



## Das Konzept der holistischen Mission

<b>Aus meiner Sicht: 25 Jahre AfeM</b> (Eberhard Troeger)	2
<b>Bericht von der Facharbeitsgruppe Missionstheologie des AfeT und AfeM, Oktober 2008</b> (Bernd Brandl)	4
<b>Das Konzept der „holistischen Mission“ im Licht des Neuen Testaments</b> (Volker Gäckle)	6
<b>Ganzheitliche Mission</b>	24
Eine biblisch-missionstheologische Analyse (Hans Ulrich Reifler)	
<b>Jesus-Muslime?</b> (Eberhard Troeger)	35
<b>CIMA 2010: Südamerikanische Jugend rüstet sich für Weltmission</b>	46
<b>Rezensionen</b>	48
Dank an Andreas Baumann	23
25 Jahre AfeM – 25 Jahre <i>em</i>	46
Dank an Reinhard Sakowski	55



# Aus meiner Sicht: 25 Jahre AfeM

Eberhard Troeger

Der AfeM ist sicher eine Erfolgsgeschichte: hervorragende Jahrestagungen mit aktuellen missiologischen Themen; eine Zeitschrift mit unzähligen wertvollen Artikeln, Buchbesprechungen und Meldungen; verschiedene missiologische Buchreihen mit vielen wegweisenden Titeln; Vergabe von George W.Peters-Hauptpreisen und doppelt so vielen Förderpreisen; eine stets aktualisierte Internet-Präsenz – das alles deutet auf großen Einsatz an Zeit, Kraft und Mühe hin.

Dabei fing alles klein und bescheiden an. Prof. Dr. G.W.Peters lud Anfang der achtziger Jahre zu missiologischen Studententagen in das Rüstzentrum Monbachtal (Bad Liebenzell) ein. Durch sie sollten vor allem Missionskunde-Lehrer, die an theologischen Seminaren und Bibelschulen unterrichteten, weitergebildet werden. Im Blick waren aber auch Pastoren, Pfarrer und Missionslehrer, die organisatorisch nicht in Mitgliedswerke der Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen (AEM) eingebunden waren. Auf diesen Studententagen wurde die Idee geboren, einen ständigen Arbeitskreis zu bilden, der einerseits bewusst „evangelikal“, aber doch so offen sein sollte, dass Missionstheologen und Missiologen, die nicht zu AEM-Missionen gehörten, hier eine Heimat für ihre Mitarbeit finden könnten. Die Anregung von Prof.Peters wurde durch Dr.Klaus Fiedler (damals evangelisch-freikirchlicher Pastor in Ratingen und Dozent am Seminar für missionarische Fortbildung im Monbachtal bzw. an der Freien Hochschule für Mission in Korntal) aufgegriffen. Er nahm die Vereinsgründung in die Hand und bereitete die Herausgabe einer Zeitschrift vor. 1985 gilt als Gründungsjahr für Verein und Zeitschrift. Die Gründungsversammlung in Korntal war für mich die erste AfeM-Tagung.

Nach meiner Erinnerung stieß die von Prof. Peters angestrebte Weite des Arbeitskreises im Vorstand der AEM auf gewisse Bedenken. Der neue Arbeitskreis sollte gebeten werden, sich in seiner Satzung die „Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission“ (1970) zu eigen machen, wie das die AEM getan hatte. Da ich damals Mitglied im AEM-Vorstand war, setzte ich mich auf der Tagung des AfeM im Januar 1986 in Korntal in der Diskussion des Satzungsentwurfs dafür ein, die Frankfurter Erklärung in der Satzung zu nennen. Dieser Vorschlag wurde überraschend positiv aufgenommen und fand relativ einmütige Zustimmung.

Obwohl ich mich bisher an der Gründung des Arbeitskreises nicht beteiligt hatte, wurde ich zum 1.Vorsitzenden des neuen Vereins gewählt. Ich war dankbar dafür, dass Klaus Fiedler zum 2.Vorsitzenden berufen wurde und seine Kenntnisse in den Vorstand einbringen konnte. Er war ab Januar 1985 für die Bearbeitung unserer Zeitschrift *evangelikale missiologie* verantwortlich und gab ihr für längere Zeit das Gepräge. Ich konnte mich für sechs Jahre (1986-1991) dem Aufbau des Vereins widmen und vor allem die Jahrestagungen vorbereiten.

Bei der Gründung des AfeM war es meines Wissens unbestritten, den neuen Arbeitskreis nach dem Vorbild des AfeT (Arbeitskreis für evangelikale Theologie) ebenfalls „evangelikal“ zu nennen. Dabei war es auch damals nicht einfach, das englische *evangelical* und die Verdeutschung *evangelikal* klar zu definieren. *Evangelical* hatte und hat im angelsächsischen Raum, aus dem Prof. Peters kam, einen anderen Klang als

*evangelikal*. Das ist verständlich, da beide Begriffe in je unterschiedlichen Situationen entstanden. *Evangelical* stand zunächst für eine schlichte, evangeliumsgemäße und geistlich lebendige Prägung des Christseins in Abgrenzung zu einem liturgisch-hochkirchlichen und bloß lehrmäßig orthodoxen Christentum. Das englische Wort war aber nicht dagegen gefeit, im Laufe der Zeit zum Konfessionsbegriff wie das deutsche „evangelisch“ zu werden. Weltweit nennen sich heute Kirchen *evangelical*, die wir angesichts ihrer geistlichen Prägung eher *evangelisch* nennen würden. Unter „evangelikal“ wurde im deutschsprachigen Raum in der Eigensicht zunächst vor allem ein bibeltreues, Jesus-gläubiges, lebendiges und evangelistisches Christsein in Abgrenzung zur modernen, liberalen Theologie mit ihrer Umdeutung des Missionsverständnisses verstanden. Heute ist auch die Bezeichnung *evangelikal* dabei, zum Konfessionsbegriff zu werden. Man spricht von „den Evangelikalen“ und macht Statistiken über ihre Zahlen in einzelnen Ländern. Das ist problematisch bei einer geistlichen Bewegung, die nie homogen war und auch heute nicht homogen ist. Es gab und gibt viele „fließende Übergänge“ zu anderen Glaubensprägungen. Es ist typisch für eine geistliche Bewegung, dass sie im Fluss bleibt und sich nicht „einzementieren“ lässt. Bisher prägende Persönlichkeiten sterben, junge und anders geprägte Wortführer treten auf. Deshalb lässt es sich heute kaum sagen, in welche Richtung sich die evangelikale Bewegung entwickeln wird. Wenn wir uns die Geschichte vergangener geistlicher Bewegungen anschauen, ist zu vermuten, dass auch die evangelikale Bewegung die Treue zu ihrer ursprünglichen geistlichen Mitte auf Dauer nicht durchhalten wird. Es gibt dafür bereits Anzeichen.

... ob es richtig war, den Begriff „evangelikal“ zu übernehmen?

Deshalb bin ich im Rückblick auf die 25 Jahre AfeM-Geschichte nicht mehr ganz so sicher, ob es richtig war, den Begriff „evangelikal“ zu übernehmen. Wäre nicht „biblisch“ besser gewesen („Arbeitskreis für biblische Missiologie“)? Die Bibel ist ein unveränderlicher Korpus anerkannter Zeugnisse vom Heilshandeln Gottes. Sie kann zwar unterschiedlich verstanden werden, wie wir nur zu gut wissen. Aber die biblischen Texte fordern jede neue Generation heraus, neu hinzuhören. Die Bibel wird nicht „abgegriffen“ wie mancher sich rasch wandelnde Begriff.

Ich wünsche dem AfeM für seine weitere Arbeit, dass seine Mitglieder den Spagat zwischen dem anstößigen „Wort vom Kreuz“ und anspruchsvoller wissenschaftlicher Arbeit durchhalten. Wir sind ja inzwischen in der evangelikalischen Missiologie ziemlich gut gebildet und haben viele Magister, Doktoren und Professoren. Waren wir früher die „Stillen im Lande“ und die ein wenig belächelten „Narren in Christus“, so werden wir heute in der Öffentlichkeit wenigstens wahrgenommen und haben sogar einen gewissen Einfluss dank guter publizistischer Arbeit. Das ist ja auch alles in Ordnung und gut so – solange es uns nicht zu Kopf steigt und wir gleichzeitig in der Abhängigkeit von Jesus und in der Liebe zu ihm bleiben. Paulus war beides: ein scharfsinniger Theologe und ein demütiger Knecht Christi. Dass uns diese Verbindung zwischen Denken und Glauben, zwischen Wissenschaft und kindlicher Hingabe an Gott erhalten bleibt, sind Wunsch und mein Gebet.

Eberhard Troeger,  
von 1983-1991 erster Vorsitzender des AfeM

# Bericht von der Facharbeitsgruppe Missions- theologie des AfeT und AfeM, Oktober 2008

**Bernd Brandl**

Im Oktober 2008 traf sich in den Räumen der Akademie für Weltmission in Korntal die Facharbeitsgruppe Missions-  
theologie des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) und des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie (AfeM). Ein kleiner Kreis von Missiologen und Theologen fand sich zusammen zu dem herausfordernden Thema: „Ganzheitliche (holistische) Mission – biblisch begründet?“

2010 jährt sich ja zum 100. Mal die berühmte Weltmissionskonferenz, die in Edinburgh stattfand und die zur Initialzündung der Ökumenischen Bewegung wurde. Weltweit hat deswegen ein Konsultationsprozess begonnen, und in der ökumenischen wie auch evangelikalen Missionsbewegung wird neu über Zweck, Sinn und Inhalt der Weltmission nachgedacht. Auch der Facharbeitskreis Missionstheologie reiht sich hier ein und will seinen Beitrag leisten zur Klärung anstehender Fragen nach einem biblisch verantwortbaren Missionsverständnis. Dem sollte die Tagung 2008 in Korntal dienen. Als Referenten und Impulsgeber für die Fachdiskussionen waren Hans Ulrich Reifler und Dr. Volker Gäckle eingeladen.

Die Tagung begann mit dem Referat von Reifler zu dem Thema: „Ganzheitliche Mission – eine biblisch-missionstheologische Analyse“. Ausgehend von einer gründlichen Zusammenschau des biblischen Befundes (trinitarisch-heilsgeschichtliche Begründung der Mission; die vier Missionsaufträge in ihren jeweiligen Spezialisierungen) schlug Reifler einen großen Bogen zu der inner-evangelikal Diskussion zum Wesen

und Inhalt der Mission, die seit dem Lausanner Kongress für Weltevangeli-  
sation 1974 bis heute nicht verstummt ist. Trotz eines intensiven Diskurses zu den aufgeworfenen Fragen macht es bis in die Gegenwart hinein Mühe, eine hilfreiche Verhältnisbestimmung der von Lausanne zusammengebundenen Begriffe Evangelisation und soziale Verantwortung zu finden.

*... eine Verhältnisbestimmung  
der Begriffe Evangelisation  
und soziale Verantwortung.*

Wie kann ein erweitertes, ganzheitliches Missionsverständnis mit den beiden Polen Evangelisation (Verkündigung des Evangeliums) und soziales Handeln sinnvoll und biblisch verantwortbar zusammengedacht werden? Den Teilnehmern war in der Diskussion schnell klar, dass es zu wenig wäre, beide Aspekte als Missionsziele einfach nur nebeneinander zu stellen, so wie es in der Lausanner Erklärung geschah. Auch die evangelikale Tagung in Grand Rapids 1982 brachte nur insofern eine Klärung, als dass sie verschiedene Verhältnisbestimmungen der beiden Pole als mögliche nebeneinander stellte. E. Berneburg, der sich in seiner Dissertation intensiv mit diesen Fragen auseinandergesetzt hat, spricht am Ende von acht unterschiedlichen Denkmodellen, wie die Zuordnung von Verkündigung und soziales Handeln unter Evangelikalen verstanden werden kann. Zwar scheint in der Gegenwart ein ganzheitliches Missionsverständnis in der weltweiten evangelikalen Missionsbewegung immer mehr Boden zu gewin-

nen, die biblische Begründung desselben ist jedoch nach wie vor umstritten.

Darauf aufmerksam gemacht zu haben, ist das Verdienst des zweiten Referenten der Tagung, Dr. Volker Gäckle. Seine Gegenwart und Teilnahme an der Diskussion erwies sich als besonders fruchtbar. Steht er doch als Neutestamentler zunächst einmal in der Position eines Außenseiters, der von daher neutraler und unbefangener die Entwürfe mancher Missiologen zur ganzheitlichen Mission bewerten kann. Sein durch die neutestamentliche Wissenschaft geschärfter Blick erkennt auch ganz anders die eventuellen Schwachstellen mancher missiologischen Entwürfe, besonders in Bezug auf die biblischen Grundlagen derselben. So entwickelte sich im Laufe der Tagung ein gutes Gespräch zwischen einem Neutestamentler und den versammelten Missiologen. Das, was die Initiatoren des Facharbeitskreises einmal intendierten, nämlich das Gespräch zwischen Missiologen und Theologen in Gang zu bringen, gewann auf dieser Tagung ein Stück weit Gestalt.

Gäckle entfaltete nun zu dem Thema: *Das Konzept der „holistischen Mission“ im Licht des Neuen Testaments* eine recht kritische Analyse zu verschiedenen Entwürfen zur holistischen Mission. Er machte in fünf Abschnitten auf unterschiedliche Schwachpunkte und Probleme in der biblischen Fundierung eines ganzheitlichen Missionsbegriffes aufmerksam. Dabei konnte er nachweisen, dass viele Konzepte sich einer unscharfen Terminologie bedienen und die wenigen biblischen Belegstellen oftmals exegetisch in ihrer Beweiskraft überlasten. Hilfreich und die Diskussion belebend waren darüber hinaus seine Bemerkungen zur Zuordnung von Wort und Tat anhand von Texten aus dem Jakobusbrief, dem 1. Petrusbrief und verschiede-

nen Paulusstellen. Hier wurde doch sehr deutlich, dass die Bibel dem verkündigten Wort kreative, Leben und Wiedergeburt spendende Kraft zuschreibt; biblisch betrachtet geht es dabei niemals um einen bloßen Verbalismus. Und aus dem Wort, aus dem Glauben heraus erwächst dann die gute Tat, wie ein guter Baum gute Früchte trägt.

### *Die Neutestamentler rufen zur gründlicheren Exegese.*

In der anschließenden Fachdiskussion wurden die kritischen Anfragen aber auch die weiterführenden Hinweise lebhaft diskutiert. Es wurde sehr deutlich, dass wir im NT besonders auch durch die vier Missionsaufträge eine explizite Betonung auf die Wortverkündigung haben. Viele Anliegen des holistischen Missionsansatzes sind eher implizit mitenthalten (so z.B. im Missionsauftrag nach Matthäus: „und lehret sie halten **alles, was ich euch befohlen habe**“ (Mt. 28, 19b). Dazu gehören sicher gerade auch die Aussagen Jesu in der Bergpredigt (Mt. 5-7). Dennoch müssen sich Vertreter eines ganzheitlichen Missionsansatzes fragen lassen, warum der Sendungsauftrag im NT, auch die Aneignung des Heils so explizit an das lebendig verkündigte Wort Gottes gebunden ist. Wieso soll daher der Evangelisation ihr herausragender Platz in der Mission genommen werden? Welche biblischen Gründe sprechen wirklich dafür? Natürlich ist hier auch das Verständnis des Reiches Gottes tangiert und welche Eschatologie vertreten wird. Hier wollen wir evangelikale Missiologen gerne noch einmal neu hören auf die Neutestamentler, die uns zur gründlicheren Exegese und zum schärferen Blick auf das aufrufen, was geschrieben steht!

*Dr. Bernd Brandl,  
2. Vorsitzender des AfEM,*

# Das Konzept der „holistischen Mission“ im Licht des Neuen Testaments

Volker Gäckle

.....  
Dieser Artikel greift die mittlerweile fast vier Jahrzehnte dauernde Diskussion des holistischen, integralen oder transformatorischen Missionskonzeptes auf und unterzieht es einer Bewertung aus neutestamentlicher Perspektive. Dabei kommen die oftmals unscharfe Terminologie, der häufige Gebrauch einer „paradigmatischen Hermeneutik“, die theologische Zuordnung von Wort und Tat, die optimistische Eschatologie und die exegetische Überfrachtung der wenigen Belegstellen für diese Missionstheologie, die durchweg die ihnen aufgebürdete Beweislast nicht zu tragen vermögen, in den Blick. Die Kritik des Verfassers zielt im Kern auf die latente Vermischung von Soteriologie und Ethik, welche die kritische und missionarische Kraft des Evangeliums mehr lähmt als aufnimmt.  
.....

*Pfr. Dr. Volker Gäckle war nach Studium und Vikariat zehn Jahre Studienassistent und -leiter für Neues Testament am Tübinger Albrecht-Bengel-Haus. 2005 promovierte er im Fachbereich Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität in München. Seit 2006 ist er Direktor des Theologischen Seminars der Liebenzeller Mission. Er ist verheiratet und hat drei Kinder. Email: v.gaeckle@web.de.*

Nach bald einem halben Jahrhundert der Diskussion ist eine gewisse Ermüdung in der Debatte um ein holistisches, integratives, inkarnatorisches oder transformatives Missionskonzept unverkennbar. Doch die nicht enden wollenden Beiträge zu dieser Thematik zeigen, dass nach wie vor ein theologisches Unbehagen im Gebrauch von Begriffen wie „holistic mission“, „Mission als Transformation“, „integrale Mission“ usw. spürbar ist.

Wenn ich nun aus der Perspektive des Neuen Testaments zu dieser Thematik Stellung nehme, dann tue ich das als Neutestamentler und nicht als Missio-

loge. Diese Voraussetzung wird den Charakter des Beitrages auch maßgeblich prägen. Ich möchte auf fünf Problemkreise hinweisen, die sich mir bei der Beschäftigung mit der Thematik gezeigt haben.

## 1. Das Problem der unscharfen Terminologie

Allzu oft – so scheint mir – wurde für die Bestimmung und Klärung der verwendeten Begriffe zu wenig Zeit und Kraft aufgewendet mit dem Ergebnis, dass ein auf der Basis einer bestimmten Terminologie rasch erreichter Konsens in der Folgezeit dem Belastbarkeitstest nicht standgehalten hat und ebenso rasch wieder zerbrochen ist.

Bisweilen scheint die Unschärfe sogar Mittel zum Zweck gewesen zu sein, um eine kraftraubende und möglicherweise spaltende Diskussion zu vermeiden. So gewinnt man mehr und mehr den Verdacht, dass es sich bisweilen um eine geradezu programmatische Unschärfe handelt, um eine Einheit zu wahren, die

unter einer scharfen Klärung der Terminologie zerbrechen würde.

Die gilt auch für die Definition, die John Stott 1974 in Lausanne eingebracht hat. „Mission“, so formulierte damals John Stott, „describes everything the church is sent into the world to do“<sup>1</sup>. Damit hat John Stott zweifellos einen weiten Rahmen geschaffen, aber damit eben auch unzählige Fragen offen gelassen. Weitere Debatten waren damit vorprogrammiert.

*Ein rasch erreichter Konsens  
hat dem Belastbarkeitstest  
nicht standgehalten.*

Fast zwangsläufig gab und gibt es immer wieder neue Entwürfe eines ganzheitlichen Missionsbegriffes, die sich aber fast ebenso häufig auf Begriffe gründen, die die Last, die ihnen aufgebürdet wurde, in exegetischer Hinsicht nicht zu tragen vermögen. Dazu nur einige Beispiele.

### **a) Der Shalom nach Johannes Christiaan Hoekendijk**

J.C. Hoekendijk entwickelte einen Missionsbegriff, der Mission als die Ausbreitung des göttlichen Shalom interpretierte.<sup>2</sup> Allerdings ist es ein problemati-

sches Verfahren, überall dort, wo im NT der Begriff εἰρήνη auftaucht, den göttlichen Shalom einzutragen und diesen damit zu einem menschlich herbeizuführenden Zustand zu machen. Es gibt nur einen einzigen neutestamentlichen Beleg für den εἰρηνοποιός den Friedensstifter. Das ist die Seligpreisung aus der Bergpredigt: „Selig sind die Friedensstifter“ (Mt 5,9). Gemeint ist hier die Eintracht und der Friede zwischen Menschen. Es geht hier um einen Frieden im griechischen Sinn als Gegensatz zum Krieg.<sup>3</sup> Es geht nicht um die Verbreitung dieses Zustandes von Glück und Wohlbefinden im alttestamentlichen Sinn, weil dieser Shalom Gottes ausschließlich von Gott geschenkt werden kann und nicht in der Verfügungsgewalt von Menschen liegt. Es sind hier Menschen gemeint, „die sich, ohne eigenes Interesse, gleichsam zwischen das Feuer zweier sich bekämpfender Parteien stellen und Frieden zu stiften suchen.“<sup>4</sup> Mit dem alttestamentlichen Begriff des Shalom und dem neutestamentlichen Wunsch nach Shalom hat dies nur mittelbar etwas zu tun. Der Shalom ist aus neutestamentlicher Sicht ausschließlich Gabe Gottes. Entsprechend ist er sowohl im Alten wie im Neuen Testament meistens Gegenstand des Wunsches, des Zuspruchs und des Segens. Der menschlich herstellbare Friede bezieht sich auf den griechischen Friedensbegriff, der die Abwesenheit von Streit, Konflikten oder gar Gewalt und Krieg zwischen Menschen meint.<sup>5</sup> Von daher ist es sehr pro-

---

1 J. Stott, *The Biblical Basis of Evangelism*, in: *Let The Earth Hear His Voice. International Congress on World Evangelization*, Lausanne, Switzerland, Minneapolis 1974, 69. In deutscher Übersetzung: „Mission“ beschreibt vielmehr alles, was die Gemeinde tun soll aufgrund ihrer Sendung in die Welt (J. Stott, *Die biblische Grundlage der Evangelisation*, in: P. Beyerhaus (Hg.), *Alle Welt soll sein Wort hören*. Lausanner Kongress für Weltevangalisation, Neuhausen-Stuttgart 1974, 62f.). Vgl. auch J. Stott, *Christian mission in the modern world*, Downers Grove, Ill. 1975, 23ff.

2 J.C. Hoekendijk, *The Call to Evangelism*, in: *International Review of Missions* 39 (1950), 162-175 [deutsch: *Der Aufruf zur Evangelisation*, in: ders., *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft*, Stuttgart 1964, 85-108]; vgl. auch ders.,

---

Zur Frage einer missionarischen Existenz, in: ders., *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft*, München 1967, 297-354 [Original: *Kerk en Volk en de Duitse Zendingwetenschap*, Amsterdam 1948].

3 W. Foerster, Art. εἰρήνη etc., in: *ThWNT II*, 418.

4 A.a.O.

5 Friede ist erstens der „heile“ Zustand aller Dinge nach dem Willen Gottes. Dieser Zustand be-

blematisch mit Hoekendijk davon zu reden, dass das Ziel der Evangelisation der Shalom Gottes ist, geschweige denn dass dieser Shalom proklamiert oder gar demonstriert werden könne.

## b) Der Begriff der „Erlösung“ nach Vinay Samuel & Chris Sugden<sup>6</sup>

„God redeems man as unity in all his relationships ... Therefore conceptually there can be no priority between the task of addressing personal and social change.“<sup>7</sup> So lautet das Credo beider Autoren.

