbeit wurde gemeinsam ausgewertet (Auswahl der Missionare, Ausbildung, Sendung und Betreuung auf dem Feld) und neu ausgerichtet. Dabei spielte die Frage der sozialen Verantwortung, die die lateinamerikanische evangelikale Bewegung in jener Zeit so intensiv beschäftigte, thematisch nur eine untergeordnete Rolle. In der Praxis war jedoch eine ganzheitliche Verkündigung des Evangeliums längst selbstverständlich.

Eine wichtige Veränderung, die sich aus diesem Kongress ergab, war der Beginn einer gezielten Verbindung zwischen Lateinamerika und den Ländern der iberischen Halbinsel, wobei letztere eine wesentliche Rolle in der Bewegung spielen sollten. Inzwischen sind Spanien und Portugal wichtige Arbeitsfelder für lateinamerikanische Missionare geworden, die der kleinen Gemeinde Jesu dort tatkräftig und kreativ zur Seite stehen, aber auch strategische Orte für die Vorbereitung und Betreuung von Missionaren, die in Nordafrika und Asien arbeiten. Dementsprechend hat die Auswahl von Granada als Tagungsort des 3. COMIBAM-Kongresses 2006, an dessen Planung und Durchführung die evangelikalen Gemeinden der iberischen Halbinsel erstmals einen starken Anteil hatten, eine besondere Bedeutung.

## **COMIBAM 2006**

Der Fokus dieses Kongresses war besonders auf die 300 aktiven Missionare gerichtet, die von COMIBAM eingeladen waren und zum Teil inzwischen 20 Jahre Missionserfahrung mitbrachten. Der Kongress stand unter dem Motto: „Die Iberoamerikanische Missionsbewegung versammelt sich, um ihre Frucht unter den Unerreichten zu untersuchen, zu verbessern und zu vervielfältigen.“ So standen in den Plenumsveranstaltungen und allen Arbeitsgruppen die Erfahrungen, Freuden, Herausforderungen und

Probleme der Missionare im Mittelpunkt. Einige Daten zur iberamerikanischen Missionsarbeit, die für den Kongress zusammengetragen wurden:

In etwa 400 Missionsorganisationen arbeiten zurzeit mehr als 8.500 Missionare aus der iberamerikanischen evangelikalen Bewegung (40% „Interdenominationale“, 24% Pfingstler, 21% „Traditionelle“, 12% „Unabhängige“). Die meisten Missionare wissen um eine klare göttliche Berufung in die kulturübergreifende Missionsarbeit und sind gewillt, für lange Zeit auf dem Missionsfeld zu bleiben, auch unter großen Widerständen und Problemen. Manche wandern ganz aus. Männer und Frauen sind etwa in gleicher Zahl vertreten (48% Männer, 52% Frauen), 34% von allen sind ledig – mit zunehmender Tendenz und Bedeutung, vor allem angesichts der Schwierigkeit und Gefährlichkeit der Arbeit in manchen Ländern. Die Missionare arbeiten in vielen Ländern der Erde, vor allem unter Muslimen (42%), aber auch unter Animisten (13%), Hindus (7%), Buddhisten (2%), und unter den Atheisten Europas (14%). Den Muslimen der arabischen Welt, der Türkei und Nordafrikas gehört ihre besondere Liebe. Von dort wird ihnen auch immer wieder bestätigt, wie gut sie kulturell zu den Menschen passen. Sie lernen die einheimischen Sprachen gründlich, gewinnen schnell Freunde und integrieren sich sehr gut in die jeweilige Bevölkerung. Aus der eigenen finanziellen Not heraus sind sie vielfach gezwungen, vor Ort zu arbeiten, um ihren Lebensunterhalt zu verdienen – mit positiven Auswirkungen auf ihre kulturelle Anpassung. Die überragende Mehrheit (68%) der Missionare arbeitet in der Gemeindegründung und Schulung von geistlichen Leitern, nur 14% in der Entwicklungsarbeit. In den Berichten über ihre Gemeindefeldarbeit fiel uns auf, wie bewusst sie auf die Selbstständigkeit der Einheimischen hinarbeiten. So treten sie in den entstehenden Gemeinden manchmal von Anfang an gar nicht selbst in Erscheinung, sondern leiten nur einheimische Christen an. Ein großer Anteil der Missionare (45%) sieht die aus der Heimat gewohnten Gemeindefeldmodelle nicht als geeignet an für den Gemeindefeldbau vor Ort und versucht der lokalen Situation angemessenere Modelle zu entwickeln. Als Schwächen der iberamerikanischen Missionsbewegung wurden vor allem die Defizite in der Ausbildung und Weiterbildung der Missionare genannt, vor allem auf kulturbezogenem und missiologischem Gebiet (32% der Missio-

nare hatten keinerlei kulturbezogene Ausbildung vor der Ausreise, 27% weniger als 3 Monate, nur 14% mehr als 6 Monate). Die Missionare wünschten sich eine ganzheitliche Ausbildung, in der die geistliche Charakterformung einen ebenso wichtigen Platz einnimmt wie die theologisch-biblische Ausbildung, und in der auch das Erlernen praktischer oder beruflicher Fähigkeiten und eine missiologische Vorbereitung integriert sind.

*Als großes Problem wurde die finanzielle Unterversorgung der Missionare genannt.*

Als großes Problem wurde die finanzielle Unterversorgung der Missionare genannt, denen größtenteils weder ein ausreichendes regelmäßiges Einkommen zur Verfügung steht, noch eine Krankenversicherung oder gar Altersversorgung. Regelmäßige Urlaube sind ebenfalls unmöglich. Auch die seelsorgerliche Betreuung der Missionare auf dem Feld wurde als noch sehr mangelhaft bezeichnet.

Erfolge und Bedürfnisse der Missionare sowie die Stärken und Schwächen der Missionsbewegung wurden im Kongress aufgenommen, in zahlreichen thematischen und länderspezifischen Arbeitsgruppen wurden von Missionaren und Gemeindefelddelegierten gemeinsam Lösungsvorschläge schriftlich ausgearbeitet, die der Bewegung für die nächsten Jahre wegweisend sein sollen. In vielen Einzelgesprächen kam es zur persönlichen Ermutigung, Fürbitte und vielseitigen Vernetzung von Ressourcen.

Bei aller Freude und vielseitig (auch musikalisch!) ausgedrückter Begeisterung über die Frucht der Missionsarbeit war die tägliche Betonung des Leidens für Christus als Teil des Dienstes ein besonders wichtiges Element des Kongresses. Geladen waren Referenten aus der leidenden und verfolgten Gemeinde Jesu in verschiedenen Ländern, die allen Teilnehmern den Preis der Missionsarbeit bis hin zum Märtyrertum sehr lebendig vor Augen führten und herausforderten zu einem Dienst, der die Kosten nicht scheut.

Eine besondere Herausforderung für die Pastoren und Delegierten aus den Heimatgemeinden war nicht nur der Hinweis auf die mangelhafte Versorgung der Missionare, sondern auch die Botschaft, die die Missionare aus ihrem Kontext heraus in großer Freimütigkeit und für Lateinamerikaner ungeohnter Offenheit an die iberamerikanischen

Gemeinden richteten. Dabei kam die Begeisterung über das Wirken Gottes und das Vorrecht dabei sein zu dürfen, der Dank für alle Unterstützung aus der Heimat genauso zur Sprache wie die Sorge der Missionare angesichts eines egozentrischen statt christozentrischen Christentums in der Heimat, die Warnung vor einer „Theologie der sichtbaren Resultate“, vor einem „narzisstischen Aktivismus“ und denominationalen Separatismus in den Gemeinden und der Kummer über den wachsenden „evangelikalen Zionismus“ als unnötiges und unbiblisches Hindernis für die Mission unter Muslimen.