*Soziales oder gar  
„sozial-politisches Handeln“ ist  
nie „erlösendes Handeln“.*

Hier wird aus einem unscharfen und höchst erläuterungsbedürftigen ersten Satz, im zweiten Satz eine sehr weitgehende Schlussfolgerung gezogen. Ich muss das an dieser Stelle nicht lange

---

schränkt sich nicht auf die Seele, sondern bezieht den gesamten Menschen mit ein. Frieden ist zweitens das eschatologische Heil des ganzen Menschen, das allein von Gott verheißen und heraufgeführt wird, und drittens kann er das befriedete Verhältnis zwischen Menschen bezeichnen.

6 Zu den Hauptschriften der beiden Autoren gehören: V. Samuel/Chr. Sugden, *Evangelism and Social Responsibility. A Biblical Study on Priorities*, in: B.J. Nicholls (Hg.), *In Word and Deed. Evangelism and Social Responsibility*, Carlisle 1986, 189-214; dies., *A Just and Responsible Lifestyle – an Old Testament Perspective*, in: R.J. Sider (Hg.), *Lifestyle in the Eighties. An Evangelical Commitment to Simple Lifestyle*, Exeter 42-53; dies. (Hg.), *Der ganze Christus für eine geteilte Welt. Evangelikale Christologien im Kontext von Armut, Machtlosigkeit und religiösem Pluralismus*, Erlangen 1987; dies. (Hg.), *The Church in Response to Human Need*, Grand Rapids 1987.

7 Zitiert ohne Angabe bei E. Berneburg, Auf dem Wege zu einem „integrierten Missionsverständnis“. Weiterführendes zu einer 25jährigen Debatte, in: *Ichthus* 26 (1998), 36.

8

ausführen: Im Neuen Testament bekommt der Begriff der Erlösung und das ganze Wortfeld, zu dem auch Begriffe wie Loskauf und Freikauf gehören, eine verglichen mit dem Alten Testament deutlich vertiefte Bedeutung. Das Wortfeld taucht im Alten Testament vor allem im Kontext der Befreiung des Volkes Israel aus der ägyptischen Sklaverei und dem babylonischen Exil auf<sup>8</sup> und hat tatsächlich eine stark sozialpolitische Komponente. Im Neuen Testament wird das Wortfeld ausschließlich für die Befreiung des Menschen aus den Banden der Sünde gebraucht, die sich freilich nicht nur auf die persönliche Gottesrelation des Menschen begrenzen lassen. Aber soziales oder gar „sozial-politisches Handeln“ ist nie „erlösendes Handeln“. Aber Erlösung ist zunächst einmal tatsächlich ein individuelles Geschehen – von der berühmten οἰκος-Formel sehen wir hier einmal ab. Dies wurde im Übrigen auch von Autoren wie Ron Sider sehr selbstkritisch im Blick auf die Bewegung der sog. „radikalen Evangelikalen“ gesehen.<sup>9</sup>

## c) Der Begriff der Transformation (Wheaton 1983)

Noch schwieriger erscheint mir der Begriff der Transformation, der 1983 in Wheaton in die Diskussion eingeführt wurde.<sup>10</sup> Dabei handelt es sich nicht um einen biblischen, sondern um einen systematisch-theologischen Begriff, der in

---

8 Vgl. z.B. Dtn 13,6; 2Sam 7,23; Jes 43,1-4; 44,21-24; 52,3f.; 62,10-12 u.ö.

9 R. Sider, *Denn sie tun nicht, was sie wissen. Die schwierige Kunst, kein halber Christ zu sein*. Moers 1995, 231.

10 Wheaton Consultation Report 1983, Track II, in *New Frontiers in Mission. Papers from the Consultation on the Church in Response to Human Need held in Wheaton 1983*, hrsg. V. P. Sookhdeo, Grand Rapids/Exeter 1987, 176-190.

*evangelikale missiologie 26[2010]1*



der reformierten Theologie zu Hause ist. Bernhard Ott resümiert in einem wichtigen Beitrag, dass die calvinistische Sicht die Idee der Transformation im Zentrum ihres Denkens trage.<sup>11</sup> Ich hege hier ebenfalls meine Zweifel, ob er dem neutestamentlichen Sachverhalt angemessen ist.

Nirgendwo im Neuen Testament ist die Andeutung einer Transformation irdischer Zustände als Ergebnis des missionarischen Handelns der Gemeinde zu erkennen. Wir werden bei der Frage nach der jeweiligen Eschatologie noch einmal darauf zurückkommen.

### *Theologie als eine Wissenschaft der rechten Unterscheidungen.*

Es gibt gewiss – soviel sei zugestanden – eine individualistische und auch spiritualisierte Engführung der Evangelisation. Es gibt aber eben auch eine holistische Nivellierung der Mission und Evangelisation durch eine Unschärfe der Begriffe. Wieder einmal erweist sich die Theologie als eine Wissenschaft der rechten Unterscheidungen und nicht der umfassenden Holismen.

### **d) Der Begriff der sozialen Tat**

Schließlich will ich noch auf einen vierten Punkt aufmerksam machen, der merkwürdig nebulös und unscharf durch die einschlägigen Beiträge wabert. Es handelt sich um den Begriff der „sozialen Tat“. Was ist damit eigentlich gemeint? In der Literatur umfasst dieser Begriff von der tätigen Nächstenliebe im zwischenmenschlichen Bereich bis hin zu gesellschaftspolitischer Agitation und

---

11 B. Ott, *Holistic Ministry: Historical Roots and Theological Underpinnings*, Mosbach 2005, 5, mit Verweis auf R.E. Webber, *The Secular Saint. The Role of the Christian in the Secular World*, Grand Rapids 1981, 144-153.

Provokation eine riesige Bandbreite von Handlungsfeldern und wird dadurch nahezu unbrauchbar. Insbesondere an dieser Stelle wird das Gespräch durch die Unschärfe mehr blockiert als befördert.

## **2. Das Problem der paradigmatischen Hermeneutik**

Zahlreiche Entwürfe eines holistischen, integralen oder transformativen Missionskonzeptes arbeiten mit einer „paradigmatischen Hermeneutik“<sup>12</sup>, wenn es um die Zuordnung von Altem und Neuem Testament geht.

Gottes erlösendes Handeln an Israel dient dann als Paradigma für gerechtes Handeln heute (Vinay Samuel, Chris Sugden). So formuliert Christopher Wright: „There was, therefore, a sense in which everything connected with them was exemplary in principle.“<sup>13</sup> Deshalb muss die Befreiung Israels aus Ägypten als Modell für erlösendes Handeln verstanden werden.<sup>14</sup> Erlösung darf sich demnach nicht auf den geistlichen Bereich beschränken, sondern muss auch die soziale und wirtschaftliche Komponente umfassen.<sup>15</sup> Die Propheten verkünden sodann die göttlichen Standards

---

12 Diese Terminologie verdanke ich Roland Hardmeier, Evangelikal – Radikal – Sozialkritisch. Zur Theologie der radikalen Evangelikalen. Eine kritische Würdigung, veröffentlicht unter: <http://etd.unisa.ac.za/ETD-db/theses/available/etd-02212007-114506/unrestricted/dissertation.pdf>, S. 42f.

13 Chr. Wright, *Theology and Ethics of the Land*, in: *Transformation 16* (1999), 81-86: 83.

14 Chr. Wright, *Living as the People of God*, Leicester 1983, 40-45:162.

15 W. Scott, *Bring forth Justice*, Carlisle 1997, 63; R. Sider, *Denn sie tun nicht, was sie wissen. Die schwierige Kunst, kein halber Christ zu sein*, Moers 1995, 87.

für die Nationen und damit für uns heute.<sup>16</sup>

Entsprechend wird auch der Heilsbegriff häufig nicht von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi her definiert, sondern ausschließlich alttestamentlich. Dabei wird dann die soziale und ökonomische Färbung des Begriffs hervorgehoben. So kann Rene Padilla davon sprechen, dass Erlösung mit vollkommener Vermenschlichung gleichzusetzen ist.<sup>17</sup>

Und Orlando Costas argumentiert: Weil Heil eine soziale Dimension habe, könne von Heilsereignissen auch dort die Rede sein, wo gerechtere Verhältnisse entstehen, auch wenn sie nicht im Zusammenhang mit dem Glauben an Christus stehen.<sup>18</sup> Damit ist der Heilsbegriff aber nahezu nivelliert auf die Ebene der Mitmenschlichkeit.

*Im Neuen Testament werden  
alle Heilsbegriffe ausnahmslos  
vom Kreuz her entfaltet.*

Wir merken, dass der Heilsbegriff eine umgangssprachliche und eine theologische Komponente hat. Aber die theologische Dimension lässt sich nicht quantifizieren: Entweder ein Mensch ist heil, d.h. gerettet oder er ist es nicht. Es gibt aus neutestamentlicher Sicht nur getretete Menschen, keine getreteten Strukturen oder Verhältnisse! Neben dem Problem der paradigmatischen Hermeneutik machen sich wiederum die unscharfen Begriffe störend bemerkbar.

---

16 St. Mott/R. Sider, *Economic Justice. A Biblical Paradigm*, in: *Transformation 17* (2000), 50-63: 59; Wright, *Living as the People of God*, 88.162.

17 R. Padilla, *Evangelisation und die Welt*, in: P. Beyerhaus et al. (Hg.), *Alle Welt soll sein Wort hören. Lausanner Kongress für Weltevangelisation. Bd. 1*, Stuttgart 1974, 147-194: 169.

18 O. Costas, *Christ Outside the Gate. Mission Beyond Christendom*, Maryknoll 1982, 30.

Das zentrale Problem ist aber meines Erachtens, dass das Heilshandeln Gottes im Kreuz Jesu Christi als der entscheidende hermeneutische Schlüssel aller neutestamentlichen Zeugen kaum mehr Berücksichtigung findet. Im Neuen Testament werden alle Heilsbegriffe ausnahmslos vom Kreuz her entfaltet, ob sie nun einen alttestamentlichen Hintergrund haben oder nicht. Hinter diese hermeneutische Pforte kann christliche Theologie nicht mehr zurück.

In einigen radikalen holistischen Konzepten tritt an die hermeneutische Stelle des Kreuzes jedoch die Perspektive der Armen. Entsprechend formulierte Waldron Scott, dass wir es lernen müssten, "to read Scripture through the eyes of the poor, because poverty is the distinguishing feature of life for at least threefourths of the world population"<sup>19</sup>. Es ist überflüssig darauf hinzuweisen, dass sich mit diesem hermeneutischen Ansatz nahezu alles und auch das Gegenteil begründen lässt.

### **3. Das Problem der Zuordnung von Wort und Tat**

Die Unschärfe erweist sich vor allem bei der rechten Zuordnung von verkündigtem Wort und sozialer Tat als Hindernis.<sup>20</sup> Während im Rahmen der „social-gospel-Theologie“ des 20. Jahrhunderts die evangelistische Verkündigung ganz und gar im sozialen und gesellschaftspolitischen Handeln aufgehen konnte, ist

---

19 W. Scott, *Bring forth Justice*, 241.

20 Vgl. hierzu E. Berneburg, *Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie – unter besonderer Berücksichtigung der Lausanner Bewegung für Weltevangelisation (1974-1989)*, Wuppertal 1997; ders., *Auf dem Wege zu einem „integrierten Missionsverständnis“*. Weiterführendes zu einer 25jährigen Debatte, in: *Ichthys 26* (1998), 35-40.

sich die evangelikale Theologie darin jedenfalls einig, dass dies nicht dem biblischen Zeugnis entspricht. Aber wie soll man das Verhältnis nun beschreiben?

Im Schlussbericht der „Consultation on Evangelism and Social Responsibility“ von 1982 werden drei gültige Verhältnisbestimmungen genannt:

- Soziales Handeln ist Folge der Evangelisation.
- Soziales Handeln ist Brücke zur Evangelisation.
- Soziales Handeln ist Partner der Evangelisation.

Wieder ist diese eigentümliche Unschärfe nicht zu überhören. Wir werden also nicht umhin kommen einen kurzen Blick in die biblischen Texte zu werfen.

### a) Das Wort als Quelle allen Heils

Ich möchte mit dem Jakobusbrief beginnen. Dies hat zwei Gründe: Zum einen gibt es gewichtige Gründe für die These, dass der Jakobusbrief das älteste Schreiben des Neuen Testaments ist. In diesem Brief fehlen nahezu alle Themen, welche die frühen christlichen Gemeinden ab den späten 40er und frühen 50er Jahren des 1. Jahrhunderts beschäftigten. Während dies gewöhnlich als ein Argument der Spätdatierung und Pseudonymität des Briefes gewertet wird, liegt es meines Erachtens näher, die genau umgekehrten Schlüsse zu ziehen. Der Brief gehört an den Anfang der neutestamentlichen Literatur, nicht ans Ende.<sup>21</sup> Die Frühdatierung hat natürlich auch eine erhebliche Bedeutung für das immer wieder postulierte Antiverhältnis zwischen

Paulus und Jakobus. Wenn der Brief in die Mitte der 40er Jahre gehört, dann kann er sich nicht gegen die beschneidungs- und torafreie Heidenmission des Paulus wenden. Die in Jak 2 kritisch fokussierte Position eines werkelosen Glaubens muss eine andere sein als die des Paulus.

### *Der Zusammenhang von Wort- und Tatzeugnis ist ein zentrales Thema des Jakobusbriefes.*

Zum anderen ist der Zusammenhang von Wort- und Tatzeugnis bzw. von Glauben und Werken ein zentrales Thema des Jakobusbriefes. Nirgendwo im NT wird dieser Zusammenhang schärfer betont als im Jakobusbrief. Hier finden wir die Ermahnungen, nicht nur Hörer, sondern auch Täter des Wortes zu sein. Hier finden wir einen Gottesdienstbegriff, der die Zuwendung an die Witwen und Waisen einschließt. Hier finden wir scharfe Geißelung bloßer Worte ohne entsprechende Taten: „*Wenn ein Bruder oder eine Schwester Mangel hätte an Kleidung und an der täglichen Nahrung und jemand unter euch spräche zu ihnen: Geht hin in Frieden, wärmt euch und sättigt euch!, ihr gebt ihnen aber nicht, was der Leib nötig hat – was könnte ihnen das helfen?*“ (Jak 2,15f.). Dies entspricht einem Konzept – wenn man so will – holistischer und integraler christlicher Existenz. Gerade deshalb ist es interessant, hier noch einmal ein Augenmerk auf die genaue Zuordnung dieser beiden Dinge zu werfen und dazu auf die entscheidenderen Verse in Jak 1,18-22<sup>22</sup>

---

21 Zu dieser Einschätzung gelangten u.a. auch J.A.T. Robinson, *Wann entstand das Neue Testament?*, Paderborn/Wuppertal 1986, 127-148, und R. Riesner, James, in: *The Oxford Bible Commentary*, hrsg. von J. Barton & J. Muddiman, Oxford 2001, 1255-1263.

---

22 Die Zuordnung von V. 18 ist umstritten. Zahlreiche Ausleger beurteilen ihn als den Abschluss des Abschnitts Jak 1,13-18. Dies ist jedoch alles andere als eindeutig. Er könnte ebenso gut als Einleitung der V. 18-27 gelten. Man wird nicht falsch gehen, wenn man ihn mit G. Maier, *Der Brief des Jakobus (HTA)*, Wuppertal/Gießen 2004, 85, als

einzugehen: „*Er hat uns geboren nach seinem Willen durch das Wort der Wahrheit, damit wir Erstlinge seiner Geschöpfe seien*“ (V. 18). Am Anfang unserer christlichen Existenz als neu- bzw. wiedergeborene Gotteskinder steht nach Jakobus das „Wort der Wahrheit“ (vgl. Ps 119,43), mit dem vom Kontext her entweder die evangelistische Missionspredigt oder bereits das Evangelium als *terminus technicus* zu verstehen ist.<sup>23</sup>

*Am Anfang unserer christlichen  
Existenz steht nach Jakobus  
das „Wort der Wahrheit“.*

V. 21 ist dann wieder von herausragender Bedeutung: „Darum legt ab alle Unsauberkeit und alle Bosheit und nehmt das Wort an mit Sanftmut, das in euch gepflanzt ist und Kraft hat, eure Seelen selig zu machen.“ Das Wort ist in den Menschen hinein gepflanzt. Im Hintergrund steht die neutestamentliche Metapher von Same und Pflanze, die schon für die Jesusverkündigung charakteristisch ist.<sup>24</sup> Dieses eingepflanzte Wort hat eine Kraft – eben analog zu einem eingepflanzten Samenkorn – um die Seele selig zu machen. Gleichzeitig ergeht die Ermahnung, dieses mit Kraft ausgerüstete Wort anzunehmen.

Ausgangspunkt des Heils ist das Wort der Wahrheit, das eingepflanzt wurde in den Menschen und seligmachende Kraft hat, wörtlich: „*das in der Lage ist, die Seelen zu retten*“. Dieses Wort bringt nun aber durchaus ethische Implika-

tionen mit sich, die sich einerseits wie Früchte aus dem Wachstum des eingepflanzten Wortes ergeben, andererseits aber immer auch Gegenstand der Paränese bleiben.

Dies wird überdeutlich in den folgenden Versen: „Seid aber Täter des Worts und nicht Hörer allein; sonst betrügt ihr euch selbst. Denn wenn jemand ein Hörer des Worts ist und nicht ein Täter, der gleicht einem Mann, der sein leibliches Angesicht im Spiegel beschaut; denn nachdem er sich beschaut hat, geht er davon und vergisst von Stund an, wie er aussah“ (V. 22-24). Jakobus beschreibt hier nun den Fall, dass die im samenhaft vorgestellten Wort gelegene Kraft sich nicht in entsprechenden Taten und sozialen Lebensvollzügen entfaltet. Er beschreibt diesen Fall als etwas Unnatürliches, ja geradezu Absurdes, nämlich als Selbstbetrug und als Selbstvergessenheit. Eigentlich, so ist damit ausgedrückt, setzt das Wort ganz natürlich entsprechende Taten aus sich heraus, aber offensichtlich gibt es die unnatürliche und absurde Situation, dass dies nicht geschieht. Deshalb ist die Paränese vonnöten. Das Wort erinnert an das häufig gebrauchte Bild vom Baum und den Früchten.<sup>25</sup> Eigentlich bringt ein guter Baum natürlicherweise gute Früchte und doch bedarf es absurderweise immer auch der Paränese. In dieser Spannung bewegt sich die gesamte neutestamentliche Ethik. Festzuhalten ist aber auch, dass die Tat auch hier als die Folge des Wortes beschrieben wird.

Einen ganz ähnlichen Gedanken finden wir auch in 1Petr 1,23-25: „Denn ihr seid wiedergeboren nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen, nämlich aus dem lebendigen Wort Gottes, das da bleibt. Denn »alles Fleisch

---

einen Übergangsvers oder auch „Schamiersvers“ interpretiert.

23 Maier, a.a.O. 86, paraphrasiert es mit „Wort der Christusbotschaft“. Er vermutet, dass Jakobus hier eine feststehende Bezeichnung des frühen Judentums für die eigene Verkündigung gebraucht (85).

24 Vgl. Mt 13,24.37; Mk 4,26f.; Lk 8,5.11.

25 Ps 1,3; Jer 17,8; Mt 7,17ff.; 12,33/Lk 6,43f.

ist wie Gras und alle seine Herrlichkeit wie des Grases Blume. Das Gras ist verdorrt und die Blume abgefallen; aber des Herrn Wort bleibt in Ewigkeit«. Das ist aber das Wort, welches unter euch verkündigt ist.“

Auch hier wird der Beginn christlicher Existenz als Geburt bzw. Wiedergeburt beschrieben, deren *prima causa* der Same des lebendigen Gotteswortes ist.<sup>26</sup> Uns begegnen hier dieselben Natur- und Wachstumsmetaphern wie im Jakobusbrief. Die Samenmetapher begegnet uns in gleicher Weise in zahlreichen Gleichnissen Jesu und jedes Mal ist dabei an das Wort zu denken, wie Jesus in der Erläuterung des Gleichnisses vom vierfachen Ackerfeld explizit bestätigt. Der Anfang des Heils liegt in dem verkündeten Wort, das auch hier im 1. Petrusbrief die Missionspredigt oder das Evangelium bezeichnet.

*Das Verdikt des „Verbalismus“ – die Verkündigung des Evangeliums als die schlichte Übermittlung einer verbalen Information?*

Vom 1. Petrusbrief lässt sich der Bogen zu Paulus spannen. Auch für Paulus ist der Ausgangspunkt des Heils die Verkündigung von Gottes Heilstat in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi durch das Heilswort des Evangeliums. Dies wird nicht zuletzt in jenem programmatischen Wort in Röm 1,16 deutlich, wonach das Evangelium eine Kraftwirkung Gottes zur Rettung aller Glaubenden ist. Wieder wird als Ausgangspunkt der σωτηρια die Wortverkündigung des Evangeliums vorgestellt. In analoger Weise beschreibt

---

26 Neben 1Petr 1,23 und Jak 1,18 findet sich ein ähnlicher Aussageduktus auch in Joh 1,13; 3,3ff. und 1Joh 3,9. Wir haben es also durchaus mit einem verbreiteten Motiv urchristlicher Theologie zu tun.

dies Paulus mit dem Begriff „Wort vom Kreuz“ auch in 1Kor 1,18. Wieder taucht der Begriff *δύναμις θεοῦ* auf, der am besten mit „Kraftwirkung Gottes“ übersetzt werden müsste.

Möglicherweise liegt genau hier eine der Schwierigkeiten, die uns in der Debatte um ein ganzheitliches Missionsverständnis begegnen. Möglicherweise ist uns diese biblische Worttheologie nicht mehr unmittelbar präsent. So taucht in verschiedenen Beiträgen zum Thema immer wieder das Verdikt des „Verbalismus“ auf, als ob die Verkündigung des Evangeliums die schlichte Übermittlung einer verbalen Information wäre. Das Evangelium ist biblisch gesprochen aber ein Wortereignis. Das biblische Wort ereignet sich und setzt geschichtliche Prozesse in Gang. Deshalb kann Paulus auch von der *δύναμις θεοῦ* reden. Das Evangelium ist ein geschichtsmächtiges Wort, das sich wie eine Kraftwirkung ausbreitet. Nur auf diesem Hintergrund verstehen wir die paulinische Missionsstrategie. Es genügt punktuell an strategisch wichtigen Orten zu predigen, weil dieses Evangelium seine eigene heilvolle Kraftwirkung entfaltet (Ps 33,6,9) und zwar gerade auch in sozialer Hinsicht.

## **b) Die Tat als eine Folgewirkung erfahrenen Heils**

Die Relation zur Tat stellt sich deshalb bei Paulus als eine Folgewirkung dar. Aus der Heilserfahrung, die vom Hören des Wortes herrührt, ergibt sich die gehorsame Tat: „*Ich ermahne euch nun, liebe Brüder, durch die Barmherzigkeit Gottes, dass ihr eure Leiber hingebt als ein Opfer, das lebendig, heilig und Gott wohlgefällig ist. Das sei euer vernünftiger Gottesdienst*“ (Röm 12,1). Der Satz steht bekanntermaßen am Beginn des ethischen Teils des Römerbriefes, nachdem Paulus zuvor in großer Breite sein

Evangelium präsentiert hat. Die nun folgenden Paränesen sind Folgen des gehörten und geglaubten Evangeliums, das seine zentralen Inhalte nach 1Kor 15,3-5 in Tod und Auferstehung Jesu hat. Der Inhalt des Evangeliums ist also die exklusive Heilstat Gottes. Wenn wir es streng nehmen – und wir sollten es in unserem Zusammenhang streng nehmen – „enthält“ das Evangelium keinen Anspruch, aber es bewirkt einen Anspruch.<sup>27</sup> Geradezu klassisch ist die Formulierung aus Gal 5,6, wo Paulus vom Glauben redet, der in der Liebe wirksam ist. Wieder ist die Unterscheidung von Glaube und Liebe entscheidend. Der Glaube selbst ist etwas anderes als die Liebe, aber er entfaltet eine Wirkung in Gestalt der Liebe. Die Analogie zum Evangelium ist evident.