Den Abschluss des Kongresses bildete die programmatische Rede des neu eingesetzten Direktors der COMIBAM, Carlos Scott aus Argentinien, der die positiven Eindrücke und Erkenntnisse des Kongresses treffend so auf den Punkt brachte: „Gott sei Dank, die iberamerikanische Gemeinde Jesu hat ein evangelistisches Herz. Sie ist lebendig und wächst, sie ist fröhlich und flexibel. Sie hat junge Leiter mit Schwung und Initiative, sie ist eine Bewegung, die Neues wagt und kreativ ist. Sie ist eine einige Bewegung, die ihren Herrn anbetet und die durch ihre Taten die Gnade Gottes rühmt. Sie ist als Werk des Heiligen Geistes aus der Missionsarbeit entstanden und wird von Gott selbst bewegt, anderen von ihm zu erzählen.“ Gefahren für die Zukunft der Bewegung sah er im Personenkult geistlicher Leiter, in der Freude an Macht und Erfolg ebenso wie in den beschriebenen Defiziten in der Ausbildung, Versorgung und Betreuung der Missionare. Als wichtige Elemente für eine gesunde Entwicklung der Bewegung in die

Zukunft hinein plädierte er für eine konsequente Umsetzung des allgemeinen Priestertums, für die Entwicklung einer gesunden Missionstheologie, die Betonung des Seins vor dem Tun und eine ausgeprägte Christozentrik, sowie für eine bewusste Bereitschaft zum Leiden und Identifikation mit den Leidenden. Auch am weltweiten Dialog aller Evangelikalen soll die Bewegung aktiv teilnehmen. Als geistliches Vermächtnis gab er den Kongressbesuchern den Satz mit: „Iberoamerika darf niemals die übernatürliche Kraft Gottes vergessen. Nur so können wir das Ziel erreichen, das ganze Evangelium allen Volksgruppen zu bringen, bis der Herr kommt.“

*„Nicht durch Dollars und  
nicht durch Computer,  
sondern durch meinen Geist!  
spricht der Herr der Heerscharen.“*

Für uns als ehemalige Missionare in Lateinamerika war der Kongress ein Anlass, unseren großen Gott aus tiefstem Herzen zu loben und ihn anzubeten angesichts seines mächtigen Wirkens, das unser Fassungsvermögen weit übersteigt. Er hat sich zur Erreichung der noch übrigen unerreichten Völker eine neue kraftvolle Missionsbewegung erweckt, die begeistert und mutig ist, aber auch um ihre Schwächen und Gefahren weiß. Sie braucht unsere Fürbitte und freut sich über jede selbstlose Unterstützung. Solange sie sich tatsächlich ganz auf die Kraft Gottes verlässt, wird sie unbezwinglich sein und der evangelikalen Welt beweisen: „Nicht durch Dollars oder durch Computer, sondern durch meinen Geist! spricht der Herr der Heerscharen.“

## **Bericht von der Christian Community Development Konferenz 2006 in Mosbach:**

### **Versöhnung als Auftrag für Verkündigung und christliche Entwicklungsarbeit**

**Thomas Kröck**

*Dr. Thomas Kröck war nach dem Studium der Agrarwissenschaft 10 Jahre im Auftrag von Christliche Fachkräfte International und Marburger Mission in Tansania. Seit 1999 ist er Referent für Sozial-Missionarische Arbeit beim Deutschen EC-Verband.  
E-Mail: thomas.kroeck@ec-jugend.de*

„Das Grundproblem der Welt ist die Sünde und auch die Ursachen von Armut lassen sich darauf zurück führen. Der grundsätzliche Auftrag für Verkündigung und christliche Entwicklungsarbeit ist der Dienst der Versöhnung.“ Das machte Paul Bendor Samuel (Malaysia) in seiner Predigt über 2. Kor 5,11-21 bei der CCD-



Konferenz in Mosbach deutlich. Der Gottesdienst, tägliche Andachten und die Besinnung auf biblische Werte waren wichtige Bestandteile der Konferenz.

Die internationale Christian-Community-Development-Konferenz fand vom 22. bis 26. September 2006 in Mosbach statt. Die Konferenz ist aus dem Arbeitskreis Mission und Landwirtschaft (AMuL) hervorgegangen und wird seit 2003 von der Akademie für Weltmission in Korntal organisiert. Zum Vorbereitungskreis gehören Mitarbeiter von AEM-Missionen und christlichen Hilfswerken. Seit 2005 findet die Konferenz im Zentrum von Operation Mobilisation in Mosbach statt. In den letzten Jahren hat sich die CCD-Konferenz zu einer Tagung entwickelt, die im evangelikalen Raum weltweit einmalig sein dürfte. An der Konferenz nahmen etwa 100 christliche Mitarbeiter aus 32 Ländern teil. Fast die Hälfte davon kamen aus Deutschland, Österreich und der Schweiz, viele von ihnen Mitarbeiter von AEM-Missionen (Liebenzeller Mission, Deutsche Missionsgemeinschaft, Überseeische Missionsgemeinschaft, Missionshaus Bibelschule Wiedenest, Operation Mobilisation). Weitere Teilnehmer kamen aus den Niederlanden, Großbritannien, USA, Kenia, Philippinen, Indien, und Korea und arbeiten in verschiedenen evangelikalen Organisationen. Die Konferenzsprache war Englisch.

Neben den Plenumsveranstaltungen hatten die Teilnehmer die Wahl zwischen vier verschiedenen „Tracks“. Außer Vorträgen und Workshops zu den Grundlagen christlicher Entwicklungsarbeit, gab es in diesem Jahr die Themenschwerpunkte „Herausforderung von HIV/AIDS für die Kirchen“, „Versöhnungsarbeit“ und „die Beziehung zwischen Katastrophenhilfe und Entwicklung“. Wie in den vergangenen Jahren waren erfahrene internationale Sprecher zu diesen Themen eingeladen. Aus ihrer Erfahrung in

verschiedenen afrikanischen und asiatischen Ländern sprachen Enoch Harun Opuka (Kenia), John Wesley Kabango (Ruanda) und Maria Roncesvalles (Philippinen) im Track 1 über Partizipation und die Grundlagen ganzheitlichen Dienstes. Logy Murray (Südafrika) forderte in Track 2 die Teilnehmer auf, sich als Christen das Problem des Stigmas von HIV/AIDS-betroffenen Patienten bewusst zu machen und es zu bekämpfen. In Übungen wurde deutlich, welche Klischees ungeprüft übernommen werden. Peter Clark (USA) zeigte, wie Aspekte der Erwachsenenbildung für die HIV/AIDS-Arbeit der Kirchen genutzt werden können. Der Track 3 „Versöhnungsarbeit“ konnte leider nur eingeschränkt durchgeführt werden, da dem Hauptredner aus Nigeria das Visum verweigert wurde. Trotzdem gab es zu dem Thema Berichte über christliche Versöhnungsarbeit in Ruanda und Mindanao (Philippinen). Die Ansätze von Tearfund zur Vorbereitung auf Katastrophen stellte Paul Venton (England) im Track 4 vor. Er zeigte, dass durch Analyse der Risikoursachen in der langfristigen Entwicklungs- oder Missionsarbeit Maßnahmen ergriffen werden können, die die Auswirkungen von Naturkatastrophen begrenzen. Tom Thomas (Indien) zeigte am Beispiel der Tsunami-Hilfe in Südindien, wie die lokale Bevölkerung aktiv in die Hilfsmaßnahmen einbezogen werden kann.

Neben den Vorträgen und Workshops war für die Teilnehmer der Erfahrungsaustausch wichtig. Im „Peer review“, kurzen Erfahrungsberichten mit anschließenden Gruppendiskussionen, wurde dazu ein formeller Rahmen geboten. Gerade auch für Missionare, die überwiegend in der Verkündigung und Ausbildung eingesetzt sind, bot die Konferenz eine Möglichkeit zur fachlichen Fortbildung und Reflexion von Entwicklungsaufgaben. Die nächste CCD-Konferenz ist für 25.-29. April 2008 geplant.

## **Biblische Texte und Themen zur Mission**

### **Pfingsten – Missio Dei pur**

*Dr. multi Thomas Schirmmacher ist Rektor des Martin Bucer Seminars, Bonn und Professor für Missionswissenschaft am Whitefield Theological Seminary.*

*E-Mail: DrTh.Schirmmacher@t-online.de*

### **Thomas Schirmmacher**

Pfingsten macht deutlich, dass Weltmission in der Kraft des Geistes das wichtigste Kennzeichen der Gemeinde Jesu ist. Jesus hatte die Jünger mehrfach aufgefordert, mit dem Beginn

der Mission unter allen Völkern zu warten, bis der Heilige Geist gekommen sein würde (Mk 16,15-20; Apg 1,4-11). Der Heilige Geist sollte kommen, um an Jesu Stelle die Welt vom Evangelium zu überzeugen (Joh 16,7-11). Als der Heilige Geist auf seine Gemeinde fiel, begannen gleichzeitig die neutestamentliche Gemeinde und die Weltmission. Am Pfingsttag machten das Zungenreden und das Hörwunder durch Zuhörer aus allen Teilen des Römischen Reiches deutlich, dass das Evangelium in der Kraft des Heiligen Geistes alle Sprach- und Kulturbarrrieren überschreitet.

*Wenn Jesus der  
Missionar schlechthin ist,  
dem wir eigentlich unseren Glauben  
zu verdanken haben,  
wofür werden dann noch  
Menschen benötigt?*

Ohne den Heiligen Geist wäre jede Weltmission und jede Missionsstrategie sinnlos und zum Scheitern verurteilt. Nur der Heilige Geist kann Menschen von ihrer Schuld überführen (Joh 16,7-10), sie zur Erkenntnis Gottes und des Heilswerkes Jesu führen und sie zu neuen Menschen in Christus machen (Joh 3,5). Auch wenn Gott Christen an der Weltmission beteiligt und möchte, dass sie ihren Verstand gebrauchen, um andere zu erreichen (siehe zum Beispiel die vielen detaillierten Reisepläne und die generelle Strategie des Paulus, etwa in Röm 1+15), stehen alle solche Missionsstrategien unter dem Vorbehalt der Vorläufigkeit, weil Gott allein darüber entscheidet, ob er sie zum Erfolg führen will oder nicht (1Kor 12,4-6; Röm 1,13).