*Das Evangelium „enthält“  
keinen Anspruch, aber  
es bewirkt einen Anspruch.*

Neutestamentlich ist die soziale Tat in allererster Linie als eine Folge der vom Wort des Evangeliums ausgelösten Heilserfahrung zu bestimmen. Die anderen 1982 genannten Verhältnisbestimmungen lassen sich zwar neutestamentlich durchaus belegen, geben aber im NT nicht den Ton an. So könnte man im Blick auf Mt 5,16 oder 1Petr 2,13 von der sozialen Tat als einer Brücke zur Evangelisation reden. Beide Belege drehen sich weniger um das missionarische Gewinnen von Menschen als um ein wirksames Lebenszeugnis, das zum Gotteslob bei Juden und Heiden führen soll.

Eine Partnerschaft von Evangelisation und sozialer Tat ist eventuell in 1Joh 3,18 angedeutet, aber insgesamt stellen diese Belege wohl eine Nebenstimme der

neutestamentlichen Theologie dar, sie sind aber nicht der *cantus firmus* der neutestamentlichen Zuordnung von Wort und Tat.

### **c) Die Priorität der Wortverkündigung vor der Tat**

Ein kurzer Blick soll zwei neutestamentlichen Texten gelten, in denen die Frage nach Identität und Priorität eine wichtige Rolle spielt. In Mk 1,32-39 erfahren wir am Beginn des Markusevangeliums zunächst von der Einheit von Wort- und Tatzeugnis im Wirken Jesu. Aber wir hören auch von einer impliziten Prioritätensetzung, deren negative Auswirkungen wir nur erahnen können. Jesus hat sich in dieser in Anbetracht seines Menschseins und der ihm damit auferlegten Begrenzung entstandenen Konfliktsituation für die Verkündigung des Reiches Gottes und gegen die Erfüllung der zahllosen Erwartungen der Kranken und Besessenen entschieden. Welche Enttäuschungen diese Prioritätensetzung für die angereisten Kranken mit sich gebracht haben muss, können wir nur erahnen.

Auch aus der Geschichte der frühen Gemeinde ist uns ein ähnlicher Prioritätenprozess überliefert (Apg 6,1-7). Es geht um den Streit um die Versorgung der griechischen Witwen, im Verlauf dessen der Zwölferkreis eine bemerkenswerte Entscheidung fällt (Apg 6,2-4).

Bemerkenswert ist in V. 2 die Gegenüberstellung von Mahlzeit und Wort Gottes. Es handelt sich dabei um die hier zur Debatte stehende Grundspannung christlicher und kirchlicher Arbeit.

Bei der hier vollzogenen Prioritätensetzung, auch das sollten wir aus den biblischen Beispielen hören, geht es nicht um die Unterlassung der Liebe, nicht um die Vernachlässigung der

---

<sup>27</sup> Vgl. z.B. auch Röm 15,7; Phil 2,5-11.

konkreten Hilfe, sondern um ihre nachhaltige Ermöglichung.

#### 4. Das Problem einer optimistischen Eschatologie

Die zentrale Frage im Kontext der Eschatologie ist jene nach einem Konnex zwischen dem sozialen und gesellschaftspolitischen Engagement auf der einen und der endzeitlichen Vollendung auf der anderen Seite. Eine solche Sicht wurde ganz maßgeblich im sog. Postmillennialismus vertreten, der die Parusie Christi erst nach dem Millennium, d.h. dem 1000jährigen Friedensreich Christi auf Erden erwartete. Dieser Postmillennialismus wurde vielfach von den puritanischen Vätern, den holländischen reformierten Theologen im 16. und 17. Jh. und von nordamerikanischen Theologen um Jonathan Edwards vertreten. Auch bei Philipp Jakob Spener und August Hermann Francke finden wir diese Spuren. Entscheidend für unseren Kontext ist, dass mit dieser postmillennialistischen Sicht die Erwartung verbunden war, dass sich die gegenwärtige Weltsituation durch die integrale Mission in Wort und Tat in dieses Weltfriedensreich Christi transformieren lässt, dieses Reich Christi also gewissermaßen aus dem gegenwärtigen Äon herauswächst. Die vielleicht bekannteste Variante dieser Eschatologie im deutschen Sprachraum ist Jürgen Moltmanns Theologie der Hoffnung.<sup>28</sup>

Auch Vertreter eines holistischen Missionskonzeptes knüpfen hier an. Das Reich Gottes beginnt sich bereits jetzt durch Verkündigung, soziale Aktion und politisches Engagement zu verwirklichen. Alles christliche Engagement ist

eine Art Vorabschattung des vollendeten eschatologischen Reiches und geschieht unter dem Leitgedanken, das Gegenwärtige in eine Übereinstimmung mit dem Zukünftigen zu bringen.<sup>29</sup>

Aus neutestamentlicher Sicht bleibt die kritische Frage jedoch bestehen: Auf welche eschatologischen Aussagen kann sich dieses Konzept berufen? Es gibt keine neutestamentlichen Texte, die einen Konnex zwischen sozialem oder gesellschaftspolitischem Engagement und der eschatologischen Vollendung herstellen. Weder ein messianisches Friedensreich geschweige denn die endzeitliche Vollendung liegen in menschlichen Händen oder erwachsen aus gesellschaftspolitischem Engagement. Weder die einschlägigen Endzeitreden Jesu noch die eschatologischen Passagen in der Briefliteratur oder die Johannesapokalypse geben eine solche Verknüpfung wieder.

#### *Christliche Liebe hat biblisch nie die Errichtung von Gottes neuer Welt zum Ziel.*

Christliche Liebe ist eine sowohl spontane wie logische Folgerung des Evangeliums von der Liebe Gottes in Christus Jesus, aber sie hat biblisch nie die Errichtung von Gottes neuer Welt zum Ziel. Darin unterscheidet sie sich fundamental von allen ideologischen Programmen dieser Welt. Diese Unterscheidung hat nicht nur theologischen Charakter, sondern diese Unterschiedenheit wird auch zur Forderung an die Handelnden. Richtungweisend für den Missionsbegriff wird eine heilsgeschichtliche Eschatologie sein müssen. Bei allem engagierten Wahrnehmen der sozialen Verantwortung im Sendungsauftrag der Kir-

---

28 J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh, 13. Auflage 1997.

---

29 Chr. Sugden, *Social Gospel or No Gospel?*, Nottingham 1975, 13.

che wird aufgrund dieser eschatologischen Perspektive immer eine Vorläufigkeit sozialer Errungenschaften der Mission zu konstatieren sein.

Ein ganzheitliches Heil ist erst im Zusammenhang der endzeitlichen Erneuerung der ganzen seufzenden Kreatur verheißen, die jedoch ganz und ausschließlich aus Gottes Händen kommt.

Das soziale Handeln wird im Rahmen der Überschneidung des alten und neuen Äons immer nur zeichenhaften Charakter haben können und der Relativität des Reiches Gottes in dieser Weltzeit unterworfen bleiben, die bekanntlich allezeit Arme unter sich haben wird (Mt 26,11par).

## 5. Das Problem der exegetischen Überlastung einzelner Belege

### a) Das Verständnis der Königsherrschaft Jesu Christi

In vielen holistischen und integralen Konzepten sind die christokratischen Aussagen in Eph 1 und Kol 1 und das damit verbundene Theologoumenon von der Königsherrschaft Jesu Christi eine wichtige theologische Grundlage.

Schon an den Anfängen der Weltmissionsbewegung übte dieses christokratische Modell eine starke Faszination aus. So lautete die Losung der 1. Internationalen Missionskonferenz von Edinburgh aus dem Jahr 1910 „Christus krönen zum König der Erde“. Weltmission wurde hier nach dem etwas polemischen Urteil von Werner Elert weniger als Menschenrettung denn als Aufrichtung des Königtums Christi in der Welt verstanden.<sup>30</sup>

---

30 W. Elert, *Zwischen Gnade und Ungnade* (Ev.

Die vor allem in der angelsächsischen Welt vertretene Konzeption der Christokratie verweigert sich einer Unterscheidung der beiden Reiche. Entsprechend wurde auch die zweite Barmer These häufig als eine Polemik gegen Luthers Zwei-Reiche-Lehre verstanden.<sup>31</sup>

*Man will die Herrschaft Christi umfassend verstehen und begreift sie doch nur sehr eingeschränkt.*

Dieser programmatische Unwille zu einer Unterscheidung der Reiche ist auch bei den „radikalen Evangelikalen“, wie sie Roland Hardmeier in seiner neuen Dissertation genannt hat, spürbar.<sup>32</sup> Nach Chris Sugden ist es unmöglich, die Welt so einzuteilen, dass an bestimmten Orten die Herrschaft Christi ist und an anderen Orten nicht. Die Herrschaft Christi sei nicht nur dort, wo er bewusst bekannt wird, sondern schließe auch Ungläubige ein, die Gottes Willen tun.<sup>33</sup> Theologisch wäre freilich zu ergänzen: Sie schließt sogar Ungläubige ein, die Gottes Willen nicht tun! Christus herrscht auch durch seine Widersacher, durch Gottesleugner und Christenverfolger.

Die Reich-Gottes-Sicht von Chris Sugden und seiner Mitstreiter erweist sich letztlich als viel zu begrenzt. Das Konzept der holistischen Mission will die

---

Presseverband für Bayern), München 1948, 74.

31 Barmer Theologische Erklärung, These 2: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären, Bereiche, in denen wir nicht der Rechtfertigung und Heiligung durch ihn bedürfen.“

32 Hardmeier, *Evangelikal – Radikal – Sozialkritisch. Zur Theologie der radikalen Evangelikalen. Eine kritische Würdigung*, veröffentlicht unter: <http://etd.unisa.ac.za/ETD-db/theses/available/etd-02212007-114506/unrestricted/dissertation.pdf>

33 Chr. Sugden/O. Barclay, *Kingdom and the Creation in Social Ethics*, Nottingham 1990, 15.19.



Herrschaft Christi umfassend verstehen und begreift sie doch nur sehr eingeschränkt. Denn die Herrschaft Christi verwirklicht sich eben nicht nur durch die Gläubigen und jene Ungläubigen, die Rechtes tun, sondern auch durch all jene, die Unrechtes tun, seien sie nun gläubig oder nicht. Gott regiert sowohl durch die Gutwilligen als auch durch die Böswilligen.

Dass die Königsherrschaft Jesu Christi tatsächlich zentral zur biblischen Verkündigung gehört, lässt sich gar nicht abstreiten und soll hier auch nicht bestritten werden. Schon die Geburts geschichten lassen immer wieder das Motiv der königlichen Vollmacht und Würde Jesu anklingen und besonders im Johannesevangelium ist das Königtum Jesu eine wichtige Facette seiner Messianität.<sup>34</sup> Auch der Missionsbefehl wird eingeleitet mit der Selbstproklamation der grenzenlosen Vollmacht Jesu: „*Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden ...*“ (Mt 28,16). An diese Vollmachtsaussage schließen sich nun auch die paulinischen Aussagen zur Königsherrschaft Jesu Christi in Eph 1 und Kol 1 an: Christus ist der Herr und König aller Mächte und Gewalten.

Diese Königsherrschaft Jesu ist nun aber christologisch gesehen kein überraschendes Ereignis, sondern vielmehr ein folgerichtiges, denn Christus ist der Schöpfungsmittler des Kosmos und damit auch aller Gewalten und Mächte. Der Weltenschöpfer ist auch der Weltenherrscher.<sup>35</sup>

---

34 Vgl. hierzu M. Hengel, Reich Gottes, Reich Christi und Weltreich im Johannesevangelium, in: ders./A.M. Schwemer, *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Christentum und in der hellenistischen Welt* (WUNT 55), Tübingen 1990.

35 F. Lau, Die Königsherrschaft Jesu Christi und die lutherische Zweireichlehre, in: H.-H. Schrey (Hg.), *Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers*

An der kosmischen Herrschaft Christi ist also nicht zu deuteln. Ihm sind tatsächlich alle irdischen Mächte und Kräfte, alle Staatsmänner und Potentaten, inklusive der Tyrannen und Terroristen unterworfen, ob sie das nun wissen oder nicht, geschweige denn ob sie es wollen oder nicht.<sup>36</sup>

*... der gekreuzigte König der Juden  
und der gefangene Apostel  
als der Proklamator der  
Königsherrschaft Jesu.*

Gleichzeitig sind aber alle diese christokratischen Belege von einer eigentümlichen Paradoxie geprägt. Das königliche Kind in der Krippe, zu dem als erste Ver ehrer arme Hirten in den Stall kommen, hat gerade keine königliche Aura und der gebundene und geschundene Jesus, mit dem Pilatus sein berühmtes Verhör über den Königstitel führt, hat sie noch viel weniger. Zu dieser Paradoxie gehört es auch, dass die beiden paulinischen Briefe, die wie keine anderen die Thematik der Königsherrschaft Christi entfalten, Gefangenschaftsbriefe sind. Das königliche Kind, der gekreuzigte König der Juden und der gefangene Apostel als der Proklamator der Königsherrschaft Jesu erscheinen stets in einem paradoxen Widerschein königlicher Würde.

Wir haben also davon auszugehen, dass Christus einerseits tatsächlich als König über den Kosmos herrscht, dass diese Herrschaft aber vorläufig noch eine Gestalt hat, die sich unseren Erwartungen beim Klang dieses Begriffes entzieht – und das nicht aus Schwäche, sondern aufgrund des heilsgeschichtlichen Willens Gottes.

---

*von den zwei Reichen*, Darmstadt 1969, 484-513: 492.

36 Vgl. a.a.O., 480-496.

Deshalb lässt sich die Königsherrschaft Jesu nur vom Evangelium her recht verstehen oder sie wird missverstanden. Und dieses Missverständnis macht sich immer dort breit, wo der Christokratie eine sichtbare, öffentlich aufweisbare Form gegeben werden soll, wie es auch bei Ron Sider anklingt: „The kingdom comes wherever Jesus overcomes the power of evil. That happens most visibly in the church. But it also happens in society at large because Jesus is Lord of the world as well as the church.“<sup>37</sup> Sider setzt damit eine Identifizierbarkeit des Reiches Gottes in dieser Welt voraus, die wir nicht gegeben sehen. Das Reich Gottes lässt sich gerade nicht als etwas Zählbares und Messbares verifizieren, sondern bleibt bis zu Gottes liebem Jüngsten Tag nur dem Glauben zugänglich. Die Königsherrschaft Christi vollzieht sich in dieser Weltzeit in einer verborgenen Weise, die unseren Augen entzogen bleibt. Sie setzt sich in dieser Welt immer im Widerschein des Kreuzes durch. Bei Tertullian lesen wir den bekannten Satz: „Dominus regnavit a ligno“ (dt. „Der Herr regiert vom Holze aus“).<sup>38</sup>

Genau das lässt sich paradigmatisch am Pilatusprozess Jesu im Johannesevangelium illustrieren. Während am Anfang der römische Statthalter allen Beteiligten lustvoll seine Machtfülle vorführt und Jesus als Gebundener vor ihm steht, wird Pilatus mehr und mehr zu einem Spielball der Verhältnisse. Er wird zu einem Getriebenen, ja sogar Geängsteten, der am Ende von seinen jüdischen Kontrahenten zu einem Urteil erpresst wird, das er eigentlich gar nicht fällen wollte (Joh 18,28-19,15). Umgekehrt ist der gebun-

dene Jesus der souveräne Herr des Geschehens, der am Ende mit den Worten stirbt: „*Es ist vollbracht!*“ (Joh 19,30).

Hier zeigt sich die eigentümliche Qualität der Königsherrschaft Jesu. Er ist der souveräne Herr der Welt und ihrer Mächte und Kräfte und damit auch seiner Widersacher. Doch seine Herrschaft und Macht zeigt sich nicht in direkter Weise. Der König Jesus triumphiert nicht über seine Gegner, nicht über die Umstände und Missstände, sondern gerade durch seine Gegner, durch die Umstände und durch die Missstände. Alle Herrschaften und Gewalten, so antichristlich sie sich auch gebärden mögen, stehen in einem verborgenen Dienstverhältnis zum Königtum Jesu Christi.

*Die Königsherrschaft Christi  
vollzieht sich in dieser Weltzeit  
in einer verborgenen Weise.*

Damit ist nicht einem Quietismus das Wort geredet – das wäre ein Missverständnis –, aber durchaus einem Missionsverständnis widersprochen, das sich die öffentliche Demonstrierbarkeit der Königsherrschaft Jesu Christi auf die Fahnen geschrieben hat. Jedes Missionsverständnis muss heute ebenso wie jede politische Ethik mit dem nüchternen Eingeständnis beginnen, dass uns ein eindeutiges „So spricht der Herr“ für die politischen Fragen und Probleme unserer Zeit nicht gegeben ist.<sup>39</sup> Das heißt nicht, dass die biblische Botschaft für unsere politische Existenz, die ein Faktum ist, bedeutungslos wäre. Aber was wir im Raum der gesellschaftspolitischen Fragen zu sagen und zu tun haben, ist uns nicht offenbart worden. In diesem Raum sind wir auf unsere geistgeleitete Vernunft und Verantwortung angewiesen, können aber anders als in unserer evan-

---

37 R. Sider/J. Stott, *Evangelism, Salvation and Social Justice*, Nottingham 1977, 9.

38 Tertullian, *Adv Marc* 3,19,1; vgl. schon vorher *Just Mart Apol* 1,14,1 und *Dial* 73,1.

---

39 F. Lau, a.a.O., 511.

gelistischen Verkündigung nicht mit göttlicher Vollmacht ein Wort des Herrn ausrufen. Schon allein dieser schlichte Umstand zwingt uns zu notwendigen theologischen Unterscheidungen!

## **b) Die christliche Liebe und der Kosmos**

Im Rahmen fast aller Entwürfe einer holistischen Missiologie ist die Welt, vor allem natürlich die notleidende Welt Adressat der christlichen Liebe. Es ist deshalb durchaus lohnend, einmal nach der Rolle des κόσμος im Rahmen der neutestamentlichen Ethik zu fragen. Dabei lassen sich einige bemerkenswerte Beobachtungen anstellen: Vor allem in der johanneischen Literatur spielt der κόσμος eine bedeutende und schillernde und weitgehend negative Rolle, die wir an dieser Stelle nicht vollständig darlegen können. Für den Kontext unserer Fragestellung sind aber folgende Beobachtungen wichtig:

1. Der Kosmos ist Objekt der Liebe Gottes (Joh 3,16), deshalb hat er seinen eingeborenen Sohn gegeben, aber der Kosmos ist nie Objekt der Liebe der Gemeinde, im Gegenteil. Der Kosmos hasst die Jünger<sup>40</sup> und die Jünger sollen umgekehrt die Welt nicht lieb haben (1Joh 2,15).

2. Der Kosmos ist das Ziel der Sendung des Sohnes, dem „Retter“ und „Licht der Welt“<sup>41</sup> durch den Vater.<sup>42</sup> Inhalt dieser Sendung Jesu ist es, das „von Gott gehörte“ der Welt zu sagen (Joh 8,26) bzw. „von der Wahrheit Zeugnis zu geben“ (18,37) und die Liebe Gottes zu offenbaren (1Joh 4,9).

---

40 Joh 15,18; 17,14; 1Joh 3,13.

41 Joh 4,42; 8,12; 1Joh 4,14.

42 Joh 3,17; 10,36; 11,27; 12,46 u.ö.

3. Diese Sendung des Sohnes geht auf die Jünger über (Joh 17,18). Sie sollen dem Kosmos die Wahrheit in Person offenbaren. Der Kosmos ist jedoch nirgendwo im johanneischen Schrifttum Objekt einer wie auch immer gearteten Transformation durch die Gemeinde. Er ist im johanneischen Schrifttum noch nicht einmal Objekt der helfenden Liebe der Jünger, diese gilt hier nur dem Bruder.

*Fast immer steht das Objekt christlicher Liebe im Singular.*

Exakt diese Beobachtung gilt nun interessanterweise für das gesamte Neue Testament! Der Kosmos ist an keiner Stelle das Objekt der tätigen oder gar transformierenden Liebe der Gemeinde. Der Kosmos ist ausschließlich Empfänger des Evangeliums (Mt 26,13/Mk 14,9: „... wenn das Evangelium in der ganzen Welt verkündigt wird ...“; griechisch: ἐν κηρυχῆ τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ). Hier ist übrigens der Begriff „holistisch“ explizit enthalten: Der ganze Kosmos soll das Evangelium hören!

In der Endzeitrede Jesu sind es „alle Völker“, denen das Evangelium verkündigt wird (Mk 13,10). Genau dieses Wort Jesu greift Paulus auf, wenn er schreibt, dass Christus den Nationen gepredigt wird (1Tim 3,16).

Fragen wir nun aber einmal umgekehrt, wer denn dann aus neutestamentlicher Sicht das Objekt der tätigen Liebe und diakonischen Zuwendung ist, dann bekommen wir unisono die gleiche Antwort: Das Objekt der liebenden Tat ist der „Bruder“ und der „Nächste“. Fast immer steht das Objekt christlicher Liebe im Singular.

Damit stehen wir vor einem verblüffenden Befund: Während das Evangelium buchstäblich universal oder soll-

ten wir sagen „kosmisch“ verkündigt werden soll, geschieht die Liebe immer konkret lokal und partikular. Sie wendet sich an den Nächsten. Dass dieser Nächste in einer globalisierten Welt heute auch am anderen Ende der Welt wohnen kann, soll damit nicht bestritten werden. Aber die unterschiedlichen Objekte der Verkündigung und der Liebe – hier: alle Völker bzw. der Kosmos, dort: der Bruder und der Nächste – dürfen nicht übersehen werden und sind meines Erachtens nicht nur zeitbedingt zu verstehen, denn im Horizont der antiken Welt war auch eine weltweite Verkündigung des Evangeliums ein unvorstellbarer Vorgang.

*... unterschiedliche Objekte  
der Verkündigung und der Liebe –  
hier: der Kosmos, dort: der Bruder.*

Noch eine letzte Beobachtung in diesem Zusammenhang: Die Perspektive eines weltweiten sozialdiakonischen Hilfsprogramms gibt es im Neuen Testament nur an einer einzigen Stelle, nämlich bei der Versuchung Jesu in der Wüste: „Sprich zu diesen Steinen, dass sie Brot werden sollen!“ (Mt 4,3). So wird es Jesus hier vom Versucher angetragen und Jesus antwortet mit einem bemerkenswerten Wort: „*Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeden Wort, das durch den Mund Gottes hinausgeht*“ (Mt 4,4).