Der Erfolg der Weltmission als Ergebnis der unsichtbaren Herrschaft Jesu Christi ist von Jesus garantiert worden. Der Erfolg der Weltmission beglaubigt die Herrschaft Jesu. Im Missionsbefehl nach Matthäus begründet Jesus die Weltmission damit, dass er nun "alle Macht im Himmel und auf der Erde" (Mt 28,18) hat und dass er für immer bei seiner Gemeinde ist" (Mt 28,20). Der Missionsbefehl ist deswegen nicht nur Befehl, sondern auch Verheißung. Jesus selbst wird dafür sorgen, dass alle Völker zu Jüngern werden, denn so sagt Jesus, "... ich werde meine Gemeinde bauen und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen" (Mt 16,18). Die Offenbarung des Johannes kündigt deswegen immer wieder an, dass Menschen aller Sprachen und Kulturen zur unzählbaren Schar der Erlösten gehören werden: "Und sie singen ein neues Lied und sagen: Du bist

würdig, das Buch zu nehmen und seine Siegel zu öffnen, denn du bist geschlachtet worden und hast durch dein Blut für Gott erkaufte aus jedem Stamm und jeder Sprache und jedem Volk und jeder Nation und hast sie unserem Gott zu Königinnen und Priestern gemacht" (Offb 5,9-10; ähnlich Offb 5, 9-10; 7,9; 10,11; 11,9; 13,7; 14,6; 17,15).

Missionsbefehl und der Heilige Geist! Das Verwunderliche daran ist nicht der Heilige Geist, sondern das Verwunderliche an der ganzen Sache sind wir! Oder anders gesagt: Warum gibt es eigentlich einen Missionsbefehl? Wenn Gott dem Menschen schon im Garten Eden und immer und immer wieder in der Geschichte nachläuft, wieso dann noch den Menschen beauftragen? Wenn Jesus der Missionar schlechthin ist, dem wir eigentlich unseren Glauben zu verdanken haben – nach dem Hebräerbrief ist Jesus „der Apostel unserer Seelen“ – wofür werden dann noch Menschen benötigt? Wenn der Heilige Geist vor allen Dingen eine Aufgabe hat: „Er wird die Welt überführen von Sünde, Gericht und Gerechtigkeit“, was haben wir dann eigentlich damit zu tun? Das ist meines Erachtens die eigentliche Frage. Die Frage ist nicht umgekehrt die Frage, welche Rolle Gott dabei spielt, wenn wir etwas unternehmen. In Apg 1,8 wird deutlich, wie Mission aussieht: „Ihr werdet die Kraft empfangen, wenn der Heilige Geist auf euch gekommen ist, und werdet meine Zeugen sein, so wohl in Jerusalem, als auch in ganz Judäa und Samaria bis an die Enden der Erde.“ Frage: Wer betreibt die Weltmission? Ohne den Geist Gottes geht es nicht. Der Heilige Geist wird die Welt überführen. Der Heilige Geist ist der Garant für die Mission. Wenn wir Pfingsten nicht gehabt hätten, gäbe es keine Weltmission. Und Pfingsten steht nicht dafür, dass der Mensch mal so ordentlich auf Touren kommt und der Mensch seine Grenzen überschreitet und Dinge tut, die sonst nicht möglich wären. Es steht zunächst einmal für: „Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen. Ihr werdet meine Zeugen sein“, und so lange das nicht ist und wo das nicht der Fall ist, können wir einfach nur einpacken.

Calvin schreibt dazu: "Ich bin nun genötigt, abermals zu wiederholen, was ich bereits oben auseinandergesetzt habe. Gott könnte dies sein Werk zwar auch rein aus sich selber, ohne jedes andere Hilfsmittel oder Werkzeug tun, könnte es ebenso auch durch die Engel verrichten; aber es gibt eine Anzahl von Ursachen, warum er es

lieber durch Menschen tut."<sup>1</sup> Als ersten Grund nennt Calvin Gottes Wertschätzung des Menschen als seines eigenen Geschöpfes und Ebenbildes.

*Die Geistesgaben sind der augenscheinliche Beweis dafür, dass die Missio Dei den Menschen nicht zur Passivität verurteilt.*

Und ein moderner reformierter Theologe, John Stott, schreibt: „Der Platz, den der Heilige Geist in der Evangelisation einnimmt, ist primär. Denn der Heilige Geist ist selbst der oberste Evangelist, der Hauptzeuge und erster Kommunikator des Evangeliums. Normalerweise will er allerdings nicht ohne die Hilfe menschlicher Werkzeuge evangelisieren, doch ohne die Hilfe

---

<sup>1</sup> Johannes Calvin. *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis*. Neukirchener Verlag: Neukirchen, 1988<sup>5</sup>. S. 714 (aus 4. Buch, 3. Kap., Abschnitt 1).

des Heiligen Geistes wird die Arbeit des menschlichen Evangelisaten auf jeden Fall ergebnislos sein.“<sup>2</sup>

Anna Marie Aagaard etwa hat zu Recht die Geistesgaben zur Gründung und zum Wachstum der Gemeinde auf das engste mit der Sendung des Geistes und der Missio Dei verbunden.<sup>3</sup> Die Geistesgaben sind der augenscheinliche Beweis dafür, dass die Missio Dei den Menschen nicht zur Passivität verurteilt, sondern im Gegenteil Gott selbst ihn befähigt, aktiv an der Missio Dei teilzunehmen. Schade, dass diese Thematik nicht längst von evangelikalischen Theologen und Missiologen aufgebaut worden ist.

---

<sup>2</sup> John R. W. Stott. *Der Heilige Geist in der Evangelisation*. Gnadauer Marterialdienst 2. Denkendorf: Gnadauer Verlag, 1976. 12. S.

<sup>3</sup> Anna Marie Aagaard. „Missiones Dei“. S. 97-121 in: Vilmos Vajta (Hg.). *Das Evangelium und die Zweideutigkeit der Kirche. Evangelium und Geschichte Bd. 3*. Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.

---

## Nachruf für Dr. Lianne Roembke

### Friedhilde Stricker im Namen des Afem-Vorstandes

*„Du hast Regen im Überfluss geschickt, o Gott, das ausgedörrte Land der Verheißung zu erfrischen. Dort ließ sich endlich dein Volk nieder und mit einer reichen Ernte hast du, o Gott, dein Not leidendes Volk gesegnet. Der Herr gibt den Sieg bekannt und viele Frauen verbreiten die Siegesbotschaft.“ Aus Ps. 68, 9 – 11*

Dr. Lianne Roembke ist am 19. Januar 2007 nach schwerer Krankheit in die Ewigkeit abgerufen worden. Von unserer ersten Begegnung an bei einer Europäischen Konsultation für Member Care in der Schweiz habe ich und viele andere sie als eine Frau erlebt, die eine freudige Botschaft verbreitete: Es lohnt sich, Jesus Christus nachzufolgen. - Es lohnt sich, Männern und Frauen in ihrem Christsein und ihrem Dienst Mut zu machen. - Es lohnt sich für alle Jünger und Jüngerinnen Jesu, auch in Wüstenzeiten durchzuhalten.

Lianne war eine Netzwerkerin par excellence. Als Mitarbeiterin von Campus für Christus Deutschland beschränkte sie ihren Dienst nicht auf Deutschland, sondern war in Europa und weltweit unterwegs und knüpfte Knoten zu den verschiedensten Organisationen. MemberCare Partner Deutschland verliert mit ihr einen wichtigen Knoten. Sie hat unser Netzwerk von Beginn an ermutigt, begleitet und ihre reiche fachliche und persönliche Erfahrung eingebracht. Das Thema ihrer Doktorarbeit: *Multikulturelle Teams* wurde als Bd. 4 der Mission Academics in der Edition Afem veröffentlicht. „Multikulturelle Teams“ war jedoch nie nur Forschungsthema, sondern ihre persönliche Berufung. Sie reiste und lehrte weltweit multikulturelle Teams von Missionaren und lebte dieses Konzept als Vorbild für viele: Es ist möglich, dass Menschen aus den unterschiedlichsten Kulturen gemeinsam Gott dienen.

Wir danken Lianne dafür, dass sie die freudige Botschaft vom Sieg Gottes in ihrer einzigartigen Verbindung von Missionswissenschaft und Seelsorge verbreitet hat. Wir danken auch unserem gemeinsamen Herrn Jesus Christus, dass wir das Vorrecht hatten, mit ihr als Amerikanerin in einem multikulturellen Team gemeinsam unterwegs zu sein.

## Akademische Exzellenz und Lebensschule

Zu den Bemerkungen von Heinzpeter Hempelmann in em 22. Jg, 2/06., S. 60f.

Wilhelm Faix

*Wilhelm Faix, verheiratet, drei erwachsene Kinder, ist Dozent am Theologischen Seminar Adelshofen, Leiter der Familiengemeinschaft der Kommunität Adelshofen sowie 1. Vorsitzender der Konferenz Bibeltreuer Ausbildungsstätten. E-Mail: wilhelm.faix@t-online.de.*

Die ergänzenden Überlegungen von Heinzpeter Hempelmann zum Aufsatz von Gwen Henderson in em 21. Jg. 2005, 2/05, bedürfen einer weiteren Diskussion. Die theologische Ausbildung ist in einem Umbruch begriffen. Der Trend zur Akademisierung in den evangelikalen Ausbildungsstätten ist unübersehbar. Das ist eine begrüßenswerte Entwicklung. Allerdings wird dadurch die angesprochene Problematik von akademischer Exzellenz und geistlicher Prägung (Lebensschule) nicht aufgehoben, auch nicht durch den Hinweis von Hempelmann, dass doch die deutschen Schulen und Seminare (er nennt die CTL-Schulen und verweist auf die KBA und KMA) „die Integration von Glaubens-, Lebens- und Lerngemeinschaft“ im Blick haben.

*Es darf nicht zur Distanz zwischen Lebenskontext und Studienkontext kommen.*

Auch wenn dies der Fall ist, gilt es zu erkennen, dass Henderson eine ernstzunehmende Problematik anspricht, der wir uns nicht entziehen dürfen. Glaube (Spiritualität) und Denken (intellektuelle Arbeit) entfremden schneller als wir es für wahr haben wollen, darum ist Qualitätsprüfung und Qualitätssicherung angesagt. Gut gemeinte Absichtserklärungen helfen da nicht weiter. Es darf nicht zur Distanz zwischen Lebenskontext und Studienkontext kommen. Ein ganzheitliches Verständnis von Ausbildung geht davon aus, dass Praxiserfahrung selbst als Erkenntnisquelle verstanden wird und nicht nur deduktive Wissensvermittlung. Die Vielfalt der biografischen Entwicklungen der Postmoderne erschwert ein einheitliches Studienkonzept, das für alle

Studierenden gleiche Wirkung hat. Es braucht heute wesentlich mehr Raum und Zeit für die individuelle Persönlichkeitsentwicklung (z.B. durch Mentoring und Coaching). So verstand ich auch den Aufsatz von Gwen Henderson. Es wäre fatal, wenn die Ausführungen von Henderson so verstanden würden, als ginge es lediglich um geistliche Motivation und persönliche Frömmigkeit. Geistliche Motivation und persönliche Frömmigkeit (ohne geht es auch nicht) reicht bei weitem nicht aus, weder für den hauptamtlichen Dienst in Deutschland noch in der Mission. Die entscheidende Frage an unseren Ausbildungsstätten lautet nicht: Welche Inhalte unterrichten wir und wie viel Glaubenspraxis ist mit dem Studium verbunden, sondern: Was kommt am Ende des Studiums heraus? Wir müssen uns der Output-Frage stellen. Damit sprechen wir eine Problematik an, die sehr komplex ist und die sich keineswegs leicht beantworten lässt. Mit Recht weist Hempelmann darauf hin, dass der „Verschleiß“ und das „Ausbrennen“ noch andere Komponenten haben als nur die Frage nach der richtigen Ausbildung. Aber genau hier liegen doch die Probleme, die bisher keineswegs im Bewusstsein der evangelikalen Christenheit sind. Ich wage die Behauptung: auch darum nicht, weil die Ausbildung der Hauptamtlichen diesen Anforderungen nicht gerecht wird.

Die Beschäftigung mit der neuen Jugendbiografie ist alles andere als selbstverständlich in evangelikalen Kreisen. Mit Typisierungen (wie zum Beispiel „Generation XY“ etc.) ist da nicht geholfen. Auch reicht es nicht aus, wenn Hempelmann auf die „Zahl von Einzelkinder, die in ihrer Kleinfamilie nicht, jedenfalls nicht mehr so erzogen und sozialisiert werden wie frühere Generationen“ hinweist. An welchen Ausbildungsstätten gibt es denn eine Familienpädagogik? (Es gibt ja noch nicht einmal eine Gemeindepädagogik.) Wo sind denn die Hauptamtlichen, die in ihren Gemeinden den Familien helfen, ihre Kinder zu erziehen? Es kommen doch nicht nur solche junge Leute zu uns auf die

Ausbildungsstätten, die wenig oder gar keine biblischen Erkenntnisse besitzen oder die durch ihre Sozialisation (z.B. Scheidungskinder) manche Persönlichkeitsstörungen aufweisen, sondern auch Kinder aus gläubigen Elternhäusern, die ähnlich gestört sind, denen auch eine geistliche Persönlichkeitsprägung fehlt, die auch nicht team-, kommunikations- und konfliktfähig sind und die schon gar nicht fähig sind, sich „durchzubeißen“, weil sie wohlbehütet und bewahrt aufgewachsen sind.

*Die Auseinandersetzung mit dem postmodernen Wahrheitsverständnis lernt man doch nicht dadurch, dass man irgendwann darüber einen Vortrag oder eine Vorlesung gehört hat.*

Sie kennen nur ein Kuschelchristsein in der eigenen Familie und Gemeinde und nicht den rauen Wind der Glaubensauseinandersetzung in Schule, Betrieb und mit Freunden. Die Auseinandersetzung mit dem postmodernen Wahrheitsverständnis lernt man doch nicht dadurch, dass man irgendwann darüber einen Vortrag oder eine Vorlesung gehört hat, sondern indem man von klein auf darin geübt wird, sich mit diesem Wahrheitsverständnis auseinander zu setzen. Wo sind die Gemeinden, die ihren Gemeindegliedern darin behilflich sind, die sich in Mitarbeiterschulungen um Bildung, Kultur, Glaubensvertiefung und Glaubensauseinandersetzung bemühen. Wir haben doch geradezu einen Bildungsnotstand in unseren Gemeinden. Wenn wir fragen, woran das liegt, dann beobachte ich, dass ein verengtes theologisches Denken immer mehr an Raum gewinnt, dass Bibeltreue mit Ablehnung von Bildungsangeboten (z.B. Pädagogik) verbunden ist. Dem Zeitgeist (z.B. Erlebnisfrömmigkeit, Popmusik) daran

Schuld zu geben, ist zu einfach und bringt keine Veränderung. Was wir brauchen, ist eine Abkehr von Schuldzuweisungen und dafür eine verstärkte Wahrnehmung der Wirklichkeit, in der wir leben. Eine Welt, die pluralistisch, multikulturell, multireligiös, individualistisch etc. ist, erfordert ein Christsein, das fähig ist, mitten in dieser Welt ein kraftvolles Christsein zu leben. Vollmacht und Bildung schließen sich doch nicht aus. Wir brauchen eine geistliche Charakterbildung, die ganzheitlich verläuft. Damit dies geschehen kann, brauchen wir eine Zusammenschau („Eine holistische Vision und Praxis der geistlichen und dienstlichen Ausbildung“ Henderson) von intellektueller Bildung, Persönlichkeitsbildung, gelebter Frömmigkeit und Praxisbezug. Dass dies gelingt, ist alles andere als selbstverständlich.

Mit diesem ganzheitlichen Wirklichkeitsverständnis müssen sich unsere Ausbildungsstätten auseinander setzen. Gemeinde und Mission sind auch ein Spiegelbild unserer Ausbildung. Die theologische Ausbildung der Zukunft steht ganz anderen Herausforderungen gegenüber als die in der Vergangenheit. Es geht nicht nur darum, eine gute biblisch fundierte Theologie zu vermitteln, sondern auch eine christliche Lebensgestaltung, eine missionarische Kompetenz und ein die Gesellschaft durchdringendes Bildungsangebot. Ohne gemeindepädagogische Konsequenzen für die Ausbildung wird dies allerdings nicht gelingen. Darum bedarf es immer wieder solcher Aufsätze wie den von Gwen Henderson und das daraus hervorgehende Gespräch, wie es Hempelmann begonnen hat, ich ein wenig fortsetzen möchte und hoffentlich noch viele folgen.

### **AfeT-Studienkonferenz, 9.-12.9.2007 Bad Blankenburg**

#### **Thema: Herausforderung Islam – theologisch, kulturell, politisch.**

##### **Hauptreferate:**

1. Christliche Mission und Kirche in Islamischen Ländern (Dr.P.Murdoch)
2. Der Ibrahim des Islam. Eine Aufgabe an die abrahamitische Ökumene (Dr.H.Josua)
3. „Ungleiche Geschwister“: Nähe und Ferne der koranischen und biblischen Offenbarungen (Prof.Dr.C.Schirmmacher)
4. Europa und der Islam im Mittelalter (Prof.Dr.L.v.Padberg)
5. Christlich-islamischer Dialog und missionarische Herausforderung (Dr.F.Eißler)

**Seminare:** 1. Islamismus und Menschenrechte. Europäisches und islamisches Rechts- und Politikverständnis. (Dr.R.Hille); 2. Schöpfung, Wunder, Kreuzigung – ein Vergleich qur'anischer und biblischer Ausagen (H.Wenzel); 3. Glaubensgespräche mit Muslimen (Dr.F.Eißler); 4. Christologie und Trinität in Auseinandersetzung mit dem Islam (Prof.Dr.J.Triebe); 5. Die fünf Säulen des Islam. Recht als Heilsweg des Gesetzes (Pfr.E.Troeger)

Anmeldung (€30,-): [www.afet.de](http://www.afet.de); Kosten: €100,- (Studenten) bis 165,- (Einzelzimmer).