### **c) Joh 20,21 und der holistische Missionsbegriff**

Eine besondere Rolle für die Begründung der holistischen, integralen oder inkarnatorischen Mission spielt die Sendungsaussage des Auferstandenen an seine Jünger in Joh 20,21: „*Friede mit euch! Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.*“ John Stott hat auf diese Stelle sein Konzept eines ganzheitlichen

Missionsverständnisses gegründet.<sup>43</sup> Und auch Chris Sugden meint im Anschluss an diesen Beleg, die Gemeinde müsse ein Modell für die Gesellschaft sein, das sich auf die Inkarnation und das Vorbild Jesu gründet.<sup>44</sup>

In einer von Don Carson betreuten Dissertation hat Andreas Köstenberger die Belastbarkeit dieses Belegs im Blick auf ein inkarnatorisches Missionsverständnis untersucht, und ist zu einem weitgehend negativen Ergebnis gekommen.<sup>45</sup>

Zum Ersten: Wenn von einem inkarnatorischen Modell gesprochen werden könne, dann bezieht sich dieses Modell auf die Liebe der Christen untereinander, aber nicht auf die Liebe zur Welt.

Zum Zweiten: Das *καθώς*, das die Relation der beiden Satzhälften bestimmt (ähnlich wie in Joh 17,18) darf nicht im Sinne einer perfekten Korrespondenz zwischen Sendung Christi und Sendung der Jünger verstanden werden. Es geht vielmehr um die Analogien zwischen der *Sendung Christi* und der *Sendung der Jünger*, wobei es sehr wohl auch Diskrepanzen gibt. Im Vordergrund steht die Beziehung des Senders zum Gesandten, nicht der konkrete Inhalt der Sendung.<sup>46</sup>

Die Problematik der inkarnatorischen Auslegung von Joh 20,21 wird mittlerweile allgemein zugegeben, aber gleich-

---

43 J. Stott, Die biblische Grundlage der Evangelisation, in: P. Beyerhaus (Hg.), *Alle Welt soll sein Wort hören. Lausanner Kongress für Weltevangelisation*, Neuhausen-Stuttgart 1974, 62f. Vgl. auch J. Stott, *Christian mission in the modern world*, Downers Grove, Ill. 1975, 23ff.

44 Sugden, *Radikale Nachfolge. Impulse zu einem zeichenhaften Leben*, Witten 1983, 66f.

45 A. Köstenberger, *The Mission of Jesus and the Disciples According to the Fourth Gospel. With Implications for the Fourth Gospel's Purpose and the Mission of the Contemporary Church*, Grand Rapids 1998.

46 Köstenberger, a.a.O., 186.

zeitig wurden schon alternative Belege herangezogen, um eine inkarnatorische Mission zu begründen, nämlich das sogenannte Nazareth-Manifest Jesu im Rahmen seiner Antrittspredigt in Nazareth in Lk 4,18f. Nach dem Scheitern einer Begründung des holistischen Ansatzes mit Joh 20,21 ist Lk 4,18f. der neue Schlüsseltext für die Begründung eines holistischen Missionsansatzes.

### **d) Lk 4,18f. und die Armen**

Jesus definiert hier seine Mission im Anschluss an Jes 61,1f. als gute Nachricht für die Armen. Nach Tokunbah Adeyemo muss Lk 4,18f. als Missions-text verstanden werden, welcher die Tagesagenda der Kirche bestimmen muss.<sup>47</sup> Unisono erklären John Yoder, Ron Sider, Vinay Samuel und Chris Sugden, dass der befreiende Dienst des Messias Jesus als die Anwendung des alttestamentlichen Jubeljahrs auf das Israel des Neuen Testaments gesehen werden muss.<sup>48</sup>

Die Mission müsse in konkreten Situationen zur Herbeiführung eines Gnadenjahrs führen.

Die Frage ist aber auch hier, ob sich von Lk 4,18f. eine auf Gesellschaftstransformation angelegte Sozialethik wirklich begründen lässt. Zweifel daran wurden bereits von Klaus Bockmühl angebracht

---

47 T. Adeyemo, *The Church and its Mandate for Social Change*, in: B.J. Nicholls, *The Church. God's Agent for Change*, Exeter 1986, 163-180: 165-176.

48 J.H. Yoder, *Die Politik Jesu – der Weg des Kreuzes*, Maxdorf 1981, 32-37; R. Sider, *Jesus und die Gewalt*, Maxdorf/Witten 1982, 16-18; V. Samuel/Chr. Sugden, *A Just and Responsible Lifestyle – an Old Testament Perspective*, in: R. Sider (Hg.), *Lifestyle in the Eighties. An Evangelical Commitment to Simple Lifestyle*, Exeter 1982, 42-53: 48f.

und in neuerer Zeit von Erhard Berneburg.<sup>49</sup>

Wir können an dieser Stelle nicht ausführen, ob die Einfügung der Wendung „zu verkündigen den Zerschlagenen, dass sie frei und ledig sein sollen“ aus Jes 58 in das Zitat aus Jes 61,1 eher in einem politischen, aktionistischen oder geistlichen Sinn zu verstehen ist, sondern nur einige ganz grundlegende Beobachtungen zum Verständnis dieses Zitates im Munde Jesu stellen:

*Nicht ein Gefangener wurde  
durch Jesus befreit, noch  
nicht einmal Johannes der Täufer.*

1. Eine materialistische Auslegung dieses Nazareth-Manifestes teilten schon die Zeitgenossen Jesu, die im Sinne einer politischen Messiaserwartung Jesus zum König machen wollten (Joh 6,14f.). Solche Erwartungen waren auch im Jüngerkreis virulent. Jesus hat diese politischen Erwartungen alle enttäuscht. Gleiches gilt auch für alle Bemühungen um eine Transformation politischer Verhältnisse. Die von den Propheten erwartete apokalyptische Umwälzung von Natur und Geschichte ist durch Jesus noch nicht einmal ansatzweise eingetreten. Nicht ein Gefangener wurde durch Jesus befreit, noch nicht einmal Johannes der Täufer, von dem man es am ehesten hätte erwarten können (vgl. Mt 11,2-6!). Die Bindungen, die Jesus gelöst hat, waren ausschließlich die Bindungen durch Sünde und Dämonen.<sup>50</sup>

---

49 Bockmühl, *Evangelikale Sozialethik*. Der Artikel 5 der „Lausanner Verpflichtung“, Gießen/Basel 1975, 24; Berneburg, *Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie*, 270f.360-364.

50 Dr. Helmuth Egelkraut hat mich mündlich auf eine interessante Parallele zu Lk 4,18f. im lukanischen Geschichtswerk hingewiesen. So wie

2. Wer sind die Armen, die hier als Adressaten des Evangeliums vorgestellt werden? Hilfreich bei der Klärung dieser Frage ist ein Blick auf jene, die sonst von Jesus als Adressaten seines Evangeliums und seiner Zuwendung genannt werden. Immer bezeichnet Jesus die „Zöllner und Sünder“ als Adressaten seiner Sendung. Es sind jene, die mit der Verachtung der jüdischen Gesellschaft rechnen konnten: die Steuereinnahmer, die Zöllner, die Hirten, die Huren usw. Auf der anderen Seite werden auch die Anhänger Jesu als die Kleinen, ja sogar als die Kleinsten<sup>51</sup> und als die Einfältigen bezeichnet. Jesu Anhängerschaft sind die Sünder, die ihm nachfolgen, das ist das *am ha-arez*, das Volk des Landes, das sich entweder der Ignoranz der Sadduzäer oder der herablassenden Belehrung der Pharisäer sicher sein konnte. Es sind die Ungebildeten und Unwissenden, deren moralisches Verhalten ihnen den Zugang zum Heil verbaute. Sie sind die Armen, die in den Seligpreisungen bei Matthäus als die „geistlich Armen“ bezeichnet werden, bei Lukas in direkter Anrede an die Jünger als „Ihr Armen“. Dabei ist freilich nicht ausgeschlossen, dass es sich auch um materiell Arme handelt – im Gegenteil –, aber darauf liegt nicht der Ton. Es sind die Gedeimütigten, die Armen vor Gott, die geistlichen Bettler, mit denen wir es hier zu tun haben. Dieser Kreis der „Armen“ ist weit größer als die materiell Armen unserer Tage. Wird dieser Hintergrund begriffen, dann fügt sich

---

Jesus hier in Aufnahme von Jes 61 ankündigt, den Blinden die Augen aufzutun, so betrachtet es Paulus nach Apg 26,17f. als Teil seiner apostolischen Berufung (vgl. das ἐγὼ ἀποπέλωσθε in V. 17), den Heiden die Augen aufzutun. In gleicher Weise hat Paulus seine eigene Berufung als einen Enthüllungsakt erlebt, der ihn zu einem neuen Sehen befähigte (vgl. 2Kor 4,6).

51 Vgl. Mt 11,11; 18,10.14; Mk 9,42; Lk 7,28; 9,48.

das Nazareth-Manifest auch kongruent in die Verkündung und das Wirken Jesu ein, wie es uns in den Evangelien berichtet wird. Will man aber in diesen Versen einen sozialrevolutionären Aktionsplan sehen, dann bleibt das Wirken Jesu unverständlich und widersprüchlich.

*... mit der Steinbruchmethode  
werden ständig neue  
Stützpfeiler ausgegraben.*

Am Ende dieses Punktes steht das Fazit, dass die immer wieder angeführten *dicta probantia* die ihnen aufgebürdete Last nicht zu tragen vermögen. Und man gewinnt den Eindruck, dass mit der Steinbruchmethode ständig neue Stützpfeiler aus dem neutestamentlichen Steinbruch ausgegraben werden, um die bereits brüchig gewordenen Belegstellenpfeiler mit neuen zu ersetzen, denen nach einiger Zeit der Besinnung und der exegetischen Arbeit dasselbe Schicksal beschieden ist.

## 6. Fazit

Das wesentliche und zentrale Grundproblem am Entwurf eines holistischen, integralen, inkarnatorischen oder transformatorischen Missionskonzeptes erscheint mir die stets drohende und bisweilen implizit vollzogene Vermischung der Soteriologie mit der Ethik.

Die menschliche Tat – gleich welcher Gestalt – muss immer Teil der Ethik bleiben und darf nicht zum Element der Soteriologie werden. Es ist nicht so, dass die Gnade und der Glaube nicht auch zu konkretem Handeln führen würden und dass zur christlichen Existenz nicht auch gute Werke gehören würden, ja müssen. Aber die Grundlage für das „Ja“ Gottes zu uns sind sie niemals. Es darf nie zu eine Konditionierung oder Verflechtung der Heilszusage des Evangeliums mit

einem bestimmten politischen Handeln kommen. Die soziale Tat ist die Folge des empfangenen Evangeliums. Deshalb ist sie Teil der ethischen Unterweisung der Gemeinde. Es ist theologisch nicht legitim, mit soteriologischen Begründungen sozialethische Ziele zu verfolgen. Deshalb ist meines Erachtens der Missionsbegriff strikt von sozialethischen Konzepten zu unterscheiden.

Die Sozialethik hat einen festen und starken Platz in der ethischen Unterweisung der Gemeinde. Der *ordo salutis* ist hier unbedingt zu beachten: Die Sozialethik erwächst aus dem durch Wort, Glaube und Sakrament vermittelten Heil, das seine Grundlage in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi hat. Und nur von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi her gewinnen alle alttestamentlichen Heils- und Erlösungsbegriffe ihren Sinn und ihren Inhalt, nicht umgekehrt.

Dieses Heil hat seinen anthropologischen Anfangspunkt sodann in einer Veränderung der Herzen einzelner Menschen,

die sich wiederum aufmachen, um im Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes ethische Verantwortung für ihr Leben, für das Leben des Nächsten und auch in einer Gesellschaft und einem Gemeinwesen zu übernehmen.

Mir ist bewusst, dass ich mit diesem Vortrag voll und ganz das Klischee des deutschen Theologen als des unbeteiligten Schiedsrichters erfülle, der sich damit begnügt auf dem Spielfeld der weltweiten Mission die Regelverletzungen abzupfeifen.<sup>52</sup> Ja, ich will mein Vollmachtsproblem an dieser Stelle gerne eingestehen. Aber es geht hier letztlich doch nicht nur um Spielereien, sondern an den angesprochenen Problemen der Terminologie, der Hermeneutik, der Zuordnung von Wort und Tat, der Eschatologie und der Exegese der *dicta probantia* entscheidet sich letztlich doch recht viel, um nicht zu sagen alles.

---

52 B. Ott, *Holistic Ministry*, 9.

## Dank an Dr. Andreas Baumann

*Evangelikale missiologie* zu abonnieren ist für einen Missionsleiter eigentlich normal. Die Zeitschrift auch regelmäßig zu lesen ist lobenswert. Wenn ein Missionsleiter aber *em* (seit der Ausgabe 4/2002) auch korrigiert und gelegentlich gleich mit einem Leserbrief reagiert, zeugt das von einem ausgeprägten aktiven Interesse an der Mission als Wissenschaft. Dr. Andreas Baumann war fast 10 Jahre Mitglied des Redaktionsteams als Lektor. Nach meiner Erinnerung war sein Argument zur Bereitschaft damals: „Ich lese *em* sowieso, dann kann ich es auch gleich korrigieren – zudem bin ich dann der erste Leser jeder Ausgabe.“ Seit Dr. Baumann Leiter des Christlichen Hilfsbundes im Orient ist, nahm seine Arbeit stetig zu. Nun hat sie ein Maß erreicht, das ihn zwingt, Prioritäten zu setzen. Wir danken dir, Andreas, für deinen treuen, zuverlässigen Dienst in den vielen Jahren! Wir wünschen dir Weisheit und Kraft für deine Verantwortungen! Danke auch an deine Frau, die sich vielleicht auch manche Stunde von dir gewünscht hat, die du Korrektur gelesen hast.

Prof. Dr. Klaus W. Müller, Schriftleiter *em*

# Ganzheitliche Mission

## Eine biblisch-missionstheologische Analyse

**Hans Ulrich Reifler**

Was gehört inhaltlich zur Mission? Wie sieht die Verhältnisbestimmung zwischen Evangelisation und sozialer Verantwortung aus in den vier klassischen Missionsbefehlen, in den Evangelien, in der Apostelgeschichte, in der evangelikalen Missions-theorie? – Eine differenzierte biblisch-missionstheologische Analyse soll zeigen, dass Evangelisation und Diakonie, Wort und Tat nicht nur durch die Lehre der zwei Mandate (Schöpfungsmandat an alle Menschen und Missionsmandat an die Kirche) zu begründen ist, sondern grundsätzlich durch ein trinitarisch-heilsgeschichtliches Gottes- und Missionsverständnis. Gottes Liebe, Versöhnung und Fürsorge gilt in der Welterschöpfung, Welterlösung und Weltvollendung dem ganzen Menschen. Ein ganzheitliches Missionsverständnis beinhaltet seit Manila drei Dimensionen, die es zu erfassen gilt: die ganze Gemeinde (Träger der Mission) ist aufgerufen, das ganze Evangelium (Inhalt der Mission) der ganzen Welt (Adressat der Mission) zu bezeugen durch Wort und Tat bis Jesus in Macht und Herrlichkeit wiederkommt.

*Hans Ulrich Reifler, geboren 1949 in Basel, studiert nach seiner Ausbildung zum Diplomierten Kaufmann Theologie am Theologischen Seminar St. Chrischona und am Regent College (ThM 1985). Von 1976-1991 wirkte er als Missionar der Schweizer Allianz Mission in Brasilien, von 1991-97 als Pastor der Freien Evangelischen Gemeinde Riehen und als Gastdozent der missionswissenschaftlichen Fächer am Theologischen Seminar von St. Chrischona. Seit 1997 arbeitet Reifler vollzeitlich als Dozent und Fachbereichsleiter Mission und NT Bibelkunde am Theologischen Seminar St. Chrischona. Der Autor arbeitet im Vorstand der Basler Bibelgesellschaft und hat zahlreiche Publikationen veröffentlicht. Email: hans-ulrich.reifler@chrischona.ch.*

*Dieser Beitrag wurde als Referat vor der Facharbeitsgruppe Missionstheologie des AfeT und des AfeM im Oktober 2008 an der Akademie für Weltmission in Korntal gehalten und wurde für den Abdruck leicht überarbeitet*

Mit der Frage, was inhaltlich zur Mission gehört, haben sich schon die vorklassischen Missionswerke, Dänisch-Halle-sche Mission und Mission der Herrnhuter Brüdergemeinde beschäftigt. Für sie stand fest, dass die Bekehrung der verlorenen Einzelseele Ziel der praktischen Missionstätigkeit sei, ohne dass sie den Dienst am Menschen, die soziale Verantwortung aus dem Blickfeld verloren oder vernachlässigten. Deshalb gründeten sie Kinderheime, Internate, Missionsschulen, Spitäler, theologische Ausbildungsstätten, Musikschulen, Gewerbeschulen und prangerten die Auswüchse des Kolonialismus an. Sie sprachen zwar noch nicht von ganzheitlicher Mission, praktizierten aber einen ganzheitlichen, authentischen Lebensstil, ohne Mission nur auf die Verbalisierung des Heils zu reduzieren.

Im 20. Jahrhundert hat der Staat viele soziale Institutionen übernommen, die aus dem Pietismus und der Erweckungsbewegung hervorgegangen sind. Gemeinden und Missionswerke konnten sich vermehrt auf die Evangelisation und die



Gründung neuer Gemeinden konzentrieren.

Die Lausanner Bewegung versuchte seit ihrem ersten Evangelisationskongress in Lausanne 1974 einen neuen Blick für eine ganzheitliche Mission der Gemeinde zu gewinnen. Evangelisation und soziale Verantwortung wurden als zwei Beine der *missio dei* erkannt.

Die Frage, wie die Verhältnisbestimmung zwischen Evangelisation und sozialer Verantwortung aussehe, hat innerhalb der Lausanner Bewegung zu einer Zerreißprobe geführt, die bis heute nicht endgültig überwunden ist.

*... hat innerhalb der  
Lausanner Bewegung  
zu einer Zerreißprobe geführt.*

Ich möchte im Folgenden eine biblisch-missionstheologische Analyse unterbreiten, um die Frage nach dem Inhalt der Mission zu klären.

Objektiv betrachtet ist die Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus der schwerpunktmäßige Inhalt der Mission: „Es wird gepredigt werden das Evangelium vom Reich in der ganzen Welt zu einem Zeugnis über alle Völker“ (Mt 24,14). Dass Jesus Christus der Herr ist, soll allen Völkern verkündet werden (Mk 16,15).

Dieses Auftrages brauchen wir uns nicht zu schämen (Röm 1,16), weil darin Gottes Kraft zur Lebensänderung geknechteter Menschen offenbar wird (1Kor 1,18). Inhalt der Mission ist also – wie P. Beyerhaus formuliert – „Christi Heilsangebot durch seine Gesandten“<sup>1</sup>. Doch mit der objektiven Darstellung des Evangeliums (Heilsangebot) geben wir uns nicht zufrieden, weil wir von der

---

1 P. Beyerhaus, *Allen Völkern zum Zeugnis*, Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1972, S. 21.

Notwendigkeit und Dringlichkeit der persönlichen Umkehr überzeugt sind.

Subjektiv gesehen ist das Heil durch die Vergebung der Sünden (die persönliche Heilsannahme) der Hauptinhalt der Mission (Lk 24,47). Es soll nicht bei der Verkündigung, dem Heilsangebot, durch seine Gesandten bleiben, sondern durch eine christozentrische Missionspredigt können Menschen vor die Entscheidung gestellt werden, Christus nachzufolgen und das Heil im Glauben zu ergreifen. Das umfasst die vertikale Beziehung des Heils, Friede und Versöhnung mit Gott, (Röm 5,1 und 2Kor 5,15ff) sowie die horizontale Beziehung des Heils, Versöhnung unter den Menschen (Eph 2,14), die Konsequenz der Neuschöpfung in Christus (2Kor 5,17).

In der ergreifenden Bekehrungsgeschichte des Zachäus erkennen wir deutlich, dass biblische Bekehrung sich nicht nur auf das persönliche, subjektive Heil beziehen kann. Das Herz des Zachäus wurde heil, genauso wie seine zwischenmenschlichen Beziehungen.<sup>2</sup> Die Hälfte seiner Güter gab er den Armen, und die Betrogenen erhielten eine Rückerstattung von 400 Prozent. Das Geheimnis der Wiedergeburt im einzelnen Leben ist die Stunde der Erneuerung unserer Existenz und ihrer Lebensformen. „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur; Das Alte ist vergangen, siehe Neues ist geworden“ (2Kor 5,17).

---

2 Für ein vertiefendes Studium zum Themenbereich Bekehrung und soziale Verantwortung empfehle ich: E. Castro, „Conversion and Social Transformation“, in: *Christian Social Ethics in a changing World*, ed. J. Bennett, New York/London: Association Press, 1966, pp 348–366; ferner: P. Löffler, „Umkehr zu Gott und Dienst am Menschen“, in: *Arbeitsbuch zur 4. Vollversammlung des ÖRK für Uppsala*, Genf: ÖRK, 1968, S. 271–293 und H. Burkhardt, *Die Biblische Lehre von der Bekehrung*, Gießen/Basel: Brunnen Verlag, 1978.

Was sollen wir nun unter Heil verstehen? G. W. Peters versucht den Begriff Heil mit acht Thesen für die Missionstheologie fruchtbar zu machen:

1. Das Heil ist zunächst einmal in seinem Wesen göttlichen Ursprungs.
2. Das Heil ist auch christozentrisch, d.h. an Jesus Christus, den Gottessohn gebunden.
3. Das Heil ist in seinem Wesen auf Kreuz und Auferstehung ausgerichtet
4. Das Heil ist aus Gnaden erhältlich. Es ist nicht Verdienst, sondern Geschenk Gottes.
5. Das Heil ist eine organische Einheit und als solche ist es seinem Wesen nach in Inhalt und Absicht auch ethischer Natur. Das Heil kann deshalb von den sozialen und kulturellen Umständen nicht völlig getrennt werden.
6. Das Heil ist an den Glauben gebunden.
7. Ferner ist das Heil in seiner Intention universal, weil Gott will, dass alle Menschen gerettet werden und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen.
8. Schließlich ist das Heil potentiell kosmischer Natur, d.h. es umfasst die ganze von Gott geschaffene Welt.<sup>3</sup>

Damit wird offenbar, dass das Heil mehr ist als nur ein innerweltliches sozial bedingtes Phänomen, das die Aufhebung von Klassenunterschieden, Armut, Unterdrückung, Rassismus, Diskriminierung und Ausbeutung zum Ziel hat. Heilserwartungen und das Heil hängen primär mit der Person des Heilandes zusammen. Jesus Christus ist der Heilsbringer. Allein in ihm ist das Heil (Apg 4,12). Er ist unser Heil, weil er uns mit Gott ver-

söhnt hat (Röm 5,1; 2Kor 5,15ff). Er schafft auch Heil und Heilung unter Menschen (Eph 2,14) als praktische Konsequenz der Neuschöpfung (Wiedergeburt) durch den Geist Gottes. Bei der christlichen Mission steht darum nicht „die Bewältigung industrieller Differenzen, die Aufhebung von Klassenunterschieden oder Überwindung rassistischer Diskriminierung“<sup>4</sup> im Vordergrund, sondern das Angebot der Versöhnung (2Kor 5,18–20). Andererseits sehen wir, dass dort, wo Menschen Gottes Heil erleben, indem Gott Schuld vergibt und eine neue Lebensperspektive schenkt, auch soziale Veränderungen nicht ausbleiben werden. Diese Vorstellung entspricht auch den neutestamentlichen Missionsbefehlen, wie sie in den vier Evangelien (Mt 28,18–20, Mk 16,15–16; Lk 24,44–49 und Joh 20,19–23) formuliert sind.