## Rezensionen

**Walter W. Sawatsky/Peter F. Penner (Hg.), *Mission in the Former Soviet Union. Occasional Publications — published in cooperation with International Baptist Theological Seminary [IBTS] of the European Baptist Federation, Schwarzenfeld: Neufeld Verlag, 2005, 296 Seiten, 16,90 Euro.***

Die Referate in diesem Sammelband gehen auf eine im Februar 2003 vom IBTS in Prag veranstaltete Tagung zum Thema „Mission in the Former Soviet Union“ zurück. Sie wollen eine ausgewogene Darstellung fremder sowie nationaler Missionsbestrebungen seit dem Auseinanderbrechen der Sowjetunion und Entstehen der Gemeinschaft Unabhängiger Staaten (GUS — CIS) auf dem Hintergrund der Russisch Orthodoxen Kirche und der sowjetischen Religionspolitik vermitteln.

Als Russlanddeutsche bleibt in den Ausführungen von Peter Penner und Johannes Dyck der Puls der slawischen Seele vernehmbar. Ihr Denken ist von zwei Welten geprägt (Kap.1, 2, 5 u. 7). Penners missiologische Perspektive zeigt, wie die *missio dei* unter slawischen Völkern von der Kiewer Periode bis *glasnost* und *perestrojka* unablässig gewirkt hat. Die Sowjets nahmen den Gläubigen ihre Leiter, aber nicht ihr Zeugnis (S. 11-27). Flammen Gottes sind unauslöschlich. Davon zeugt auch Penners Auswertung verschiedener Missionsmittel und -methoden in der GUS (S. 120-163). Dycks drei Modelle der Erweckung, die in Nachkriegsjahren zu Neuentstehungen der Gemeinde unter Deutschen in Zentralasien führten, wobei das Priestertum aller Gläubigen als Schlüsseldiente, bleiben aktuell (S. 74-93). Marina Sergejevna Karetnikova und Viktor Artemov bringen bodenständige Kenntnis aus Kultur und Geschichte ihres Volkes mit in ihre Beiträge (S. 64-73; 226-248). Karetnikova beginnt ihren Beitrag zur Missionsbewegung im 19. und 20. Jahrhundert mit Felician Zaremba, Mitbegründer der Evangelikalen Russlands, und spricht am Schluss von dem dynamischen Zeugnis einer neuen Generation gläubiger Russen, die zusammen mit einheimischen Absolventen theologischer Institutionen, Deutschen, Amerikanern und Koreanern für die geistliche Erweckung Russlands wirken (S. 73; 64-73). Artemov ist einer der „neuen Generation“ mit einem Herzen für „Christian Camping in Russia“ (S. 226-248), wobei er aus

Ergebnissen von Umfragen festzustellen sucht, wie junge Menschen mit dem Evangelium erreicht, in die Gemeinde integriert, und Mitarbeiter als Nachfolger Jesu geschult werden können (S. 237-238). Die Angloamerikaner, Mark Elliott und Walter Sawatsky, behandeln einige Themen, die sie als Ausländer anders wahrnehmen als *Insider*. Elliott spricht über ein heikles Thema, wenn er auf widergesetzliche Diskriminierung hinweist, die ein Auslandsmissionar beim Antrag eines Visums für Russland erlebt und oft mit einer Absage abgefertigt wird (S. 188-201). Sawatsky vertieft sich in die geschichtliche Entwicklung evangelikaler Bewegungen im slawischen Raum und versteht es, den Ertrag tiefgründiger Forschung in einer verständlichen Sprache zu vermitteln. Er führt die Entstehung der Evangelikalen auf ausländische sowie einheimische Quellen zurück und nennt die Jahre von etwa 1870 bis 1930 „das goldene Zeitalter“, an dem Evangeliums-Christen, Baptisten und Mennoniten teilnahmen. Jede Gruppe wurde von den Sowjets schwer verletzt, keine total vernichtet. Nach dem 2. Weltkrieg rollten geistliche Neubelebungen über das Land und gaben Anlass zu neuen Missionseinsätzen (S. 38-62). Seine Bewertung der Missionen seit den Achtzigern zeigt, dass echte Frucht weder durch Eifer noch Eingrenzung, sondern aus „Duldsamkeit und Demut unter Gottes Führung“ entstand (S. 116; 94-118). Der historische Entwurf zum interkonfessionellen Dialog (S. 164-186), sowie der Aufruf zu Gesprächen zwischen evangelikalen Richtungen helfen irrtümliche Vorstellungen zu eliminieren (S. 202-225). Sawatsky schließt mit einem ernüchternden Gedanken im Blick auf die Zukunft der Mission in der GUS (S. 250-274): „Wir können’s nicht ohne Gott; Gott tut’s nicht ohne uns.“

Das Buch ist nur zu empfehlen, das Register hilfreich; verbesserungsbedürftig bleiben Format und Aufmachung.

*Prof. em. Dr. Dr. Hans Kasdorf,  
Fresno CA, USA*

**Robert Brandau, *Innerbiblischer Dialog und dialogische Mission. Die Judenmission als theologisches Problem, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2006, 518 Seiten, 39,90 Euro.***

Die Wuppertaler Dissertation (Klappert) über die Diskussion um die Judenmission nach 1945 im Kontext ökumenischer Missionstheologie und der Israellehre Karl Barths bekräftigt und evangelikale missiologie 23[2007]2

begründet in historischer ebenso wie in exegetischer und systematisch-theologischer Hinsicht das Nein zur Judenmission. Die Differenzierung des Dialogbegriffs in einen *innerbiblischen Dialog* von Christen und Juden, einen *interkonfessionell-ökumenischen Dialog* unter Christen und einen *interreligiös-missionarischen Dialog* der Völkerkirche mit anderen Religionen/Weltanschauungen ist hermeneutisch unabdingbar und theologisch geboten. Innerbiblisch bedeutet: Christen und Juden *begegnen* einander als *Zeugen Gottes voreinander*; sie geben Anteil an den je eigenen Erfahrungen mit dem Gott Israels. Das gemeinsame Bekenntnis zu dem Gott Israels markiert die Grenze heidenchristlicher Mission, deshalb ist nur der interreligiöse Dialog missionarisch. Die *Völkermission* (im „Missionsbefehl“ Mt 28: *ehne*, biblisch zu unterscheiden von „Israel“) ist strikt von dem an die *jüdische* Jüngergemeinde ergehenden Auftrag zur *Sammlung* des eschatologischen Gottesvolkes Israel (Mt 10,6) – die nicht zu dessen Aufhebung führen kann – zu unterscheiden. Ein *heidenchristliches „Zeugnis“* für Israel hat kein biblisches Fundament, vielmehr sind das aufgrund der Bundeszuverlässigkeit des Gottes Israels bleibend erwählte Gottesvolk und die Völkerkirche (die auf voreilige Identifikation mit Israel zu verzichten hat) *gemeinsam* zur Heiligung des Namens des Gottes Israels berufen. Die messianische Sendung des Christus Jesus *mit* Israel realisiert die vergegenwärtigende Repräsentation des Gottesvolkes Israel gegenüber den Völkern. Die Beziehung zum ersterwählten Volk gehört mithin zum *Inhalt* des in der Mission der Kirche zu verkündigenden Evangeliums und mitnichten in den Bereich ihres missionarischen Auftrags. Diese Hauptthese(n) der nicht nur äußerlich gewichtigen, sondern in jeder Hinsicht eindringlichen Arbeit werden entfaltet, indem die wesentlichen Transformationsprozesse judenmissionarischer Theologie exemplarisch rekonstruiert und kritisch beleuchtet werden. In immenser Dichte werden dabei nicht nur die Positionen der klassischen Judenmission des 19. Jhs. (F. Delitzsch, G. Dalman) referiert und eingeordnet (u.a. in den Kontext der radikal-pietistischen Ablehnung der Judenmission, des eigenen Wegs Zinzendorfs, der Instituta Judaica, samt Exkursen zu Luther und Calvin) und dann in zwei Kapiteln die wirkmächtige Israeltheologie Barths sowie das ökumenische Dialogprogramm erörtert. Vielmehr wird in detaillierter Klein-

evangelikale missiologie 23[2007]2

arbeit sowie gelungenem Zusammenspiel von Darstellung und Reflexion die Fülle ökumenischer und kirchlicher Dokumente zur Judenmission gesichtet (ein Schwerpunktkapitel, S. 171-343, das nicht zuletzt die jeweiligen „impliziten systematischen und missions-theologischen Voraussetzungen“ offenlegen soll), worauf ein ebenfalls umfangreiches Kapitel „Konflikte um die Judenmission“ folgt. Auf dieser Grundlage legt der Autor in kritischer Rezeption Barths einen eigenen Entwurf zur Judenmission vor (Kap. VI), der gegen das prägende Modell der Subsumtion Israels unter die Völker, gegen die Paganisierung Israels durch Individualisierung und Universalisierung des Evangeliums die theologische Bedeutung der bleibenden Erwählung Israels in der eingangs skizzierten Form stark macht. Die christologischen und ekklesiologischen Gründe dafür, dass Christen in dem durch Jesus repräsentierten Israel keiner anderen, fremden Religion, sondern der eigenen Erwählung und damit dem Gott Israels begegnen, werden vertieft und die Ergebnisse in einem Epilog in 29 Thesen und einem Ausblick gebündelt. Das alles liest sich – bei dem heiß umstrittenen Thema vielleicht kaum verwunderlich – durchweg spannend (auch wenn es um „Verlautbarungen“ geht), wobei eine gewisse Redundanz nicht zu übersehen ist. Die wiederum erscheint angesichts des Fehlens jeglicher Register (schade, ein erheblicher Mangel!) zwar akzeptabel, kann diese aber freilich in keiner Weise ersetzen. Dennoch ist die beeindruckende Menge an Material unaufgeregt und profund aufgearbeitet – wenn man bedenkt, dass die Position des Vf. eben so, wie er es selbst für eine jüdische Sicht formuliert, „eine, allerdings nicht die einzige Möglichkeit der Wahrnehmung“ darstellt (462).

Bei aller systematischen und missions-theologischen Entschiedenheit lässt sich fragen, ob hier nicht exegetisch Kategorien eingetragen werden, die (vorab) anderweitig gewonnen wurden. Als Indiz dafür könnte auf die merkwürdige Diskrepanz zwischen dem vielfach spürbaren Konkretionswillen und der im eigenen Entwurf zu konstatierenden grandiosen Abstraktion vom konkreten „Israel“ hingewiesen werden. Ist es nicht Anzeichen einer höchst problematischen Wahrnehmung des Gegenübers (das es trotz aller Einsichten bleibt), wenn „Israel“ plötzlich ständig gleichsam als Chiffre für die Eigeninterpretation herhalten muss? Oder wie ist es zu verstehen, wenn

67

Christus – und das ist doch der Christus des apostolischen Zeugnisses! – „Teil der Prophetie Israels“ ist, wenn der Auferstandene als „der Repräsentant Israels“ Israel in der Welt vergegenwärtigt, oder gar „Christus Jesus als der verheißene Messias Israels die missionarische Existenz Israels verkörpert“ (! 456f)? Erfolgt christliche Mission tatsächlich „in Teilhabe an der Mission Israels“ (461)? Weitere Punkte wären anzusprechen, um die Befürchtung zu formulieren: Droht hier nicht die gerechtfertigte Intention in ihr Gegenteil umzuschlagen? Ohne die inhärierenden Probleme zu verharmlosen, kann man sich am Ende schon fragen, wo jüdische Menschen mit ihrer Wahrnehmung und vitalen Religiosität sich hier wirklich angesprochen finden. Je nach dem, in welcher Weise man das Christentum als „im Grunde jüdisch“ reklamiert, wird dem christlich-jüdischen Dialog das Gegenüber geradezu genommen und somit tendenziell der Boden entzogen. Zumindest wäre mehr als wünschenswert gewesen, die Aspekte, die das rabbinische Judentum (mit der Mischna als „Gründungsdokument“) in die *Wirkungsgeschichte* des Christentums einzeichnen (vgl. J. Neusner, M. Hilton, D. Boyarin), in die Diskussion mit einbezogen zu sehen. Die klare Differenzierung des „Israel“-Begriffs etwa in Röm 9,6 – das sei nur eben angedeutet – nötigt wohl doch zur analogen Differenzierung (*auch*) in missionstheologischer Hinsicht: Israel ist nicht einfach Israel. Am Ende bleibt – beispielhaft – E. Jüngels Votum (EKD-Synode 1999) bedenkenswert: *Judenmission* ist als gänzlich unbrauchbarer Begriff abzulehnen, und zugleich: Die deutschen Kirchen sind „ganz und gar unberufen“, Israel im Namen Jesu anzusprechen. Doch ebenso gilt: „Aus der Bezeugung des Evangeliums in Israel ist ja die Kirche hervorgegangen. Sie müsste ihre eigene Herkunft verleugnen, wenn sie das Evangelium ausgerechnet Israel gegenüber verschweigen wollte.“ (zit. S. 139). Zwischen einer (theologisch und menschlich) verantwortlichen Realisierung dieser Sachverhalte und einem „Heilstriumphalismus“ (371) liegen Welten. So ist das Thema auch mit dieser herausragenden Arbeit nicht endgültig geklärt, wie könnte es auch. Sie wird dennoch auf lange Zeit den Standard markieren, hinter den die Debatte nicht mehr zurückfallen darf.

*Dr. Friedmann Eißler, Dettingen*

**Peter F. Penner (Ed.), Christian Presence and Witness among Muslims. Schwarzenfeld: Neufeld Verlag, 2005, 199 Seiten, 15,40 Euro.**

Der vorliegende Sammelband ist eine Veröffentlichung von Referaten, die bei der Konferenz zum Thema „Presence and Witness among Muslims“ am International Baptist Theological Seminary (IBTS) in Prag im Februar 2004 gehalten wurden. Teilnehmer aus 31 teils muslimischen Nationen, und renommierte Redner wie Dr. David Shenk von der Eastern Mennonite Missions und Dr. Kenneth Cragg (leider nicht durch einen Aufsatz im Sammelband vertreten) zusammen mit Dozenten des IBTS bedachten miteinander das Verhältnis zwischen Muslimen und Christen auf der persönlichen und theologischen Ebene. Nicht alle Referate wurden zu Aufsätzen des Sammelbandes. In den Band wurde außerdem die *Prague Declaration on Christian Presence and Loving Service among Muslims* aufgenommen, die während der Konferenz verfasst worden war. Die einzelnen Aufsätze beschäftigen sich, grob sortiert, mit drei Fragestellungen: 1. Wie lässt sich der christliche Glaube liebevoll und überzeugend einem Muslim erklären? 2. Welche Bedeutung hat die Hijra und das muslimische Verständnis von der Bibel für die Begegnung mit Muslimen? 3. Wie lässt sich der christliche Glaube in spezifischen Kontexten (Mittlerer Osten, Zentralasien, Bektashi-Albaner, multi-religiöse Nachkriegsgesellschaft) bezeugen? Das Anliegen des Bandes besteht in der Erreichung eines zeugnishaften Dialogs, der von offener und freundlicher Begegnung und Respekt geprägt ist.

Die *Prague Declaration* geht vom dreieinigen Gott aus und setzt somit ein klares theologisches Zeichen gegenüber dem radikalen Monotheismus des Islam. Der Schöpfergott wird nicht als gemeinsamer Gott bezeichnet, wohl aber die Liebe zu diesem Gott als „gemeinsame Liebe“. Vollständiges Vertrauen zu diesem Gott aber ist erst durch Jesus möglich. Dieser Ansatz verdeutlicht schon das Verständnis von Dialog: Wo eine Anknüpfung möglich ist, wird dem Muslim durchaus zugestanden, etwas Gutes zu intendieren oder auch zu praktizieren; dabei muss jedoch deutlich werden, dass durch Jesus ein entscheidender und soteriologisch relevanter Unterschied in der Beziehung zum Schöpfergott besteht. Der Heilige Geist wiederum ermöglicht eine Gemeinschaft der Anhänger Jesu untereinander, die große Diversität erlaubt und somit transkulturell möglich ist. In seinem ersten Auf-



satz (Faithful Christian Witness among Muslims; 20-35) weist David W. Shenk darauf hin, dass die Bindung des Islam an die arabische Kultur durch die Göttlichkeit des arabischen Korans unauflösbar ist. Die christliche Kirche dagegen ist transkulturell und genau darin auch ein wichtiges Zeugnis des universalen und kulturell unabhängigen Evangeliums von Jesus Christus. Der eigentlich missionarische Ansatz der Prague Declaration liegt im Aufbau einladender Gemeinschaften. Daneben überwiegen Aussagen zum respektvollen Umgang mit Muslimen, Freundschaftsbeziehungen zu Muslimen, Dienst für einheimische Gemeinden und Entstehen für verfolgte Christen aus muslimischem Hintergrund.