*Heilserwartungen und das Heil  
hängen primär mit der Person des  
Heilandes zusammen.*

Zur Erarbeitung einer biblischen Missionstheologie gehört deshalb das Zeugnis der vier Missionsbefehle. Natürlich müssen wir uns hüten, die Weltmission einseitig und nur mit den vier klassischen Missionsbefehlen begründen zu wollen, sonst fehlt die Stosskraft der gesamten biblischen Offenbarung. Das Missionsmandat geht der Menschwerdung Jesu Christi voraus und hat seine Wurzeln im Wesen Gottes.<sup>5</sup> Der nord-amerikanische Missionspezialist R. E. Speer (1867–1947) argumentiert für diese Denkweise mit der Begründung, dass die größten Argumente für die Mis-

---

3 G. W. Peters, *Missionarisches Handeln und biblischer Auftrag, Eine Theologie der Mission*, Bad Liebenzell: VLM, 1977, S. 69.

---

4 So z. B. gefordert von J. G. Davies, *Dialogue with the World*, London: SCM, 1967, S. 12–16.

5 J. H. Kane, *Weltenbürger in Christus. Lokal oder global*, Marburg an der Lahn: Verlag der Francke Buchhandlung, 1990, S. 56.

sion nicht in bestimmten Worten zu suchen seien. Vielmehr liege die tiefste Begründung der Mission im Sein und Wesen Gottes. Nach Speer können wir nicht über Gott nachdenken, ohne unwiegerlich auf die Mission zu stoßen.<sup>6</sup>

Trotzdem ist die christliche Mission ohne die vier Missionsbefehle kaum konkret vorstellbar. In allen Versionen steht die Verkündigung des Evangeliums im Vordergrund. Erstes und dringlichstes Anliegen der Missionsarbeit ist darum die Proklamation Jesu Christi, der Ruf in die verbindliche Nachfolge der Gemeinschaft der Heiligen.

## 1. Der Missionsbefehl bei Matthäus (Mt 28,18–20)

Formal gesehen gliedert sich der Missionsbefehl bei Matthäus in ein Vollmachtswort (Mt 28,18b), ein Auftragswort (Mt 28,19a–20a) und ein Verheißungswort (Mt 28,20b). Inhaltlich gliedert er sich in vier Hauptabschnitte, dessen Zentralthema die Königsherrschaft Gottes ist. Es handelt sich um nichts weniger als den Regierungsantritt des erhöhten Christus. G. W. Peters spricht von der Macht des Königs („alle Gewalt“), der Absicht des Königs („machtet zu Jüngern“), der Verordnung des Königs („gehend, taufend“) und der Gegenwart des Königs („ich bin bei euch“).<sup>7</sup>

Der Missionsbefehl bei Matthäus steht im Kontext der Auferstehungsberichte. Hinter dem Befehl von 28,19 steht der Befehlende selbst, Jesus der Auferstandene Herr.<sup>8</sup> Der Befehl umfasst im grie-

chischen Neuen Testament die vier Hauptverbformen πορευθέντες, μαθητεύσατε, βαπτίζοντες, διδάσκοντες, wobei μαθητεύσατε der kontrollierende Imperativ ist, während die restlichen drei Verbformen Partizipien sind, die den Imperativ genauer definieren.

*Die Betonung liegt hier  
nicht auf der Predigt,  
sondern auf der Jüngerschaft.*

Hauptinhalt nach Matthäus ist also „zu Jüngern machen, indem wir gehen, taufen und lehren“. Jüngerschaft, Herrschaftsanspruch Gottes im Leben des Menschen, zu Jüngern machen, indem wir gehen, taufen und lehren ist also der schwerpunktmäßige Inhalt des Auftrages bei Matthäus. Die Betonung liegt hier nicht auf der Predigt, sondern auf der Jüngerschaft. Die Jüngerschaftsschulung hat ihr Vorbild im Lehrer-Schüler- und Vater-Sohn-Verhältnis. G. F. Vicedom betont deshalb eindrücklich, dass die Mission auf Erden ihre Basis in der Jüngerschaft hat, „die sich Jesus auch heute noch sammelt und die zur Trägerin der Mission wird“.<sup>9</sup> So sind denn Jünger Menschen, die die Lehre Jesu hören, verstehen und befolgen.<sup>10</sup> Biblische Jüngerschaft ist deshalb mehr als ein seelisches Binnenereignis. Sie umfasst Körper, Seele und Geist. Sie will ganzheitlich gelebt werden. „Zu Jüngern machen“ und „die Jünger alles lehren, was Jesus gelehrt hat“ umfasst die ganze Lehre Jesu, den ganzen Ratschluss Gottes für den Menschen, die er in seine erneuernde Gemeinschaft rufen will.

6 Ebenda.

7 G. W. Peters, *Missionarisches Handeln und biblischer Auftrag*, op. cit., S. 196–197.

8 K. Barth, *Auslegung von Matthäus 28,16–20*, Basler Missionsstudien 17, Basel 1945.

9 G. F. Vicedom, zitiert bei H. Kasdorf, *Gustav Warnecks missiologisches Erbe*, Giessen/Basel: Brunnen Verlag, 1990, S. 249.

10 E. J. Schnabel, *Urchristliche Mission*, Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 2002, S. 351.

Auf den Missionsfeldern arbeiten heute viele Missionare mit bewährtem Jüngerschaftsmaterial in kleinen Lese- oder Bibelklassen. Auch bei Einzelbesuchen werden oft einführende Kurse in die christliche Nachfolge angeboten. Die meisten neuen Christen werden durch gelebte Jüngerschaft in eine Gemeinde integriert. In vielen Gemeinden der sogenannten Zwei-Drittel-Welt gibt es am Sonntagmorgen sogar spezielle Sonntagschulklassen für Neubekehrte, um sie in ein verbindliches Leben der Nachfolge einzuführen.

## 2. Der Missionsbefehl bei Markus (Mk 16,15–16)

Bei Markus steht primär nicht die Jüngerschaft im Vordergrund, sondern die ausdrückliche Hervorhebung, dass Ort oder Adressat der Mission alle Welt, alle Kreatur ist. Auch hier finden wir den Missionsbefehl in Zusammenhang mit den Auferstehungsberichten. Inhaltlich bestimmen drei Grundelemente den Missionsbefehl im Markusevangelium: Auftrag der Mission („gehet hin“ und „verkündigt“); Botschaft der Mission („das Evangelium“); Objekt und Raum der Mission („alle Welt“ und „aller Kreatur“).

*Die ganze von Gott geschaffene Welt ist Ort der Verwirklichung des Missionsauftrages.*

Interessant ist die Beobachtung, dass Markus nicht die Matthäusformulierung „alle Völker“ verwendet, sondern von „alle Welt“ und „alle Kreatur“ spricht. Damit wird hervorgehoben, dass die ganze von Gott geschaffene Welt Ort der Verwirklichung des Missionsauftrages ist. Mit anderen Worten, für die Missionsaufgabe spielen in der Heilsabsicht Gottes geographische Grenzen keine we-

sentliche Rolle. Daraus schließen wir, dass Mission niemals ein „Auf-der-Stelle-Treten“ sein kann. Wenn „alle Welt“ und „alle Kreatur“ tatsächlich den Ort des Missionsauftrages bestimmen, dann ist Kulturüberschreitung fester Bestandteil und Kennzeichen der Mission. Dennoch handelt es sich bei der christlichen Mission um mehr als nur geographische Grenzüberschreitung, sondern auch um die dynamische Gegenwart der Repräsentanten Gottes in dieser Welt im umfassendsten Sinne.

## 3. Der Missionsbefehl bei Lukas (Lk 24,44–49)

Den Missionsbefehl nach Lukas erteilt Jesus den zwei Emmausjüngern, wobei das „Kerygma“, die Verkündigung der Heilsbotschaft im Vordergrund steht. Die übrigen Aussagen lassen sich diesem Zentralbegriff zuordnen. T. Moore meint, dass die einzelnen Formulierungen an die Mission des Gottesknechtes erinnern (Vergebung: Jes 58,6; 61,1; alle Völker: 2,2; 25,6–7; 52,10; 56,7; 61,11; 66,18.20; Zeugen: 43,10.12; 44,8; Geist Gottes: 44,33; 61,1).<sup>11</sup> Ferner fällt auf, dass Lukas nicht wie Matthäus im Imperativ, sondern im Indikativ formuliert. Lukas spricht nicht von der Verpflichtung zur Mission, sondern definiert Mission als Gottes Heilshandeln in seinem Sohn (Tod und Auferstehung, Busse und Sündenvergebung) und Gabe des Heiligen Geistes.

Die Grundlage des Evangeliums ist das Reden Gottes (seine Selbstoffenbarung), die Tatsache, dass sich Gott offenbart im Gesetz Moses, den Propheten und in den Psalmen (Lk 24,44). Hier wird wiederum

---

<sup>11</sup> T. Moore, „To the End of the Earth. The Geographical and Ethnic Universalism of Acts 1,8 in Light of Isaianic Influence on Luke“, *JETS* 40,S. 389–399.

der innere heilsgeschichtliche Zusammenhang zwischen Handeln und Reden Gottes im Alten Bund und seiner Erfüllung im Neuen Bund, in Jesus Christus deutlich. Mission beginnt nicht erst mit Kreuz und Auferstehung, sondern ist Teil eines umfassenden Heilsplanes Gottes zur Rettung der ganzen Welt.

*... der auferstandene Jesus Christus als hermeneutischer Schlüssel zum Verstehen des Heilsgeschehens.*

Interpret des Evangeliums ist der erhöhte Christus (Lk 24,45). Lukas beschreibt hier den auferstandenen Jesus Christus als hermeneutischen Schlüssel zum Verstehen des Heilsgeschehens. Allein Christus öffnet den Zugang zur Schrift. Damit wird etwas von der Unverfügbarkeit des christlichen Glaubens deutlich. Nicht der Missionar, nicht das Missionsprogramm, sondern allein Christus (*solus Christus*) öffnet die Augen für das Geheimnis Gottes.

Inhalt des Evangeliums ist der Tod und die Auferstehung Christi (Lk 24,46). Christi stellvertretender Sühnetod und seine Auferstehung aus den Toten bilden die zentrale Mitte der Evangeliumsverkündigung. Die Apostel verstanden, dass die Verkündigung von Kreuz und Auferstehung zum Hauptinhalt ihrer Mission gehörte, sonst hätte beispielsweise Paulus den Korinthern nicht schreiben können: „Wir aber predigen Christus, den Gekreuzigten“ (1Kor 1,23) und „Ist aber Christus nicht auferstanden, so ist unsere Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich (1Kor 15,14). ... Ist Christus aber nicht auferstanden, so ist euer Glaube nichtig, so seid ihr noch in euren Sünden; so sind auch die, die in Christus entschlafen sind, verloren“ (1Kor 15, 17–18).

Zum Auftrag des Evangeliums gehört die Verkündigung von Buße und Sündenvergebung

(Lk 24,47). Dies entspricht dem Auftrag Johannes des Täufers (Mt 3,2), dem Auftrag Jesu (Mt 4,17; Mk 1,15) und der Apostel (Apg 2,38; 3,19).

Umfang und Reichweite des Evangeliums sind alle Völker (Lk 24,47). Damit stimmt der Missionsbefehl nach Lukas überein mit den Aussagen nach Matthäus.

Die Strategie der Evangeliumsverkündigung soll in Jerusalem beginnen (Lk 24,47), was Lukas im zweiten Teil seines Berichtes noch detaillierter ausführte (Apg 1,8ff).

Instrumente des Evangeliums sind die Zeugen (Lk 24,48). Die Zeugen sind zur Mitverantwortung des Handelns Gottes in und mit dieser Welt aufgerufen. In diesem Zusammenhang sind die Apostel die Zeugen. Sie verkündigen die großen Heilstaten Gottes als Mitbeteiligte und Mitbetroffene (2Ptr 1,16ff).

*Die Zeugen sind zur Mitverantwortung des Handelns Gottes in dieser Welt aufgerufen.*

Die Dynamik des Evangeliums ist der Heilige Geist (Lk 24,49). In den Missionsbefehlen nach Matthäus und Markus finden wir keinen Hinweis auf die Funktion des Heiligen Geistes in der Mission. Lukas betont die pneumatologische Bedeutung für das missionarische Handeln. Der Heilige Geist beruft, beauftragt, leitet und motiviert zur Mission (Apg 1,8; 13,1; 16,6.7). Ohne die Kraft des Heiligen Geistes ist missionarisches Handeln kaum denkbar. Bei Lukas ist uns zumindest im Ansatz ein umfassendes Programm zur Weltmission gegeben. Die Apostelgeschichte berichtet über die konkrete Ausführung dieses Programmes.

## 4. Der Missionsbefehl bei Johannes (Joh 20,19–23)

Keine Fassung der Missionsbefehle in den Evangelien stellt so überzeugend das Modell der apostolischen Sendung dar wie die des Johannesevangeliums. Die Sendung Jesu Christi in diese Welt durch den Vater ist das Urmodell jeder missionarischen Sendung nach ihm. Die apostolische Sendung ist Abbild der Sendung Jesu durch den Vater: „Gleichwie mich mein Vater gesandt hat (ἀπέσταλκέν), so sende (πέμπω) ich euch“ (Joh 20,21).

*Die Sendung Jesu Christi in diese Welt ist das Urmodell jeder missionarischen Sendung.*

Jesus spricht hier von einer doppelten Sendung: a) von der Sendung des Sohnes durch den Vater; b) von der Sendung der Jünger durch den Sohn. Die apostolische Sendung soll der messianischen Sendung entsprechen. Daraus folgert der Neutestamentler H. Strathmann: „Die Sendung der Jünger durch Jesus ist die Fortsetzung seiner eigenen Sendung durch Gott, vgl. 17,18).“<sup>17</sup> Dennoch lässt sich diese Parallele nicht konsequent durchziehen, weil im griechischen Text für den Vorgang der Sendung zwei unterschiedliche Verben gebraucht werden. Der Begriff ἀπέσταλκέν von ἀποπέλλω kommt in der Septuaginta circa 700mal vor und steht fast ausschließlich für die Wiedergabe des hebräischen Verbs ‚schalach‘. Dieser Begriff umschreibt die Beauftragung, den Inhalt und das Ziel der Sendung, während sein Parallelbegriff πέμπω nur 26mal vorkommt und eher den Vorgang der Aussendung um-

---

12 H. Strathmann, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1968, 11. Auflage, S. 249.

schreibt.<sup>13</sup> Zudem kann die apostolische Sendung nicht identisch mit der messianischen Sendung sein, weil im Gegensatz zu Jesus, dem Gottessohn, die Apostel nicht vollkommen sind. Dennoch liefert die Mission Jesu das grundsätzliche Modell für die Sendung seiner Jünger: Voraussetzung der Mission ist die Selbstoffenbarung des auferstandenen Christus (Joh 20,21); Fundament der Mission ist der Friede Gottes (Joh 20,21); Modell der Mission ist die Sendung Jesu Christi durch den Vater (Joh 20,21); Vollmacht zur Mission schenkt der Heilige Geist (Joh 20,22); Inhalt der Mission ist die Sündenvergebung (Joh 20,23).

## 5. Die soziale Verantwortung als Inhalt der Mission

Die vier klassischen Missionsbefehle in den Evangelien können den Eindruck erwecken, als ob der soziale Aspekt der Missionsarbeit lediglich eine untergeordnete Rolle spiele. Daraus schließen zu wollen, Mission sei eine rein spirituelle Angelegenheit und habe mit Dienst am Nächsten nichts zu tun, wäre eine traurige Verkürzung des biblischen Missionsverständnisses. Die vier Missionsbefehle der Evangelien liefern noch lange keine umfassende „Theologie der Mission“, obwohl sie das Grundanliegen aller missionarischer Tätigkeit, die Verkündigung des Heils, als Hauptaufgabe der Weltmission betonen.

---

13 D. Müller, „Apostel“, in: L. Coenen, E. Beyreuther und H. Bietenhard, *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1977, 4. Auflage, Bd. I, S. 31; vgl. auch den Artikel ἀποπέλλω in: G. Kittel u. a., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart: Kohlhammer, 1949–1969, Bd. I, S. 397ff.

## a) Diakonie in der Sendung Jesu

Evangelisation und soziales Engagement, Verkündigung und Nächstenliebe kennzeichnen die öffentliche Wirksamkeit Jesu. Jesus verkündigte das Reich Gottes, indem er die Menschen zur Umkehr ermutigte und heilte als Zeichen der Herrschaft Gottes auch die Kranken, er trieb Dämonen aus und brachte geknechteten Menschen Befreiung. „Jesus ging umher in alle Städte und Märkte, lehrte in ihren Schulen und predigte das Evangelium vom Reich und heilte allerlei Seuche und allerlei Krankheit im Volk“ (Mt 9,35). Die ganze Predigtstätigkeit Jesu war begleitet von „einer umfassenden Heilungstätigkeit“.<sup>14</sup> Anders lässt sich der Kommentar des Arztes Lukas wohl kaum einordnen: „Wer einen Kranken in der Familie hatte, brachte ihn zu Jesus, nachdem die Sonne untergegangen war. Er legte ihnen die Hände auf und heilte sie alle“ (Lk 4,40). So bilden bei Jesus seine Predigt und sein helfendes Tun eine „unlösbare Einheit“.<sup>15</sup>

Der Evangelist Matthäus beschreibt in Mt 4,23 den Dienst Jesu Christi mit den drei Verben διδάσκειν, κηρύσσειν und θεραπεύειν. Die Begriffe der Verkündigung (Lk 5,18.19; Mt 21,23; 28,20), der Lehre (Mt 25,40ff) und Therapie (Mt 9,35; 13,54; Lk 5,1ff) kennzeichnen die öffentliche Wirksamkeit Jesu.

## b) Diakonie im Missionsbefehl des Markusevangeliums

Markus erwähnt den sozialen Aspekt der Missionsarbeit unmittelbar nach dem Sendungsbefehl Jesu als auf die Verkündigung folgende Zeichen der Glaubenden: „Die Zeichen aber, die da folgen

---

14 W. J. Bittner, *Heilung – Zeichen der Herrschaft Gottes*, Neukirchen-Vluyn: Aussat Verlag, 1984, S. 24.

15 Ebenda.

werden denen, die da glauben, sind die: in meinem Namen werden sie Teufel austreiben, mit neuen Zungen reden, Schlangen vertreiben; und so sie etwas Tödliches trinken, wird's ihnen nicht schaden; auf die Kranken werden sie die Hände legen, so wird's besser mit ihnen werden“ (Mk 16,17–18). Inhaltlich gehören diese zwei Verse noch zum Missionsbefehl, ja sie bilden sogar einen festen Teil der Worte Jesu über die Weltmission.

## c) Diakonie im Missionsbefehl des Johannesevangeliums

Johannes weist indirekt und verborgen, aber nicht unwesentlich darauf hin, dass die Jünger Jesu in die Welt gesandt sind, wie Jesus vom Vater gesandt wurde (Joh 20,21). Wenn wir nach der Sendung des Sohnes durch den Vater fragen, erkennen wir aufgrund der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, dass er „nicht nur predigte“, sondern auch diente (Joh 2,1–11; 6,1–15; 13,1–15; 21,1ff), heilte (Joh 4,43–54; 5,1–18; 9,1ff) und aus dem Tod befreite (Joh 11,1ff).

*Jesus reduzierte seine praktische Sendung nicht auf eine bloße Verbalisierung des Heils.*

Gerade die johanneische Form des Missionsbefehles, nach der „die Mission der Kirche dem Vorbild der Sendung des Sohnes entspricht, bedeutet, dass wir in die Welt gesandt sind, um zu dienen. Der demütige Dienst, den wir zu leisten haben, umfasst für uns – wie er es für Christus tat – Wort und Tat: die Sorge um Hunger und Krankheit sowohl des Körpers wie der Seele. Mit anderen Worten: sowohl evangelistische wie soziale Aktivität“.<sup>16</sup> Mit diesem erwei-

---

16 Ebenda., S. 24.

terten Missionskonzept „könnten wir Christen einen wesentlich größeren Einfluss auf die Gesellschaft ausüben, ihrer zahlenmäßigen Stärke und den radikalen Forderungen des Missionsbefehls Christi entsprechend“.<sup>17</sup>

Obwohl die Hauptmission Jesu sein stellvertretendes Sterben am Kreuz für unsere Sünden war, um uns zu erlösen und mit dem Vater zu versöhnen, reduzierte er seine praktische Sendung nicht auf eine bloße Verbalisierung des Heils. Bei Jesus gehörten Heil und Heilung zusammen. So hat es wohl Johannes selbst verstanden, sonst hätte er den kleinasiatischen Gemeinden nicht schreiben können: „Meine Kinder, unsere Liebe darf nicht aus leeren Worten bestehen. Es muss wirkliche Liebe sein, die sich in Taten zeigt“ (1Joh 3,18).

#### **d) Diakonie in der Apostelgeschichte**

Die Apostelgeschichte zeigt mit aller Deutlichkeit die Erfüllung der begleitenden Zeichen der Missionsarbeit. Die Apostel predigten das Evangelium und heilten Kranke mit der allergrößten Selbstverständlichkeit (Apg 2,4.11; 9,36ff; 10,46; 16,18; 28,3-6).

#### **e) Die Frage nach der sozialen Verantwortung in der Lausanner Bewegung**

In den letzten Jahren ist wiederholt die Frage aufgetaucht, ob der Inhalt der Mission auf die bloße Verkündigung des Heils reduziert werden könne, ohne gleichzeitig den Dienst am Nächsten, Nächstenliebe, soziales Handeln miteinbeziehen.

Es ist vor allem das Verdienst von J. R. W. Stott, dass diese einseitige Verkür-

zung des Missionsverständnisses in der Lausanner Bewegung nicht zum Tragen kam. Wiederholt betonte Stott, dass Evangelisation und soziales Handeln zwei sich ergänzende Teile des biblischen Missionskonzeptes darstellen. Soziales Handeln sei je nach Situation vor Ort Mittel oder Brücke zur Evangelisation, Lebensäußerung oder Konsequenz der Evangelisation und auch ihr Partner.<sup>18</sup>

K. Bockmühl geht in die gleiche Richtung, wenn er unterstreicht: „Reich Gottes verkündigen und die Kranken heilen. Beides ist Inhalt der Mission. Die Evidenz zeichenhaften Handelns begleitet das gesprochene Wort.“<sup>19</sup> Verkündigung des Heils und soziale Aktion sind zwei Aspekte der Sendung Christi in dieser Welt.

*... vor allem das Verdienst von  
J. R. W. Stott.*

Dies entspricht auch der praktischen Missionserfahrung. Liebe zu verlorenen Menschen anderer Kulturen kann es sich nicht leisten, nur das geistliche Vakuum anzusprechen und jede andere Hilfe auszuschließen. Die missionarische Arbeit in muslimischen Ländern, unter Indianern, mit Straßenkindern, unter Drogensüchtigen und Asylsuchenden ist ohne konkrete soziale Aktion kaum denkbar und durchführbar. Und doch ist die soziale Arbeit mehr als nur „Mittel zum Zweck“. Die soziale Arbeit ist auch Ausdruck der Liebe und Fürsorge Jesu für den ganzen Menschen. „Verkündigung des Evangeliums schließt den

---

18 J. R. W. Stott, *Gesandt wie Christus. Grundfragen christlicher Mission und Evangelisation*, Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1976, S. 22–25.

19 K. Bockmühl, *Der sendende Herr – die neue Schöpfung. Mission als Aufgabe*, Giessen/Basel: Brunnen Verlag, 1976, S. 11–13.

---

17 Ebenda., S. 31.



diakonischen Dienst mit ein. Der diakonische Dienst an der menschlichen Gesellschaft ist Ausdruck der Fürsorge und Liebe Christi den Menschen gegenüber. Lebendiges Christsein heißt darum: Gottes Gerechtigkeit nicht nur persönlich zu leben und darzustellen, sondern sie inmitten einer ungerechten Welt auszubreiten. Evangelisation und soziale Arbeit dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden. Die biblische Dimension der Verantwortung gegenüber der menschlichen Gesellschaft muss unser Denken und Arbeiten prägen. Dabei steht die Notwendigkeit und Möglichkeit der Rettung des Menschen aus der Gottferne im Vordergrund und bestimmt unser Handeln.<sup>20</sup>

... *Gottes Gerechtigkeit  
inmitten einer ungerechten Welt  
ausbreiten.*

Die Entstehung von „The Evangelical Alliance Release Fund“ (Tearfund) in Großbritannien in den sechziger Jahren, „Brot für alle“ der AEM Deutschland in den siebziger Jahren und des Hilfswerks der Schweizerischen Evangelischen Allianz „Allianz-Hilfe Schweiz“ (AHS) 1985 zeigt, dass die soziale Frage auch von den Evangelikalen ernst genommen wird und sie sich nicht länger mit einer einseitigen Verkürzung des Missionsauftrages zufrieden geben.

E. Berneburg hat in seiner Dissertation bei P. Beyerhaus versucht, unter Berücksichtigung der Lausanner Bewegung für Weltevangalisation (1974–1989), das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie darzustellen.<sup>21</sup> Dabei weist

er hin auf acht unterschiedliche Modelle der Zuordnung von Verkündigung und sozialer Aktion in der Lausanner Missionsbewegung:

Soziale Aktion ist eine Verwässerung der Evangelisation.

Soziale Aktion ist Verrat an der Evangelisation.

Soziale Aktion ist Evangelisation.

Soziale Aktion ist eine Brücke für die Evangelisation.

Soziale Aktion ist eine Veranschaulichung der Evangelisation.

Soziale Aktion ist Resultat oder Konsequenz der Evangelisation.

Soziale Aktion ist Partner der Evangelisation.

Soziale Aktion und Evangelisation sind gleich bedeutsam, aber unterschiedliche Aspekte der einen Mission der Kirche

Berneburg verschweigt nicht, dass die Verhältnisbestimmung von Verkündigung und sozialer Aktion die Lausanner Bewegung in eine Zerreißprobe führte.

Radikale Evangelikale wie D. Bosch<sup>22</sup>, J. S. Escobar<sup>23</sup>, R. Padilla<sup>24</sup>, R. Sider<sup>25</sup>, C.

---

*theorie*, Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1997, S. 106–147. Das Buch beschreibt die unterschiedlichen Meinungen innerhalb der Lausanner Bewegung. Es macht aber auch deutlich, wo der Konsens nötig ist, damit die Lausanner Bewegung überlebt.

22 D. J. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York: Orbis Books, 1991.

23 J. S. Escobar, *Christian Mission and Social Justice*, Scottsdale: Herald Press, 1978.

24 R. Padilla, *Mission Between The Times. Essays on the Kingdom*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1985.

25 R. Sider, *Rich Christians in an Age of Hunger – Moving from Affluence to Generosity*, Grand Rapids, Baker Books, 1977 und *Good News Good Works – A Theology for the Whole Gospel*, Grand Rapids: Baker Books, 1999.

---

20 *Leitbild der SAM*, Winterthur: Schweizer Allianz Mission, 25.11.1992, S. 5.

21 E. Berneburg, *Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missions-*

Sugden<sup>26</sup> und J. Wallis<sup>27</sup> befürworteten ein integrierendes, holistisches (ganzheitliches) Verständnis von Evangelisation. Nahezu 500 Evangelikale unterzeichneten eine Erklärung „A Response to Lausanne“, in der sie ihr Verständnis einer Gleichberechtigung und vollständigen Einheit von Evangelisation und sozialer Aktion zum Ausdruck brachten.<sup>28</sup> Damit wurden das Primat und die Dringlichkeit der Evangelisation relativiert. Wie sich diese Forderung eschatologisch rechtfertigen lässt angesichts der Verlorenheit der Menschen ohne Jesus Christus ist dadurch nicht mehr befriedigend beantwortet.

Auf der anderen Seite stehen konservative Evangelikale wie A. P. Johnston, Professor für Missionswissenschaft an der Trinity Evangelical Divinity School in Deerfield, Illinois<sup>29</sup> und R. D. Winter, die unter Evangelisation ausschließlich die Verkündigung des Evangeliums verstehen, die zwar soziale Auswirkungen hat, aber deren primäre Absicht die Hinführung zu Christus ist. Die Problematik dieser Position besteht darin, dass die *missio dei* viel zu wenig beachtet wird. Gott in seinem Wesen und Handeln zielt auf den ganzen Menschen ab. Er will alles neu machen, wie er Johannes auf Patmos zusagt (Offb 21,5). Seine Herr-

schaft soll der verlorenen Einzelseele gelten und im Himmel und auf Erden sichtbar werden, wie wir im „Unser Vater“ beten (Mt 6,10).

Der Lausanner Bewegung gelang es, 1982 in Grand Rapids einen Konsens zu finden jenseits eines engführenden Fundamentalismus, der Mission auf das Seelenheil reduziert und jenseits eines Missionsverständnisses, das soziale Aktion mit Evangelisation gleichsetzt, der unter dem Namen „Grand Rapids Report, Evangelism and Social Responsibility. An Evangelical Commitment“ (CRESR) veröffentlicht wurde.<sup>30</sup>

*Seine Herrschaft soll der  
verlorenen Einzelseele gelten  
und im Himmel und auf Erden  
sichtbar werden.*

In diesem Report wurden vier Aspekte betont: Am Primat der Verkündigung wird festgehalten; dies dürfe nicht auf Kosten der sozialen Aktion geschehen; die soziale Aktion hingegen kann je nach Land und Situation Folge, Brücke oder Partner der Evangelisation sein; Evangelisation hat den Vorrang, aber Diakonie bleibt unverzichtbar. So wird am Primat der Verkündigung festgehalten, ohne die soziale Dimension des Missionsauftrages zu vernachlässigen.

Dieser doppelte Auftrag von Wort und Tat lässt sich nicht nur durch die Lehre der zwei Mandate (Schöpfungsmandat an alle Menschen und Missionsmandat

---

26 S. Vinay und C. Sugden, (Hrsg.), *Mission as Transformation – A Theology of the Whole Gospel*, Oxford: Regnum Books, 2002.

27 J. Wallis, *Agenda for Biblical People*, London: James Clark, 1986 und *Bekehrung zum Leben. Nachfolge im Atomzeitalter*, Moers: S. Brendow Verlag, 1983.

28 IRM 63, Oktober 1974, S. 574–576; J. D. Douglas, (Hrsg.), *Let the Earth Hear His Voice*, Minneapolis 1975, S. 1294–1296 in: C. R. Padilla und C. Sugden, (Hrsg.), *Texts on Evangelical Social Ethics 1974–1983*, Nottingham: Grove Books, 1985, S. 7–11.

29 A. P. Johnston, *Umkämpfte Weltmission*, Neuhäusen/Stuttgart: Hänssler Verlag, 1984.

---

30 *Evangelism and Social Responsibility. An Evangelical Commitment (Lausanne Occasional Paper Nr. 21)*, hg. von LCWE und WEF, Grand Rapids 1982; Deutsche Version: *Verkündigung und soziale Verantwortung. Eine evangelische Verpflichtung. Gemeinsame Veröffentlichung des Lausanner Komitees für Weltevangelisation und der Evangelischen Welt-Allianz*, Gießen/Basel: Brunnen Verlag, 1983.

an die Kirche) begründen, sondern grundsätzlich durch ein trinitarisch-heilsgeschichtliches Gottes- und Missionsverständnis. Gottes Liebe, Versöhnung und Fürsorge gilt in der Weltschöpfung, Welterlösung und Weltvollendung dem ganzen Menschen. Ein ganzheitliches Missionsverständnis beinhaltet seit Manila drei Dimensionen, die es zu erfassen gilt: Die ganze Gemeinde (Träger der

Mission) ist aufgerufen, das ganze Evangelium (Inhalt der Mission) der ganzen Welt (Adressat der Mission) zu bezeugen durch Wort und Tat. Deshalb soll die ganze Gemeinde Jesu Christi (Ost und West, Nord und Süd) der ganzen Welt (alle Kontinente und Kulturen) das ganze Evangelium (Wort und Tat) bezeugen bis Jesus in Macht und Herrlichkeit wiederkommt.

**Buchhinweis:** in Neuauflage erschien das bewährte Lehrbuch **Hans U. Reifler, Handbuch der Missiologie**. Missionarisches Handeln aus biblischer, historischer und sozialwissenschaftlicher Perspektive. Nürnberg: VTR, 2. Auflage 2002; 650 Seiten, € 49,80 (UVP).

„... ein hilfreiches, aktuelles und motivierendes Handbuch, entstanden aus jahrelangem Missions- und Lehrdienst, das in alle Fragen der Mission einführt: Einführung in die Missiologie, Missionstheologie, Lausanner Bewegung, Missionsgeschichte, Missionsanthropologie, Globalisierung, Interkulturelle Kommunikation, Missionsmethodik, Missionspraxis und Missionsarbeit der Gegenwart.“

Bestellung direkt beim Verlag: [www.vtr-online.de](http://www.vtr-online.de)

## Jesus-Muslime?

### Eberhard Troeger

.....  
Dieser Artikel wurde als Reaktion auf zwei in jüngster Zeit in *em* erschiene Artikel verfasst. Dabei handelt es sich um den Bericht von Jaap Hansum „Jesus-Muslime – eine (Un-) Möglichkeit für Evangelikale?“ (*em* 2008/3) und den Beitrag von Peter Martin (Pseudonym) zum Thema „Ist das Trinitätsmodell im Rahmen der C5-Bewegung diskutierbar?“ (*em* 2009/4). Der Autor hat einige grundsätzliche theologische Anfragen.  
.....

*Eberhard Troeger (Pfr.i.R) war 1966-1975 im Missionsdienst in Ägypten und 1975-1998 Leiter der Evangeliumsgemeinschaft Mittlerer Osten (Wiesbaden). 1998-2003 war er im Reise-, Lehr- und Vortragsdienst tätig. Er lebt mit seiner Frau Brigitte in Wiehl b. Gummersbach. E-Mail: Troeger-Wiehl@t-online.de.*

In *em* erschienen in jüngster Zeit zwei Artikel, die unbedingt eine kritische Antwort verlangen: in 3/2008 (S.88-93) der Bericht von Jaap Hansum „Jesus-Muslime – eine (Un-)Möglichkeit für Evangelikale?“ und in 4/2009 der Beitrag von Peter Martin (Pseudonym) zum Thema „Ist das Trinitätsmodell im Rah-

men der C5-Bewegung diskutierbar?“. Ich kann nicht auf alle Feststellungen der beiden Autoren eingehen, möchte aber einige grundsätzliche theologische Fragen stellen.

## Vorbemerkung

Die Absicht von J.Hansum ist es, „dieses relativ junge Phänomen vorzustellen und einen kurzen Eindruck von der Dynamik der gegenwärtigen Reflexion über dieses Thema zu geben.“ (S.93) Hansum vermeidet eine Wertung, aber seine Sympathien sind doch unverkennbar. Eine Antwort auf die von ihm gestellte Frage ist dringend geboten, denn die Extrempositionen in der Kontextualisierung des Evangeliums haben inzwischen Ausmaße angenommen, die einem der Bibel treu bleiben wollenden Missionar nur die Sprache verschlagen können.

*Eine Antwort auf die gestellte Frage ist dringend geboten.*

Wohin eine extreme Kontextualisierung führen kann, zeigt die Entmythologisierungstheologie Rudolf Bultmanns (1884-1976). Er hatte das Anliegen, das „Evangelium“ – bzw. das, was bei ihm davon übrig blieb – dem modernen Menschen so zu vermitteln, dass er sich auf dieses „einlassen“ kann. Bultmann verstand sich als „Missionar“ unter Menschen, die dem naturwissenschaftlichen Weltbild verhaftet sind. Aber er ging in seiner Kontextualisierung so weit, dass sich das Evangelium in eine Weisheitslehre verflüchtigte. Der große Einfluss Bultmanns auf Theologie und Kirche führte vor 40 Jahren im deutschsprachigen Raum zur Sammlung der evangelikalischen Missionsbewegung. Die angelsächsische Welt wurde von den damaligen Auseinandersetzungen weniger betroffen, und deshalb scheint man hier im Blick auf eine einseitige Anpassung

des Evangeliums an einen konkreten Kontext recht unbekümmert zu sein.

Auch in Deutschland verblasst die Erinnerung an den damaligen Klärungsprozess, und manche jüngeren Theologen und Missiologen sind offensichtlich ziemlich unkritisch gegenüber dem, was in letzter Zeit an einseitiger Anpassung des Evangeliums – vor allem an den Islam – gelehrt und praktiziert wird. Sind wir nach 40 Jahren in der evangelikalischen Missionsbewegung so weit, dass Teile von ihr um der Anpassung an die Muslime willen das Evangelium veraten? Das wäre eine große Tragik!

## 1. Werden in der Jesus-Muslim-Bewegung die Grenzen der Kontextualisierung nicht eindeutig überschritten?

Das Eingehen der missionarischen Verkündigung auf einen konkreten Kontext wird zu Recht mit der Inkarnation des Wortes Gottes in Jesus Christus begründet. „Das Wort wurde Mensch“ (Joh.1,14) – Mensch aus Fleisch und Blut in einer bestimmten geschichtlichen Stunde und unter Menschen einer bestimmten religiös geprägten Kultur (Gal.4,4). Die Evangelien machen jedoch die Grenzen dieser Kontextualisierung deutlich. Jesus biederte sich den Menschen nicht an, machte nie gemeinsame Sache mit ihnen, blieb immer in der vollen Willensgemeinschaft mit dem himmlischen Vater („ohne Sünde“ 2.Kor.5,21) und hatte deshalb Vollmacht in Wort und Tat. Jesus blieb seiner himmlischen Berufung treu – und genau das war der Grund für sein Leiden und seine Hinrichtung! Hätte Jesus sich und seine Botschaft seinen Hörern behutsam angepasst, wäre ihm sein Leiden erspart geblieben. Ich werde den Eindruck nicht

*evangelikale missiologie 26[2010]1*

los, dass die Vertreter der sog. Insider-Bewegungen es den Menschen möglichst leicht machen wollen, einem „Jesus light“ zu folgen (dazu siehe unten).

Bei allem missionarischen Bemühen, das Evangelium unseren Hörern verständlich zu machen, ist es nötig, die Identität des Evangeliums zu bewahren. Wir können es auch so sagen: Die Kontextualisierung des Evangeliums kann nie auf die Bemühung um Reinhaltung des Evangeliums (Apologetik) verzichten. Das ist ein spannungsvoller Prozess, der die ganze Missions- und Theologiegeschichte begleitet hat. Zwischen Apologetik und missionarischer Anpassung gibt es sicher eine umkämpfte Zone, aber ich habe den Eindruck, dass es sich die „Jesus-Muslim-Missiologen“ zu einfach machen, weil sie auf Apologetik offensichtlich weitgehend verzichten wollen.

*Hätte Jesus sich seinen Hörern behutsam angepasst, wäre ihm sein Leiden erspart geblieben.*

Der Artikel von P.Martin ist ein Beispiel dafür, wie um der Kontextualisierung willen linguistische und theologische Sachverhalte „zurechtgebogen“ werden. Martin versucht zu begründen, warum Jesus-Muslime darauf verzichten können, von Jesus als dem „Sohn Gottes“ zu reden und dass sie dennoch an die vom Neuen Testament bezeugte Einheit von Gott, Jesus und Geist glauben. Er begründet den Verzicht auf die Metapher „Sohn Gottes“ aufgrund der herangezogenen Literatur damit, dass es im Arabischen im Unterschied zum Hebräischen und Aramäischen einen solchen metaphorischen Sprachgebrauch nicht gebe (S.210). Das ist eindeutig verkehrt. Im Koran wird an einigen Stellen von einem Menschen, der unterwegs ist, als „Sohn des Weges“ (4,36; 8,41; 9,60 u.ö.) gesprochen. Die Urschrift des Korans

wird als „Mutter des Buches“ (z.B. 3,7) bezeichnet. Bis heute ist das Arabische voll solcher Redewendungen. Ich denke nur an Saddam Husseins berühmte „Mutter aller Schlachten“. Muslime könnten also die Ausdrücke „Sohn Gottes“ oder „Kind Gottes“ (Röm.8,14) sehr wohl verstehen, wenn der Koran nicht so vehement dagegen polemisieren würde (z.B. 9,30) – wobei noch zu klären wäre, wie Muhammad zu dieser Polemik gekommen ist.

*Wer auf den Ausdruck  
„Sohn Gottes“ verzichtet,  
muss auch auf die Metapher  
„Vater“ für Gott verzichten.*

Gravierender ist, dass Martin mit seinen Gewährsleuten meint, auf den Ausdruck „Sohn Gottes“ verzichten zu können, weil er mit dem Ausdruck „Messias“ austauschbar sei und Jesus-Muslime sich deshalb damit begnügen könnten, vom „Messias Jesus“ zu reden (S.211-213). Gewiss sind beide Ausdrücke von ihrem Ursprung im Alten Testament her verwandt, aber sie haben doch eine unterschiedliche Geschichte und transportieren unterschiedliche Aussagen. Sie ergänzen sich gegenseitig, und deshalb kann auf keinen von beiden verzichtet werden. Um den neutestamentlichen Sprachgebrauch zu verstehen, wären auch die Endzeit- und Jenseits-Erwartungen des zeitgenössischen Judentums heranzuziehen. Martin verzichtet auch völlig auf die Heranziehung der anderen Hoheitstitel für Jesus: „Wort Gottes“ und „Licht Gottes“ (Joh.1,1-5), „Abglanz seiner Herrlichkeit“ und „Ebenbild seines Wesens“ (Hebr.1,3, vgl.2.Kor.4,6) sowie „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol.1,15). Sie alle können nur zusammen und als sich ergänzend gesehen werden.

Wer auf den Ausdruck „Sohn Gottes“ verzichtet, muss auch auf die Metapher „Vater“ für Gott verzichten. Darin schlägt aber das Herz der Verkündigung Jesu. Wer auf den „Vater“ verzichtet, muss auch auf das „Vater unser“ verzichten, und die trinitarische Formel von dem einen „Gott, dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist“ wäre dann ad acta zu legen. Es bliebe dann nur noch eine diffuse „Zusammengehörigkeit“ von Gott, dem Messias Jesu und dem (wie immer verstandenen) Geist – dem können sogar Muslime und bibelkritische, „liberale“ Theologen zustimmen. Merkwürdig, in welcher Gemeinschaft sich die radikalen Kontextualisierer, die doch der Bibel treu und „evangelikal“ bleiben möchten, sich plötzlich befinden!

## **2. Können Judentum und Islam auf der gleichen heilsgeschichtlichen Ebene angesiedelt werden?**

Ein wesentlicher Einstiegspunkt für das Konzept der „Jesus-Muslime“ ist das Vorbild der „messianischen Juden“. Hansum spricht von „messianischen Muslimen“ (S.88) und von „messianischen Bewegungen in jüdischem, hinduistischem und buddhistischem Kontext“ (S.89). Ist das biblisch vertretbar?

*Judentum und Messiasglaube sind kein Widerspruch – im Gegenteil!*

Messianische Juden bleiben aus gutem Grund bewusst innerhalb des Judentums (wie die Jerusalemer Urgemeinde!) und glauben gleichzeitig an Jesus, wie ihn die Heilige Schrift bezeugt. Judentum und Messiasglaube sind ja schließlich auch kein Widerspruch – im Gegenteil! Wenn der Jude Jesus der verheißene Messias

für Israel ist, dann kommt im Glauben an Jesus für Juden das Judentum doch zu seiner Erfüllung! Dabei spielt es keine Rolle, ob man das Judentum in erster Linie als Volks- oder als Religionsgemeinschaft versteht. In jedem Fall hat das Judentum seine Wurzeln in Israel als dem ersten Bundesvolk Gottes. Deshalb ist der von den Propheten Israels verheißene Messias der Messias des Judentums!

Auch wenn das heutige Judentum in seiner Mehrheit Jesus von Nazareth als Messias (noch) ablehnt, gilt ihm doch die prophetische Weissagung von Paulus, dass „ganz Israel“ im Messias Jesus seinen Erretter erkennen wird (Röm.11,26). Insofern ist das jetzt Jesus ablehnende Judentum nicht in erster Linie „antichristlich“, sondern vor allem „vorchristlich“.

*Muhammads Ablehnung jeglicher Fremderlösung lässt sich nicht mit Jesus auf einen Nenner bringen.*

Genau hier aber liegt der entscheidende Unterschied zum Islam. Dieser ist nicht nur historisch „nachchristlich“, sondern seinem ganzen Wesen nach „antichristlich“. Der Islam Muhammads ist auch in bewusster Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben ausgeformt worden und sieht das Christentum sowohl als überholt als auch als verdorben an. Das Argument, Muhammad habe den biblischen Christus-Glauben gar nicht gekannt, hilft dabei wenig. Denn Muhammad hat sich auf jeden Fall als der letzte und überbietende Offenbarer des Willens Allahs verstanden. Damit schob er nicht nur die christliche Kirche beiseite, sondern genauso das Judentum, von dem er wesentlich bessere Kenntnisse besaß als vom Christentum.

Ein Verbleiben im Islam bei gleichzeitigem Glauben an Jesus als den endzeit-  
*evangelikale missiologie 26[2010]1*

lichen Herrn und Erlöser ist also gar nicht möglich – es sei denn Jesus wird auf den koranischen Propheten Isa reduziert und mit ein wenig Evangelium „angereichert“. Muhammad mit seinem Heilsweg des Gesetzes Allahs und seiner Ablehnung jeglicher Fremderlösung lässt sich nicht mit Jesus, dem zum Heil gekreuzigten Erlöser auf einen Nenner bringen.