Die Zusammenstellung der Aufsätze wirkt auf den ersten Blick zufällig und unverbunden. Neben den beiden sehr inspirierenden Aufsätzen von David W. Shenk stehen zwei weitere zu spezifischen Fragen des islamischen Glaubens. Alle anderen beschäftigen sich mit spezifischen Regionen. Besonderes Interesse wird der allgemein interessierte Leser deshalb den Referaten von Shenk zuwenden, die in der Tat sehr inspirierend sind. Anhand der Reformbewegung des Islam identifiziert Shenk fünf zentrale Punkte, die für den heutigen Islam prägend und wesentlich sind: die göttliche Herabsendung des Koran (*tanzil*), die Errichtung der islamischen Gemeinschaft in Medina nach der *hijra*, die Einheit Allahs (*tauhid*), und die daraus folgende Lehre von der Notwendigkeit der Unterwerfung aller Muslime und letztlich aller Menschen überhaupt unter Allah, das Verbot von Neuerungen (*bidah*), weil der Islam unveränderlich ist und das Verbot von „Beigesellung“ zu Allah (*shirk*), das jeden Götzendienst aber auch jede Infragestellung Allahs durch eine andere Autorität, z.B. den Staat, verbietet. Interessant ist nun der Versuch Shenks, die Begegnung der Gemeinde mit der islamischen Gemeinschaft (*ummah*) entlang dieser fünf Reformanliegen des Islam zu beschreiben. So wird die „göttliche Herabsendung“ (*tanzil*) mit der göttlichen Inkarnation verglichen und dann auf die Aufgabe der Gemeinde übertragen: kulturelle Inkarnation in jeglichen Kontext, um das Evangelium jeder Kultur gemäß zu verkündigen und zu leben. Der zwingenden Macht der *ummah*, die nach der *hijra* errichtet wurde und Vorbild und Muster für alle heutigen Versuche eines politischen Islam ist, steht im vollen Kontrast die Opferbereitschaft der Gemeinde gegenüber, die ihr Kreuz auf sich nimmt und

ihrem Herrn nachfolgt. Die Einheit Gottes (*tauhid*) ist auch im christlichen Glauben nicht in Frage gestellt. Jeder Art von Polytheismus muss vehement gewehrt werden. Neben einer deutlichen Klarstellung, dass Jesus nicht durch einen geschlechtlichen Akt gezeugt wurde, muss nach Shenk die Gemeinde das Vorbild Jesu leben. Der Verweigerung jeglicher Neuerung (*bidah*) steht die eschatologische Hoffnung der Gemeinde auf einen neuen Himmel und eine neue Erde gegenüber. Diese Hoffnung wird zeichnerhaft schon jetzt auf Erden sichtbar und wird deshalb von der Gemeinde aktiv verwirklicht: das Reich Gottes ist schon angebrochen, aber noch nicht vollendet. Allein zum Thema *shirk* bleibt Shenk kurz angebunden und wenig schlüssig. In seinem zweiten Aufsatz (*Christian Presence and Witness among Muslims*) entfaltet Shenk anhand von 1. Petrus 2-3 seine Überzeugung von einem zeugnishaften Lebensstil. Die beiden Fachartikel zur Bibel (*Corruption and/or Misinterpretation of the Bible*) und zur *Hijra* (*The Hijra and its meaning for the Muslim community*) sind in ihrem Anspruch sehr unterschiedlich. Während letzterer einen guten Einblick in das politische Verständnis des Islam gibt, ist ersterer sehr anspruchsvoll und für den nicht Vorgebildeten schwer verständlich.

Fazit: Die Aufsätze in diesem Band sind kompetent und anregend, weisen mutig nach vorne und helfen im Gespräch und in der Begegnung mit Muslimen. Nicht jeder Aufsatz wird den Leser interessieren, wenn er nicht mit der speziellen Fragestellung zu tun hat. Aber jeder, der sich mit der Frage auseinandersetzt, wie wir als Christen mit Muslimen leben und unseren Glauben bezeugen können, wird eine Reihe von hilfreichen Beiträgen guter Qualität finden.

Ulrich Neuenhausen, Wiedenest

**Felix Körner, *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam. Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt* 15. Würzburg: Ergon, 2005. 230 Seiten, 29 Euro.**

Wer die Dissertation von Felix Körner, SJ, katholischer Theologe, Turkologe und Islamwissenschaftler, in die Hand nimmt, versucht zu verstehen, wie einer sich um das Verstehen von Verstehen einer fremden Kultur und Religion und den entsprechenden Voraussetzungen bemüht, ohne sein eigenes Verstehen auszuklam-

mern. Körner verfolgt aufmerksam, wie vier türkische Islamtheologen, Vertreter der Ankaraer Schule, koranhermeneutische Fragen diskutieren. Er beschreibt dieses Bemühen als „revisionist“ und weist damit auf ihr Ringen um Fragen historischer Relativität und universaler Bedeutung. Körner bringt sie mit Fazlur Rahman (einem islamischen Reformtheologen) und mit Hans-Georg Gadamer mit einer kontinentalen Perspektive von Hermeneutik ins Gespräch, welche von den türkischen Theologen teilweise selbst rezipiert werden. Mehmet Paçacı wird unter der Überschrift „The Koran is Universally Historical“ (S.65-108) vorgestellt; Adil Çiftçi mit „The Koran as Ethical Order“ (S.109-133), Ömar Özsoy „The Koran is What God Wants to Do“ (S.135-164) sowie İlhami Güler mit „Contigent Koran, Absolute Contents“ (S.165-192). Die abschließende Reflexion fasst die Ergebnisse der Fallstudien zusammen (S.193-203) und gibt einen Ausblick auf offene Fragen und Möglichkeiten dieser koranhermeneutischen Ansätze in der Türkei (S.204-205).

Körner hält sich mit kritischen Fragen in der Reflexion nicht zurück. Dabei entwickelt sich bisweilen eine dialogische Dynamik, die auch auf Körners hermeneutische Überzeugung weist. Körners Vorgehensweise ist hilfreich, wenn auch ungewöhnlich für Leser, die eine stringente Argumentation vorziehen. Die Darstellung der Islamtheologen wird um Anfragen ergänzt, ohne diese im Laufe der Darstellung zu diskutieren. Vielmehr folgt die Diskussion in oft unabhängigen und thematisch geordneten Einheiten. Man könnte Körners hermeneutische Grundlagenlegung in Anlehnung an Gadamer eingehend diskutieren, aber ich beherzige Körners berechnete Warnung: „one cannot develop one’s method before starting to work. This warning against a methodological obsession should keep us alert“ (S.31). Die Beschäftigung mit Werken über das Verstehen soll also nicht nur die theoretischen Grundlagen betrachten, sondern ebenso deren Umsetzung. Deswegen richtet sich mein Blick auf die Durchführung. Dabei bleiben wenigstens drei Fragen offen:

1) In seinem Ausblick stellt Körner fest, dass „Turkish academic theology is producing high

quality studies which are of great relevance for Turkey“ (S.204). Seine Hoffnung richtet sich auf die Entwicklung eines neuen Denkens im Raum des Islams, welches mit westlichen Werten kompatibel ist. Sehen Landsleute dieser Vertreter das ebenso? Welche Auswirkungen haben diese Studien in der Türkei und in anderen islamisch-geprägten Ländern? Der theologische Diskurs an der Universität reflektiert jedenfalls nicht die Mehrheit der türkischen Muslime. Imame werden vielfach in religiösen Imam-Hatip-Schulen ausgebildet. In den vergangenen Jahren fanden sogar immer mehr Absolventen dieser Schulen Arbeitsplätze in der Verwaltung oder in Regierungsstellen Es ist kaum anzunehmen, dass solche Absolventen eine Universitätstheologie, die sich für den Westen aufgeschlossen zeigt, herzlich willkommen heißen. 2) Körner hält fest, dass bei allem intellektuell hochstehenden Diskurs die kultische Praxis weder überdacht noch geändert wird (S.57). Sollte die kultische Kontinuität die (noch bestehende) Irrelevanz dieses Universitätsdiskurses belegen? Außerdem arbeitet Körner mehrfach den Fokus auf ethische Fragestellungen heraus und beklagt diese eingeschränkte Perspektive. Könnte dieser Fokus allerdings der Schwerpunktbildung des Korans entsprechen und eben nicht nur ein Zugeständnis an das Verständnis türkischer Zeitgenossen sein? 3) Manche mögen auf die Entwicklung im Westen nach der Aufklärung verweisen: die Türkei (und andere islamische Länder) müssen eben noch eine gewisse Wegstrecke zurücklegen. Wenn der intellektuelle Diskurs einmal Auswirkungen auf die kultische Praxis hat, dann ...; aber ist es angemessen, westliche Denkmuster und geschichtliche Entwicklungen als Maßstab an die islamische Welt anzulegen? Sollte westliche Theologie und Philosophie insbesondere in seiner kontinentalen Prägung überhaupt das non plus ultra für Denken und Leben darstellen? Trotz dieser Anfragen bleibt Körners Buch ein wertvoller und gewinnbringender Beitrag zur Beschreibung des intellektuellen Diskurses in Teilen der islamischen Welt.