### **3. Sind Großreligionen wirklich resistent gegenüber dem Evangelium?**

Ein weiterer Ausgangspunkt für die Forderung nach Jesus-Bewegungen innerhalb der Großreligionen Buddhismus, Hinduismus und Islam ist nach Hansum (S.91) die Meinung, „dass das Evangelium in den 2000 Jahren hauptsächlich unter animistischen und gewissen polytheistischen Völkern Fuß fasste.“ (S.90) und die Mission deshalb im Blick auf die Hoch- und Mega-Religionen neue Zugänge entwickeln müsse. Historisch lässt sich diese Feststellung nicht halten. Durch die große „Apostolische Kirche des Ostens“ in Asien wurden viele Zoroastrier, Manichäer und Buddhisten Christen. Auch durch die neuzeitliche katholische und evangelische Mission sind Anhänger von Hochreligionen Christen geworden – auch Muslime. Bereits um 1900 gab es im Mittleren Osten und auf dem Indischen Subkontinent zahlreiche Konvertiten aus dem Islam. Darunter waren herausragende Persönlichkeiten, die durch den Druck der Verfolgung gereift waren. Der zahlenmäßig größere „Erfolg“ der modernen Mission bei Menschen mit animistischen und polytheistischen Religionen liegt eher darin begründet, dass sie für eine *Christianisierung* (!) empfänglicher waren – mit allen problematischen Folgen. Die Verkündigung unter Anhängern von Hochreligi-

gionen war schon immer so etwas wie der „Härtetest der Mission“, bei dem der erhöhte Christus seine Macht erweisen musste und erwies.

Der Islam als eine betont „nachchristliche Religion“ muss von den ost- und südasiatischen Großreligionen unterschieden werden. Er hat sich durch Übernahme mancher biblischer Glaubensinhalte bei gleichzeitiger Ablehnung der biblischen Kernwahrheiten gegenüber dem Evangelium immunisiert. Dagegen hilft keine Jesus-Bewegung innerhalb des Islam, weil der Islam stark genug ist, eine solche Bewegung zu islamisieren und zu absorbieren. Angesichts der Stärke des Islam hilft nur die vollmächtige Verkündigung des Evangeliums in der Kraft des Heiligen Geistes. Das ist es, was heute notwendig ist!

### **4. Ist das Wort „Jesus-Muslim“ nicht eine Täuschung?**

Natürlich kennen christliche Missionare, die unter Muslimen das Evangelium verkündigen, normalerweise Muslime, die sich langsam für Gottes Wort und den Glauben an Jesus Christus öffnen. Solche „offenen Muslime“ fangen an, Jesus in besonderer Weise zu schätzen und zu lieben.

*Im Islam ist es völlig normal,  
Anleihen bei seiner religiösen  
Umwelt zu machen.*

Das ist nicht überraschend, da der Koran den Propheten *Isa*, mit dem offensichtlich *Jesus* gemeint ist, wertschätzt. *Isa* ist zwar ein durch und durch islamisierter Jesus, aber er hat mit dem biblischen Jesus immerhin gemeinsam, dass seine Mutter Jungfrau war, dass er Jünger hatte, Kranke heilte und Tote aufer-

weckte. Wenn sich Muslime dem Evangelium öffnen, z.B. durch Ansehen eines Jesus-Films oder Lesen eines Evangeliums, erfahren sie erstmals etwas über die Verkündigung Jesu (über die der Koran schweigt). Die Eindeutigkeit der Botschaft Jesu, seine Unbestechlichkeit, seine Radikalität, seine Menschenkenntnis und sein barmherziger Umgang mit „den Sündern“ sprechen Muslime an.

Doch hier ist Nüchternheit angebracht. In dieser Begegnung mit dem Evangelium wird in vielen Fällen der „muslimische Jesus“ gewissermaßen „biblisch angereichert“. Die dadurch bewirkte Wertschätzung Jesu, vielleicht sogar die Liebe zu ihm und das Gebet zu ihm, ereignen sich ganz im islamischen Kontext. Die muslimischen „Liebhaber Jesu“ sehen in ihm oft nur eine Ergänzung zu Muhammad und zur koranischen Verkündigung, gewissermaßen eine wertvolle Bereicherung. Sie sehen zunächst keine Alternative zwischen Jesus und Muhammad, Evangelium und Islam und praktizieren deshalb weiterhin den von Koran und Sunna vorgeschriebenen Islam.

Wer die muslimischen Liebhaber Jesu bereits als seine Nachfolger ansieht, übersieht, dass es im Islam völlig normal ist, Anleihen bei seiner religiösen Umwelt zu machen. Der Islam ist von Haus aus synkretistisch, da Muhammad Glaubensinhalte aus Judentum, Christentum und arabischem Heidentum übernahm. Im Laufe seiner Geschichte hat der Islam viele Elemente der orientalischen Geistigkeit und Religiosität in sich aufgenommen, wie etwa der Sufismus zeigt. Das Vermögen zur Aufnahme von Neuem bei gleichzeitigem Festhalten am genuin Islamischen ist geradezu ein Merkmal des Islam.

Es gibt also solche „Jesus-Muslime“, aber über ihre Anzahl lassen sich

schwerlich Angaben machen, und alle hier und da gemachten Schätzungen (Hansum S.89) sollten sehr kritisch gesehen werden. Der Grund liegt darin, dass die Prozesse der Annäherung an den biblischen Jesus sich weitgehend in der Verborgenheit des Herzens vollziehen. Sobald Muslime ihre Zuneigung zum Evangelium und ihre Liebe zu Jesus in ihrem Lebensumfeld erkennen lassen, müssen sie normalerweise sofort mit der kritischen Rückfrage rechnen, ob sie etwa „Christen werden“ wollen.

*Das Problem besteht darin,  
dass daraus ein missiologisches  
Programm gemacht wird.*

Hinzu kommt, dass solche Bewegungen des Herzens oft nicht von Dauer sind. Wenn die Flamme der Liebe zu Jesus nicht genährt wird und wenn aus dieser Liebe nicht konkrete Nachfolge Jesu in der Gemeinschaft mit anderen Jüngern wird, bleibt langfristig nur etwas Glut oder gar Asche übrig. Bei manchem Muslim, der einmal eine emotionale Erweckung zu Jesus hin erlebt hat, denke ich an das Gleichnis Jesu vom Landwirt, dessen ausgestreuter Same auf felsigen Boden fällt, kurz aufgeht, aber rasch verdorrt (Matth.13,1-9 par.).

Das Problem beim Thema „Jesus-Muslime“ besteht also nicht darin, dass es dieses Phänomen gibt, sondern darin, dass daraus ein missiologisches Programm gemacht wird. Ein solches hält weder einer biblisch-theologischen Prüfung noch der Realität des Islam stand.

Zum Islam gehört konstitutiv der Glaube an Allah *und an Muhammad*. Ohne Muhammad gibt es keinen Islam! Noch mehr: Islam heißt, Allah *und Muhammad* zu gehorchen (Sure 3,32 u.ö.). Für den *Gehorsam* gegenüber Jesus ist hier überhaupt kein Platz. Isa ist für Muslime lediglich ein frommer Mensch der vor-  
*evangelikale missiologie 26[2010]1*



islamischen Geschichte und mag für die Frömmigkeit noch eine Rolle spielen. *Gehorchen* darf man ihm nicht. Wer das tut, geht hinter Muhammad zurück und verleugnet ihn damit. Im Grunde ist ein Jesus-Muslim ein Apostat und muss mit dem Tod bestraft werden!

Noch etwas wird geflissentlich übersehen. „Jesus-Muslim“ zu sein, gesteht der Islam nur Traditionschristen zu, nicht Apostaten. Nach allgemeiner islamischer Lehre ist jeder Mensch in irgendeiner Weise „Muslim“. Aber nur traditionellen Juden und Christen wird zugestanden, der muslimisch verstandenen Thora des Mose und dem muslimisch verstandenen „Evangelium Jesu“ (*Indjil Isa*) zu folgen. Dieses Zugeständnis ist jedoch sehr bedingt. Im Islam wird daran festgehalten, dass die Nachfolger von Mose und Jesus „verdorbene Muslime“ sind, weil sie Muhammad nicht gehorchen. Sie müssen deshalb gedrängt werden, „richtige Muslime“ zu werden. Wer aber in den Islam Muhammads hineingeboren wurde, ist verpflichtet, Muhammad zu gehorchen. Andernfalls muss er getötet werden.

*Damit wird die von Muslimen oft geäußerte Vermutung bestärkt, dass Christen nicht ehrlich sind*

Die Kreation „Jesus-Muslim“ ist eine bewusste Täuschung von Muslimen. Jesus-Muslime geben vor, Muslime zu sein und Muhammad zu gehorchen, tun es offensichtlich aber nur bedingt oder gar nicht (Hansum S.90). Ist das nicht pure Heuchelei, in der Moschee in Richtung Mekka zu beten und dabei an Jesus zu denken? (Hansum S.92). Man gibt vor, jemand zu sein, der man nicht ist. Wie kann man diese Schizophrenie auf Dauer aushalten? Eine bewusste Entscheidung für Jesus und gegen Muhammad ist nötig. Natürlich kann dieser Prozess einen längeren Zeitraum in Anspruch nehmen.

*evangelikale missiologie 26[2010]1*

Das Problematische liegt daran, diesen Schwebezustand zwischen Jesus und Muhammad biblisch und missiologisch zu rechtfertigen und von einer Entscheidung abzuraten. Damit wird die von Muslimen oft geäußerte Vermutung bestärkt, dass Christen nicht ehrlich sind. Christen, die im Gespräch mit Muslimen sind – und ganz besonders Missionare unter Muslimen! – tun gut daran, völlig ehrlich zu sein. Dazu gehört es, sich eindeutig zu dem biblischen Jesus Christus zu bekennen. Normalerweise schätzen Muslime solche Ehrlichkeit.

*Christen christlicher Herkunft sollten mit Muslimen, die auf dem Weg in die Nachfolge sind, viel Geduld haben.*

Ich weiß natürlich, dass der Name „Christ“ für viele Muslime keinen guten Klang hat, weil die Geschichte belastet ist und weil die muslimische Propaganda den Namen „Christen“ bewusst herabsetzt. Dem helfen wir jedoch nicht dadurch ab, dass wir den Namen „Christ“ verleugnen. Im Gegenteil: Wenn Muslime den Eindruck haben, dass wir aufrichtige und ehrliche Menschen sind, werden sie respektieren, dass wir Christen sind. Muslime respektieren es, wenn jemand zu seiner Überzeugung steht. „Jesus ist der Christus“, das ist schließlich das christliche Bekenntnis von Anfang an, und davon sollten wir nicht abrücken.

Ich verstehe, dass Muslime, die auf dem Weg in die Nachfolge Jesu sind, das zunächst behutsam umschreiben, etwa durch die Aussage „Ich liebe Jesus“. Christen christlicher Herkunft sollten mit Muslimen, die auf dem Weg in die Nachfolge sind, viel Geduld haben. Aber langfristig geht es nicht ohne Eindeutigkeit im Bekenntnis zu Jesus durch Taufe

und Eingliederung in die Gemeinde Christi.

## **5. Sollte der Islam nicht in seiner Andersartigkeit ernst genommen werden?**

Die Förderung von Jesus-Bewegungen innerhalb des Islam scheint der Versuch zu sein, den Islam Schritt für Schritt von innen heraus zu „christianisieren“. Dies geschieht u.a. dadurch, dass in den Islam christliche Gedanken hineingelesen werden und der Koran christlich interpretiert wird. Das ist im Laufe der Missions- und Theologiegeschichte immer wieder geschehen, aber ich halte das für ein unaufrichtiges und auch unfruchtbares Unternehmen. Ich wehre mich ja auch dagegen, dass Muslime versuchen, den christlichen Glauben zu islamisieren und in die Bibel muslimische Gedanken hineinzulesen. Tatsächlich hat der Islam das von Anfang an gemacht, indem er Adam, Noah, Abraham, Mose und Jesus islamisierte, wie aus dem Koran leicht zu erkennen ist. Müssen nun Christen diese unehrliche Methode auf ihre Weise nachahmen?

*Ich will den Islam so verstehen,  
wie er sich selbst versteht.*

Ich erwarte von Muslimen, dass sie meinen christlichen Glauben so sehen, wie er sich selbst von der Bibel her versteht. Umgekehrt gestehe ich Muslimen die gleiche Erwartung zu. Ich will deshalb den Islam so verstehen, wie er sich selbst versteht. Nur auf dieser Basis ist eine ehrliche Begegnung möglich, in der aufrichtig diskutiert und um Erkenntnis der Wahrheit gerungen wird. Jeder überzeugte Christ und jeder überzeugte Muslim werden zugestehen, dass christlicher Glaube und Islam im Kern gegensätzlich sind und eine Harmonisierung nicht

möglich ist. Der christliche Glaube ist antiislamisch und der Islam ist antichristlich. Ist das so schlimm? Muss man sich deshalb bekämpfen? Mitnichten. Wenn beide Seiten auf Verunglimpfungen verzichten und im ehrlichen Ringen die zentralen Fragen ansprechen, kann man nach meiner Erfahrung auch mit konservativen Muslimen gute Gespräche führen. Ein solcher Muslim wird zwar alle Register verstandesmäßiger Argumentation ziehen, um mich vom Islam zu überzeugen. Ich weiß, dass ich dabei nicht mithalten kann. Aber ich weiß, dass der Heilige Geist Muslime überwinden kann und es auch tut. Darauf vertraue ich.

## **6. Warum stehen wir nicht zu unserer christlichen Geschichte?**

Die Förderung von Jesus-Bewegungen innerhalb des Islam soll offensichtlich auch bezwecken, dass muslimische Jesus-Liebhaber sich von der etablierten „Christenheit“ mit ihrer durchaus belasteten und fragwürdigen Geschichte fernhalten. Damit bringt man aber auch Menschen, die auf der Suche nach dem Heil sind, um den tiefen göttlichen Segen, der in der Kirchengeschichte verborgen liegt und um all die wunderbaren Glaubenserfahrungen, die Christen im Laufe dieser Geschichte gemacht haben. Ich will keineswegs die vielen Verirrungen und schlimmen Taten dieser Geschichte leugnen. Dennoch kann ich zu ihr stehen, weil ich weiß, dass es die „reine Jesus-Gemeinde“ erst im Reich Christi geben wird.

Alle Versuche, eine reine Jesus-Gemeinde in dieser Weltzeit zu schaffen, scheitern daran, dass es keine sündlosen Christen gibt. Im Gespräch mit Muslimen können wir zu unserer Geschichte

stehen und bekennen, dass wir als Christen von der Vergebung unseres Herrn leben. Wer meint, er könnte diese Geschichte verleugnen und sich zu einem „reinen Jesus-Glauben“ bekennen, der irrt, weil dieser „reine Glaube“ durch ihn längst unrein geworden ist. Wer die christliche Geschichte verleugnet, der leugnet damit auch die große Segensgeschichte, die in der „Wolke von Zeugen“ (Hebr.12,1) liegt. Er leugnet alle früheren Erfahrungen im Glauben. Er vergisst auch, dass das Evangelium von Jesus Christus – konkret: der biblische Text in seinen vielen Übersetzungen und Kommentierungen – ohne diese Geschichte gar nicht denkbar ist. Wenn aus der Jesus-Bewegung der apostolischen Zeit nicht eine Kirche mit festen Ordnungen geworden wäre, gäbe es heute keine Bibel und auch keine neue Jesus-Bewegung. Es ist eine Illusion, eine geistliche Bewegung über Jahrhunderte hinweg ohne Strukturen lebendig halten zu wollen.

Ich verstehe, dass manch ein Muslim, der auf dem Weg zu Christus ist, zunächst Mühe hat, sich mit der „real existierenden“ Kirche zu identifizieren. Aber in dem Maße, in dem er das Wunder der Gnade Gottes in Christus begreift, wird er sich auch zu der Kirche mit ihren „Flecken und Runzeln“ bekennen können.

## **7. Kann es auf Dauer Nachfolge von Jesus ohne die Eingliederung in den „Leib Christi“ geben?**

Auf dem Weg in die Nachfolge Jesu mögen „suchende Muslime“ zunächst Einzelgänger sein. Missionare wissen darum, dass sie oft Angst in der Begegnung mit anderen „Suchenden“ haben, da diese ja Spitzel sein könnten – leider

eine berechnete Angst. Deshalb ist es auch so schwer, dass sich Gruppen von Konvertiten bilden. Konvertiten tendieren dazu, sich in christlicher Gemeinschaft nicht völlig zu öffnen und ein gewisses Maß an Misstrauen zu behalten, um sich nicht Verletzungen auszuliefern. Die aufnehmende christliche Gemeinschaft spürt das natürlich.

Trotz dieser Schwierigkeiten kann auf die Eingliederung „bekehrter Muslime“ in die christliche Gemeinde nicht verzichtet werden. Denn Jesus ist nicht der Privat-Herr einzelner isolierter Nachfolger, sondern er ist das „Haupt des Leibes“, also Herr über die Gesamtheit derer, die zu ihm gehören.

*Aus einer Ausnahmesituation darf  
kein missiologisches Konzept  
gemacht werden.*

Deshalb kann auch nicht auf die Taufe als zeichenhafte Eingliederung in diesen Leib und auf die Feier der Gemeinschaft mit Jesus im „Herrnmahl“ verzichtet werden. Gewiss gibt es aufgrund der besonderen Schwierigkeiten der Mission in der Welt des Islam manche Ausnahmesituation, aber daraus darf kein missiologisches Konzept gemacht werden.

## **8. Können wir auf die Exklusivität des Jesus- Glaubens verzichten?**

Der Jesus-Glaube basiert auf dem Gottesglauben Israels, und dieser ist exklusiv: „Ich bin der HERR, dein Gott. Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.“ (Ex.20,2). Gott hat sich ausschließlich in der Geschichte Israels und seiner Väter sowie abschließend und überbietend in Jesus Christus offenbart (Hebr.1,1-4). Deshalb duldet Jesus keine anderen Herren neben sich: „ein Herr,

ein Glaube, eine Taufe; ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen“ (Eph.4,5f).

*Scheinbare „Schnittmengen“  
sind eine Illusion, wenn die  
unterschiedlichen Vorzeichen  
ernst genommen werden.*

Jesus folgen und auf Dauer in der Moschee bleiben, das ist nicht möglich. Wer Jesus nachfolgen will, kommt nicht umhin, irgendwann dem Alten abzusagen. Das Konzept der Insiderbewegungen tendiert eindeutig zum Synkretismus. Jesus-Muslime lesen sowohl die Bibel als auch den Koran eklektisch (Hansum S.90). Einen problematischen Umgang mit religiösen Schriften und Lehren verrät folgende Feststellung: „In dem Konzept der Insider-Bewegungen gelten wahrscheinlich 80 % der muslimischen Lehre und Ethik sowie 60 % des moslemischen Gebetes und Gottesdienstes als vereinbar mit christlicher Lehre und Gottesdienst.“ (Hansum S.92). Können sie so einfach in Prozentanteilen aufgeschlüsselt werden?

Über dem ganzen Koran und seiner Lehre steht doch als Vorzeichen „Allah und Muhammad“, und davon sind auch scheinbar „neutrale“ Aussagen geprägt. Genauso steht vor der ganzen Heiligen Schrift das Vorzeichen „Gott Israels und Jesus Christus“. Scheinbare „Schnittmengen“ sind eine Illusion, wenn die unterschiedlichen Vorzeichen ernst genommen werden. Darum gilt: „Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben. Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und

Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.“ (aus These 1 der Theologischen Erklärung der Bekenntnissynode von Barmen, 1934).

## **9. Soll das Leiden in der Nachfolge von Jesus vermieden werden?**

Jesus sagte bewusst dem Weg der Macht ab und entschied sich in Gethsemane endgültig für den Weg des Leidens als Weg unter dem „Ja“ seines himmlischen Vaters. Der Weg Jesu führte über das Kreuz zum Leben und zur Erhöhung (Phil.2,5-11). Jesus hat in vielfältiger Weise seinen Jüngern deutlich gemacht, dass das auch ihr Weg ist und sein wird. Paulus, der selbst diesen Weg des Leidens gehen musste, hat eine umfangreiche theologische Begründung für den Weg des Martyriums geliefert.

*... ein religiöser Kontext,  
der dieses Sühnopfer ablehnt.*

Muhammad ging den umgekehrten Weg. Zwar musste er zunächst als prophetischer Sonderling in seiner Heimatstadt Mekka manche Schmach ertragen. Dann aber schlug er in Madina bewusst den Weg weltlicher Macht ein. Hier ist er der Versuchung zur Macht erlegen. Das war sein eigentlicher „Sündenfall“. Er erkannte nicht, dass Sünde mit menschlichem Groß-sein-wollen gegenüber Gott und den Menschen zu tun hat. Deshalb konnte er den Weg Jesu nicht verstehen. Deshalb hat der Islam auch kein Verständnis für die Notwendigkeit der Erlösung der Menschen aus der Rebellion gegen Gott.

Wenn „Jesus-Muslime“ das Sühnopfer Jesu für sich in Anspruch nehmen wollen, werden sie schwerlich in einem religiösen Kontext bleiben können, der

eben dieses Sühnopfer ablehnt. Das Bekenntnis zum Kreuz Jesu schließt vielmehr die Bereitschaft ein, auch selbst das „Kreuz auf sich zu nehmen“ und mit Jesus und um seinetwillen zu leiden. Ich werde den Eindruck nicht los, dass die Verfechter des Jesus-Muslim-Konzepts eben dieses Leiden vermeiden möchten. Soll hier vielleicht eine angenehme Nachfolge eines „Jesus light“ ermöglicht werden? Dem Gekreuzigten nachfolgen zu wollen, ohne sein Kreuz auf sich zu nehmen, ist aber ein Widerspruch in sich selbst.

## Zum Schluss

Ich kann nicht behaupten, die ganze Breite der Literatur zu „Jesus-Muslimen“ und „Insider-Bewegungen“ zu kennen. Mein Eindruck ist einerseits, dass bei den Vertretern dieser Bewegungen eine große Liebe zu Muslimen vorhanden ist und das echte Verlangen, diese in die rettende Gemeinschaft mit Jesus einzuladen.

*... eine große Liebe zu Muslimen  
und das echte Verlangen,  
diese in die rettende Gemeinschaft  
mit Jesus einzuladen.*

Andererseits scheinen die Kenntnis des Islam und seines Wesens sowie die Kenntnisse in biblischer Theologie und in Theologie- und Dogmengeschichte begrenzt zu sein. Wie wäre es sonst möglich vom „Trinitätsmodell, wie es im 4. Jahrhundert n. Chr. in der jungen Kirche entstanden ist...“ (Martin, S.207) zu reden? Als ob nicht das ganze Neue Testament die Einheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist bezeugte und Theologen seit der apostolischen Zeit darum gerungen haben, in der missionarischen Verkündigung und in der

Verteidigung des Christusglaubens gegenüber Judentum und hellenistischer Philosophie das Geheimnis Gottes und Jesu Christi in Lehraussagen zu fassen, die der Bibel entsprechen?

*Verkündigung und Lehre  
bedürfen einander, ergänzen  
und korrigieren sich.*

Hier geht es doch nicht um theologische Spitzfindigkeiten, sondern um das Zentrum unseres Glaubens. Die Lehre von der Dreieinheit und Dreifaltigkeit Gottes hat ihren Grund im Erlösungshandeln Gottes. Ein irdischer Messias, möge er noch so rein gewesen sein, hätte unmöglich am Kreuz Sühne für uns verlorene Menschen bewirken können. Unsere Rebellion gegen Gott ist so gravierend, dass allein Gott selbst durch den, der mit dem Vater eins ist (Joh.10,30), uns mit ihm versöhnen kann. Billiger ist das ewige Heil nicht zu haben. Genau hier liegt die tiefe Kluft zwischen biblischer Verkündigung und Koran, und deshalb kann es an dieser Stelle keine oberflächliche „kontextuelle“ Harmonisierung geben.