*Heiko Wenzel, Gießen*

**Christopher J. H. Wright, „Mission as a Matrix for Hermeneutics and Biblical Theology“, in C. Bartholomew, M. Healy et al. (eds.), *Out of Egypt: Biblical Theology and Biblical Interpretation, Scripture and Hermeneutics Series* (Carlisle: Paternoster, 2004), 102-143.**

Wright ist der International Ministries Director der *Langham Partnership International* Stiftung in Großbritannien. Zuvor war er einige Jahre Missionar in Indien und sowohl Dozent als auch Direktor des *All Nations Christian College*. In seinem Beitrag "Die Mission als Matrix für Hermeneutik und Biblische Theologie" umreißt Wright, was es bedeutet, die Bibel umfassend von der Mission Gottes und der Mission seiner Gemeinde her zu verstehen. Nach Wright enthält die Bibel nicht nur eine Reihe von Texten, die Begründungen für unsere Missionsbemühungen liefern, sondern Wright plädiert: "... the whole Bible is itself a 'missional' phenomenon. The writings that now comprise our Bible are themselves the product of, and witness to, the ultimate mission of God. The Bible renders to us the story of God's mission through God's people in their engagement with God's world for the sake of the whole of God's creation" (103). Nach einer Einführung und Definitionen zeigt Wright anhand von Lk 24.45-47, dass Christen die Schrift nicht nur christologisch/messianisch, sondern auch missionsorientiert lesen müssen. Mit der Aussage "Es steht geschrieben" Jesus "seems to be saying that the whole of the Scriptures ..., finds its focus and fulfilment both in the life and death and resurrection of Israel's Messiah and in the mission to all nations, which flows out from that

event. ... The proper way for disciples of the crucified and risen Jesus to read their Scriptures is from a perspective that is both *messianic* and *missional*. ... a messianic reading of the Old Testament has to flow on to a missional reading - which is precisely the connection that Jesus makes in Luke 24" (107). Für die Durchführung fordert Wright: "To attempt a missional hermeneutic, then, is to ask: Is it possible, is it valid, is it profitable, for Christians to read the Bible as a whole from a missional perspective, and what happens when they do?" (109). Im Folgenden beschreibt Wright die notwendigen Schritte auf dem Weg zu einer "missionalen Hermeneutik". Dabei geht es um mehr als eine biblische Begründung für Mission (109-13), um mehr als multikulturelle hermeneutische Perspektiven und "advocacy readings and postmodern hermeneutics". Zu den Umrissen dieser Hermeneutik (120-37) gehört die Einsicht, dass die Bibel selbst Ergebnis der Mission Gottes ist. "This means reading texts in the light of God's purpose for his whole creation..., in light of God's purpose for human life in general on the planet..., in light of God's historical election of Israel..., in light of the centrality of Jesus of Nazareth..., in the light of God's calling of the church, the community of believing Jews and Gentiles who constitute the extended people of the Abrahamic covenant, to be the agent of God's blessing to the nations in the name of, and for the glory of, the Lord Jesus Christ" (137). Ein anregender Aufsatz für Missiologen und für Bibelwissenschaftler und eine Einladung zum interdisziplinären Gespräch.

*Prof. Dr. Christoph Stenschke, Dozent,  
Bibelschule Wiedenest/ UNISA*

### **Eingesandte Bücher (Rezension vorbehalten):**

Bernhard Mensen SVD (Hg.), *Ethische Fragen heute*. Akademie Völker und Kulturen St. Augustin Bd. 28, Nettetal: Steyler Verlag, 2005

Bernhard Mensen SVD (Hg.), *Europäische Union. Erwartungen – Befürchtungen*. Akademie Völker und Kulturen St. Augustin Bd. 29, Nettetal: Steyler Verlag, 2005

Heinrich Bammann, *Grenzerfahrungen des Bösen: Persönliche Erlebnisse und Deutungen mit Ausblick auf die beste Zusage des Lebens*, edition afem: mission specials 3, Nürnberg: VTR Verlag, 2005.

Tim Lind/ Pakisa K. Tshimika, *Teilen, was wir sind und haben: Als Kirche weltweit geben und empfangen*, Schwarzenfeld: Neufeld Verlag, 2006.

Karl Lagershausen, *China mit Herz: Die Öffnung des Landes aus der Sicht eines Christen: Engagiert, kritisch und sehr persönlich*, edition afem: mission specials 6, Nürnberg: VTR, 2007.

Tobias Faix, *Gottesvorstellungen bei Jugendlichen: Eine qualitative Erhebung aus der Sicht empirischer Missionswissenschaft*, Empirische Theologie Bd. 16, Berlin: LIT, 2007.

**Mission im Postmodernen Europa**  
**Jahrestagung des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie (AfeM)**  
**3. - 5. Januar 2008 in Bad Liebenzell (Monbachtal)**

**Donnerstag, 3.1.2008**

- 14:30 Anreise, Kaffee  
15:45 **Referat „Gesellschaftsanalyse Europa:  
Postmoderne Ansatzpunkte für das Evangelium?“**  
16:45 Diskussion  
17:30 Forschungsberichte, Neue Themen des AfeM  
19:45 AfeM Mitgliederversammlung

**Freitag, 4.1.2008**

- 08:45 **Referat „Kontextuelle Missionstheologien für das postmoderne Europa:  
Analyse und Ertrag der ökumenischen Diskussion“**  
09:45 Gebet für die Welt  
10:45 **Referat „Sünde, Kreuz und Bekehrung im Horizont der Postmoderne:  
zu den theologischen Inhalten missionarischer Verkündigung in Europa“**  
11:45 Diskussion  
14:15 **Workshops**  
a) Relevante Spiritualität: Effiziente christliche Lebensformen der modernen  
Gesellschaft  
b) Relevante Gemeindemodelle: Effiziente Gemeinde nach den Bedürfnissen heute  
c) Relevante Missionsstrukturen: Effiziente Missionswerke in der Postmoderne  
d) Relevante theologische Ausbildung: Effizientes Wissen und Sein für die Zukunft  
16:15 **Foren**  
a) Forum: russlanddeutsche Missiologie  
b) Forum: Missionsstrategie  
c) Forum: Missionstheologie  
d) Forum: Missiologische Ausbildung  
e) Forum: Großstadtmission  
19:30 **Verleihung des G.-W.-Peters-Preises** und der Förderpreise und  
Interview mit Ehrengast

**Samstag, 5.1.2008**

- 08:30 **Referat „Gemeinde im postmodernen Europa:  
Alternative Strukturen und Formen?“**  
09:30 Aussprache  
10:30 Gebet für die Welt  
11:00 Podiumsdiskussion  
12:15 Abschluss der Tagung  
12:45 Mittagessen, Abreise

**Herausgeber und Verlag:** Arbeitskreis für evangelikale Missiologie e.V. (AfeM), (1.Vors. Prof. Dr. Klaus W. Müller v.i.S.d.P.)  
www.missiologie.org. **Schriftleitung:** K.W.Müller, Lindenstr. 6, D-35444 Biebertal, Fone 06409-8046-87, Fax -94,  
mueller@forschungsstiftung.net. **Manuskripte zur Veröffentlichung bitte bei der Schriftleitung einreichen.** **Rezensionen:**  
Dr. Friedemann Walldorf, [Walldorf@fta.de](mailto:Walldorf@fta.de). **Bücher zur Rezension an:** Rathenastr. 5-7, 35394 Gießen. **Redaktionsleitung**  
**em/edition afem:** Dr. Bernd Brandl, Brunnenweg 3, 75328 Schömburg, [ABCD.Brandl@t-online.de](mailto:ABCD.Brandl@t-online.de). **Weitere Redaktions-**  
**mitglieder:** Dr. Andreas Baumann (Lektor). **Layout:** Meiken Buchholz, Institut für evangelikale Mission (Ifem). **Verlag VTR/eda:**  
Thomas Mayer, Gogolstr.33, 90475 Nürnberg, [vtr@compuserve.com](mailto:vtr@compuserve.com). **Redaktionsschluss:** 6 Wochen vor Beginn des  
Erscheinungsquartals. **Bestellungen** und Korrespondenz betr. **Versand und Abonnements:** Büroleiterin Kristina Weirich, AfeM-  
Geschäftsstelle, Postfach 1360, D-51702 Bergneustadt, Fon 02261-9148-74, Fax -94, [info@missiologie.org](mailto:info@missiologie.org). **Bezugspreis:**  
Jährlich (4 Ausgaben) € 17,-/SFr. 26,- (Studenten die Hälfte). Das Abo kann für mehrere Jahre im Voraus bezahlt werden.  
Abbuchungsermächtigung ist erwünscht. Für AfeM-Mitglieder ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag incl. Luftpost enthalten.  
**Konten** für em-Abonnenten: Für *Deutschland:* AfeM, Konto 416 673 Evang. Kreditgenossenschaft Stuttgart BLZ 600 606 06. Für  
die *Schweiz:* AfeM Konto 82-15925-5 Postscheckamt Schaffhausen. Beiträge für *em* werden mit Belegexemplaren honoriert. *Mit*  
*Namen gezeichnete Beiträge müssen nicht unbedingt mit der Meinung der Schriftleitung und Redaktion übereinstimmen.*