Kann es sein, dass in der extremen Kontextualisierungs-Bewegung Verkündigung und Lehre gegeneinander ausgespielt werden? Sie bedürfen aber einander, ergänzen und korrigieren sich. In der aktuellen Verkündigung mag ich Muslimen in der Wahl meiner Worte und Beispiele weit entgegen kommen, um ihnen das Evangelium ansatzweise zu erhellen. Biblisch begründete Lehre bewahrt mich dabei aber vor Verflachung und Synkretismus. In beidem – in Verkündigung und Lehre – vertraue ich darauf, dass Gott durch seinen Geist meine menschlichen Worte in den Hörern zu Gottes lebendigem Wort werden lässt.

## CIMA 2010: Südamerikanische Jugend rüstet sich für Weltmission

Bei „CIMA 2010“, dem größten Jugendmissionskongress in der Geschichte Südamerikas, trafen sich vom 16. bis 22. Januar 2010 2.100 junge Latinos und 170 interessierte Pastoren, um mehr über Weltmission zu lernen und aktiv daran mitzuwirken. Organisiert wurde die Veranstaltung vom Christlichen Schulungszentrum (CEC) unter der Leitung des Schweizer Thomas Vögelin. Bereits seit 1990 organisiert Vögelin mit seinem Team Missions-schulungen in inzwischen fünf Ländern des Kontinents. Das Rezept der 20-jährigen Geschichte der Arbeit ist die Zusammenarbeit von Europäern und Südamerikanern. „In unserem Team“, so Vögelin, „arbeiten Missionare aus Deutschland, der Schweiz und Spanien mit Latinos aus sechs Ländern zusammen. In den ersten Jahren war das Thema Mission für Südamerikaner noch ganz neu. Sie waren daran gewöhnt, dass Europäer und Nordamerikaner die Missionare auf der Welt sind. In den letzten

Jahren veränderte sich diese Sichtweise immer mehr.“ Durch die Arbeit des CEC konnten in den letzten Jahren tausende junger Menschen geschult werden, von denen viele den Schritt in den vollenzeitlichen Missionsdienst gewagt haben. Bei CIMA 2010 wurden die jugendlichen Teilnehmer von 80 Rednern aus der ganzen Welt herausgefordert. Ebenfalls wird die gesamte Arbeit durch die tatkräftige Unterstützung von 25 Kurzzeitmissionaren aus dem deutschsprachigen Raum unterstützt.

CIMA ist nicht nur blanke Theorie. Im Anschluss an den Kongress reisten 500 der Teilnehmer in Gruppen aus, um das Gelernte an 73 Orten Südamerikas und darüber hinaus in Afrika, Asien und Europa in die Tat umzusetzen. Ein Team ist in der Zeit vom 24.01. bis 17.02. in Deutschland und Österreich unterwegs, um Gemeinden bei der Evangelisationsarbeit zu unterstützen.

*Daniel Weber, [www.cima2010.com](http://www.cima2010.com)*

## 25 Jahre AfeM – 25 Jahre „em“

Anlässlich des „Jubiläumsjahres“ des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie (AfeM) sollen alle Jahrgänge der Zeitschrift *em* so bearbeitet werden, dass sie auf der Homepage des AfeM zugänglich gemacht werden können. Wenn diese Ausgabe Sie erreicht, sollen die Jahrgänge 1985-1989 dort zu finden sein. Schauen Sie doch mal vorbei: [www.missiologie.org](http://www.missiologie.org).

Seit 1992 wird jährlich der „Große George W. Peters-Preis“ für wissenschaftliche Veröffentlichungen verliehen sowie seit 1993 zusätzlich die „George W. Peters-Förderpreise“. Damit soll an den Gründungsrektor der heutigen AWM in Korntal erinnert werden, zu dessen wichtigem Beitrag für die deutschsprachige evangelikale Missiologie auch die Anregung für die Gründung des AfeM gehört. Eines der Ziele der Förderpreise ist, unveröffentlichte missiologische Ausarbeitungen einer breiteren Öffentlichkeit bekannt und zugänglich zu machen. Im Laufe des Jahres 2010 werden

in *em* alle mit dem Großen Preis oder dem Förderpreis ausgezeichneten Arbeiten aufgelistet. Diese Arbeiten sind im Institut für evangelikale Missiologie archiviert. Falls Sie an einer unveröffentlichten Arbeit interessiert sind, wenden Sie sich bitte an das Büro des Afem, Ratheustra. 5-7, D-35394 Gießen, info@missiologie.org.

## **George W. Peters Preis 1992-1999**

- 1992: Fritz Laubach, *Justinian von Welz. Sämtliche Schriften*, Wuppertal: R.Brockhaus, 1989.
- 1993: Klaus Fiedler, *Ganz auf Vertrauen. Geschichte und Kirchenverständnis der Glaubensmissionen*, Wuppertal/Zürich: Brockhaus/TVG-Monographien, 1992.
- 1994: Christine Schirmmayer, *Mit den Waffen des Gegners. Christlich-muslimische Kontroversen im 19. und 20. Jahrhundert*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1992.
- 1995: Andreas Franz, *Mission ohne Grenzen: Hudson Taylor und die deutschsprachigen Glaubensmissionen*, Gießen: Brunnen, 1993.
- 1996: Klaus Wetzel, *Kirchengeschichte Asiens*, Wuppertal/Zürich: Brockhaus/TVG-Monographien, 1995.
- 1997: Eberhard Troeger, *Kreuz und Halbmond. Was Christen vom Islam wissen sollten*, Wuppertal: Brockhaus ABC Team, 1996.
- 1998: Lothar Käser, *Fremde Kulturen. Eine Einführung in die Ethnologie*. Erlangen: Erlanger Verlag für Mission, 1997.
- 1999: Erich Scheuer, *Altes Testament und Mission. Zur Begründung des Missionsauftrages*, Gießen: Brunnen, 1997.

## **George W. Peters-Förderpreise 1993-1999**

- 1993: Ka'egso Hery, Zerstört Mission Kultur? Eine Stellungnahme am Beispiel der Mission unter den Kaingang Indianern.
- Werner Raupp, „Ein vergnügter Herrnhuter“. Johann Martin Mack, Württembergs erster evangelischer Missionar. Eine Erinnerung an die 250jährige Wiederkehr seiner ersten Aussendung.
- 1994: Dorothee Hinkelmann, Operation Mobilisation in Österreich. Eine Analyse der Missionsbewegung Operation Mobilisation am Beispiel ihrer über 30jährigen Tätigkeit in Österreich mit Überlegungen für die Zukunft.
- Anna-Maria Sauer, Die soziale Gerechtigkeit in der Lausanner Bewegung 1974-1989.
- 1995: Regina Günther, Die Äußere Mission im Leben der Gemeinde.
- Simone Jauman-Wang, Die protestantische Kirche in Changsha (China) von den Anfängen bis heute. (vgl. dies., *Changsha – mit Geduld und Gnade: Wie eine chinesische Provinzhauptstadt für das Evangelium geöffnet wurde*, edition afem/VKW, 1996.
- 1996: Elisabeth Wagner, *Bei uns ist alles ganz anders. Handbuch für Ehefrauen in der Mission*. (veröffentlicht: edition afem/DMG, 1995)
- 1997: Jutta Wischnöwsky, Abrogation im Widerspruch zum Inspirationsverständnis des Korans.

1998: Andreas Baumann, Die Apostelstraße: Geschichte eines außergewöhnlichen Missionsprojektes der Pilgermission St. Chrischona. Missionsgeschichtliche Untersuchungen.

Hans Bär, Die Anwendung der Prinzipien von Trever McIlwain bei den Karen in Nordthailand.

1999: Ursula Pasut, Aus der Enge in die Weite. Eine missionsgeschichtliche Studie über Frauen und ihren Weg zu einem selbständigen Dienst in der Mission unter besonderer Berücksichtigung der Geschichte des DFMGB.

Steffen Mahler, Die Weltmission der Gemeinde vor Ort: Sendung in die Welt.

Friederike Kehnel, Wege zur Gewissheit der Berufung in den Dienst der Weltmission. Eine Studie anhand ausgewählter Biographien von Persönlichkeiten der Missionsgeschichte aus der Zeit des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts.

## Rezensionen

### “Encountering Mission”: eine neue missiologische Lehrbuchserie aus den USA

Scott Moreau/ Gary Corwin/ Gary McGee, *Introducing World Missions: A Biblical, Historical and Practical Survey* (Encountering Mission 1), Grand Rapids: Baker Academic, 2004, 349 S., 19, 99 US-Dollar.

Michael Pockock/ Gailyn Van Rheenen/ Douglass McConnell, *The Changing Face of World Missions* (Encountering Mission 2), Grand Rapids: Baker Academic, 2005, 389 S., 16, 99 US-Dollar.

Tom Steffen/ Lois McKinney Douglas, *Encountering Missionary Life and Work: Preparing for Intercultural Ministry* (Encountering Mission 3), Grand Rapids: Baker Academic, 2008, 390 S., 27, 99 US-Dollar.

Die vorliegenden Titel stellen die ersten drei der auf acht Bände konzipierten evangelikal-amerikanischen Lehrbuchserie „Encountering Mission“ dar, die

Scott Moreau, Professor für Mission und interkulturelle Studien am Wheaton College in Illinois, USA, seit 2004 herausgibt. Das „Modell“ für diese Serie lieferten die bewährten missionswissenschaftlichen Lehrbücher von J. Herbert Kane (1910 – 1988), der von 1967–1980 an der Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Ill. lehrte. Zu seinen Klassikern gehören: *Global View of Christian Missions: From Pentecost to the Present* (1971), *Understanding Christian Missions* (1974), *Christian Missions in Biblical Perspective* (1976) und *Life and Work on the Mission Field* (1980). Da diese viel gebrauchten Textbücher allerdings langsam in die Jahre gekommen seien und die christliche Mission in einer globalen Welt neuen Herausforderungen gegenüberstehe, habe sich der Baker Verlag (bei dem auch Kanes Bücher erschienen waren) entschlossen, eine neue Lehrbuch-Serie in Auftrag zu geben, schreibt Moreau im Vorwort zur Serie (2004,7). Kane, der bis 1950 als Missionar der China Inland Mission in der Provinz Anhui arbeitete, war in seinen Veröffentlichungen bei

*evangelikale missiologie 26[2010]1*



allem Tiefgang immer konsequent auf die missionarische Praxis und die Vorbereitung seiner Studenten auf einen Dienst in der Weltmission ausgerichtet. Diese Ausrichtung wird auch in der neuen „Encountering Mission“-Serie konsequent verfolgt.

Der *erste Band*, neben Moreau von Gary Corwin, dem Herausgeber des EMQ sowie Gary B. McGee, Professor für Kirchengeschichte und Pentecostal Studies am Assemblies of God Theological Seminary in Missouri, verfasst, greift denn auch die drei wichtigsten Schwerpunkte der Veröffentlichungen Kanes und gleichzeitig die klassischen Schwerpunkte missionswissenschaftlicher Lehre auf und bietet „a biblical, historical and practical survey“ als Lehrbuch für Studierende in missiologischen Einführungskursen. Das Buch nimmt das Motto der Serie auf und lädt in fünf Teilen zum „Encounter“ ein: mit „Mission in the Scriptures“ (27–92), „Missions in History“ (93–158), „Missions as a Candidate (159–204), „Missions as a Sent One and as a Sender“ (205–264), „Missions Encountering the Contemporary World“ (265–314). Der Band bietet einen didaktisch vorbildlich aufgearbeiteten und auf aktuellen Veröffentlichungen basierenden Überblick über wesentliche Schwerpunkte christlicher Mission und ihrer Reflexion. Im insgesamt gediegenen missionstheologischen Teil, in dem ausgehend von einer evangelikalen Perspektive auch andere theologische Sichtweisen konstruktiv diskutiert werden, zeigen sich allerdings auch die Grenzen der notwendig straffen Lehrbuch-Konzeption. So wird beispielsweise der theologiegeschichtliche Hintergrund des *missio Dei*-Konzeptes vereinfachend dargestellt: die *missio Dei*-Konzeption sei auf der ÖRK-Vollversammlung in Neu-Delhi 1961 bekannt gemacht worden (sie wurde dagegen bekanntlich schon 1952

nach der Weltmissionskonferenz von Willingen durch Karl Hartenstein formuliert und 1958 durch Georg Vicedom bekannt gemacht). Ebenso vereinfachend ist es, wenn die *missio Dei* als einliniges Konzept in Form der späteren Interpretation durch J. Hoekendijk dargestellt wird, bei dem die „Welt die Agenda“ setze (S. 73), das heilsgeschichtliche Verständnis von Hartenstein, Vicedom etc. aber nicht zur Geltung kommt. Hier ist die breite deutschsprachige Diskussion zu heils- und verheißungsgeschichtlichen Interpretationen der *missio Dei* nicht berücksichtigt. In allen Bänden versucht man eine Unterscheidung zwischen *mission* als „everything the church is doing that points toward the kingdom of God“ und *missions* als „the task of reaching people for Christ by *crossing cultural boundaries*“ (2004,17) durchzuhalten. Aus missionstheologischer Sicht scheint es allerdings unbefriedigend, *missions* auf *kulturüberschreitende* Aktivitäten (vor allem im Ausland) zu beschränken. Sinnvoller scheint es, wie es Steffen/McKinney es zumindest in einer kurzen Definition im dritten Band tun, *missions* global als missionarische Aktivitäten zu verstehen, die sowohl kulturüberschreitend als auch kulturimmanent sein können (2008, 33). Hilfreich sind allerdings wiederum die in deutschsprachigen missionswissenschaftlichen Veröffentlichungen heute selten zu findenden Ausführungen zu den praktischen Fragen des interkulturellen missionarischen Berufsfeldes in Teil 3 und 4: Fragen wie die persönliche Berufung oder das Familienleben in anderen Kulturen werden hier anschaulich thematisiert und diskutiert. Als erfreuliches Zubehör enthält der erste Band noch eine CD-ROM, die das gesamte *Evangelical Dictionary of World Missions* (Baker, 2000) als PDF-Datei enthält.

Der *zweite Band*, verfasst von M. Pocock, Missionsprofessor am Dallas Theological Seminary, G. Van Rheenen, Trainer für christliche Leiter und D. McConnell, Dekan für interkulturelle Studien am Fuller Theological Seminary sowie drei weiteren Autoren, wendet sich an fortgeschrittenere Studenten, die sich auf interkulturelle Aufgaben vorbereiten. Er reflektiert gegenwärtige und zukünftige Herausforderungen der christlichen Weltmission und lädt ein, kritisch hinter die Fassaden eines *Changing face of World Missions* zu schauen. Dementsprechend konzentriert sich das Buch in drei Teilen auf Trends und damit zusammenhängende missiologische Debatten („issues“) im „Global Context“ (S. 21–130), „Missional Context“ (S. 131–246) und „Strategic Context“ (S. 247–348). In jedem der drei Teile werden in jeweils vier Kapiteln wichtige „Trends“ (langfristige Entwicklungen und Herausforderungen) thematisiert und mit missiologischen „issues“ (auf Trends reagierende missiologische Konzepte und Debatten) in Verbindung gebracht. So wären etwa Migration und kulturelle Pluralisierung ein Trend, die damit zusammenhängende Frage, ob man in einer pluralen Gesellschaft nach Sprach- und Kulturgruppen getrennte Gemeinden gründen und bauen sollte, wäre ein „issue“ (S. 13). In insgesamt zwölf Kapiteln werden zwölf Trends reflektiert: Globalisierung, Demographie, Religion und Spiritualität und Postmoderne als *globale Trends*, die Schwerpunktverlagerung des Christentums in den globalen Süden, der Wandel der theologischen Motive für Mission (von „Hölle“ zur „Herrlichkeit Gottes“), geistliche Kampfführung und Creative-Access-Ansätze als *weltmissionarische Trends* und internationale Partnerschaften, Kontextualisierung, Fundraising und der Einsatz von virtuell-technologischen Mitteln als *strategische Trends*. Jedes

Thema wird nach der gleichen Struktur erarbeitet: zunächst wird der Trend beschrieben, zweitens wird die Bedeutung für die christliche Mission aufgezeigt, drittens wird das Thema biblisch-theologisch beleuchtet und abschließend werden praktische Vorschläge für „best-practise“-Modelle zur missionarischen Umsetzung gemacht. Auch hier zeigt sich wieder die konsequente Praxisausrichtung. Die Analysen sind meist zutreffend, oft mit persönlichen Erfahrungen der Autoren illustriert, aber nicht immer sehr tiefgehend. Hier bieten dann die *case studies* gute Anregungen für vertiefende Diskussionen.

Der *dritte Band* befasst sich ausführlich mit der Vorbereitung auf eine berufliche Aufgabe im interkulturellen Bereich. Verfasser sind Tom Steffen, Professor für interkulturelle Studien an der BIOLA University, Los Angeles sowie Lois McKinney Douglas, emeritierte Professorin an der eingangs erwähnten Trinity Evangelical Divinity School. Das Buch enthält vier Teile. Der erste Teil „The Changing Scene“ (S. 3–46) bietet historisch-biographische Zugänge zum Beruf des Missionars und erklärt knapp und gut missiologische Grundkonzepte in Beziehung zur beruflichen Missionspraxis. Der zweite und umfangreichste Teil „Home Front Preparations“ (S. 47–180) befasst sich in acht Kapiteln u.a. mit Fragen des „Rufs“ in die Mission (Gottes Wille und eigene Entscheidung), geistlichen und persönlichen Grundhaltungen sowie praktischen Wegen in den interkulturellen Beruf. Der dritte Teil handelt von „On-Field-Preparations“ (S. 181–252) und entfaltet Fragen der praktischen „Inkulturation“ der interkulturellen Missionarin (Was ist Kultur?, Zuhause in der Kultur, Kultur und Sprache lernen). Der letzte Teil, „Missionaries and Their Lives“ (S. 253 – 258), setzt sich mit konkreten Umständen und besonderen Her-

*evangelikale missiologie 26[2010]1*

ausforderungen des Missionsberufs auseinander. Hier werden manche der Themen aus Teil 3 des ersten Bandes der Serie vertieft. Es geht um Frauen in der Mission, Familienleben, Krisen, *reentry*. Den Abschluss bildet ein Kapitel, in dem (unter Aufnahme der Gedanken von Band 2) 12 Trends zur Zukunft der Weltmission, des Missionsberufs sowie der missiologischen Ausbildung kurz angedeutet werden.

Allen Bänden gemeinsam ist die leser- und lernerfreundliche didaktisch orientierte Textgestaltung. Der Text wird immer wieder durch graphisch abgehobene Hintergrundinformationen, vertiefende Textbeispiele, *case studies*, Diskussionsfragen, eindruckliche Zitate, Landkarten und Literaturhinweise aufgelockert. Vor allem die Fallstudien und Diskussionsfragen fordern zum Mitdenken und Diskutieren in kleinen Gruppen heraus. Dennoch wird der Charakter eines akademischen Lehrbuchs beibehalten. Es gibt keine Fußnoten, Literaturverweise folgen der Harvard-Methode. Alle Bände enthalten ausführliche Bibliographien sowie Sach- und Bibelstellenregister.

Insgesamt stellt die Serie ein beachtliches gemeinsames Unternehmen evangelikaler Missiologie in den USA dar, das in seiner Ausrichtung und seinen Inhalten deutlich macht, dass die christliche Weltmission nicht nur eine große Geschichte und wichtige theologische Konzepte hervorgebracht hat, sondern eine zukunftsorientierte globale und polyzentrische Praxis der weltweiten Gemeinde Jesu ist. Dass diese Praxis hier stark vom nordamerikanischen Ausgangskontext geprägt und von nordamerikanischen Autoren für nordamerikanischen Studierende aufgearbeitet ist, muss von Lesern aus anderen Ländern und kulturellen Kontexten berücksichtigt werden, ist aber kein grundsätzlicher

Kritikpunkt, gerade *weil* die Missionsbewegung heute *poly*-zentrisch ist. Allerdings hätte diese Perspektive als solche von den Autoren durchaus bewusster identifiziert und reflektiert werden können. Hin und wieder verrät sich ein zu wenig globalisiertes, US-zentrisches Denken, so z.B. wenn unter der Rubrik „new and important terms“ der Begriff „indigenous missionary“ genannt und erklärt wird als „Missionar aus einem Land, das einmal als Empfängerland betrachtet wurde“ (2004, 12). Demnach wären allerdings alle Missionare, auch alle amerikanischen Missionare „indigenous“, waren doch auch die USA einmal „Empfängerland“. Auch findet sich in den (sehr kompetent und praxisnah geschriebenen) missionspraktischen Teilen (vor allem Band 1 und 3) eine faktische Beschränkung auf die interkulturelle Sendung von den USA aus in den Rest der Welt („to Europe with love“, „to Russia with love“ etc.). Diese Beschränkung ist aus praktischen Gründen nachvollziehbar, sollte aber in einem globalen missiologischen Denkrahmen deutlicher kommentiert werden, da sonst impliziert wird, „Mission“ (oder *missions*) beziehe sich nur auf die Arbeit im jeweiligen Ausland. Die Herausforderung der nordamerikanischen Kultur als Kontext praktischer missionarischer Arbeit und missiologischer Reflexion kommt somit nicht ausreichend in den Blick. Trotz dieser perspektivischen Tendenzen und Verkürzungen sind alle drei Bände gerade im Hinblick auf kulturüberschreitende Missionsarbeit (im eigenen Land oder im Ausland) auch für deutschsprachige Dozenten, Studierende, Missionare und Gemeindemitarbeiter sehr zu empfehlen.

*Dr. Friedemann Walldorf,  
Dozent für Missionswissenschaft,  
Freie Theologische Hochschule Gießen.*

## Weitere Rezensionen

**André Flury-Schölch, *Abrahams Segen und die Völker. Synchron und diachrone Untersuchung zu Gen 12,1-3 unter besonderer Berücksichtigung der intertextuellen Beziehungen zu Gen 18; 22; 26; 28; Sir 44; Jer 4 und Ps 72 (Forschungen zur Bibel 115), Würzburg: Echter Verlag, 2007, XII + 376 S., 36,00 Euro.***

Mit Vehemenz und zahlreicher Gefolgschaft vertritt der Tübinger Alttestamentler Erhard Blum das Urteil, nach welchem „es einen ‚Segen für andere‘ in den Verheißungen der Genesis nicht gibt“ (*Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1984, S. 352). Er übersetzt Genesis 12,3b nicht passiv („und in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden“), sondern reflexiv („durch dich werden sich (gegenseitig) Segen wünschen“) – ein Segen als frommer oder verzweifelter vergeblicher Wunsch der Völker, nicht jedoch als effektives Handeln Gottes durch Abraham. Den Oxforder Theologen Keith N. Grüneberg führte jüngst seine umfangreiche synchrone Untersuchung *Abraham, Blessing and the Nations. A Philological and Exegetical Study of Genesis 12:3 in its Narrative Context*, BZAW 332, Berlin: De Gruyter, 2003 zu genau dem entgegengesetzten Urteil: Das Nifal von *brk* „segnen“ in Gen 12,3; 18,18; 28,14 ist passiv zu übersetzen (das Hitpael in Gen 22,18; 26,4 hingegen reflexiv). Unabhängig von ihm und unter Verwendung diachroner Methoden kommt André Flury-Schölch in seiner Dissertation an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Luzern bei Ivo Meyer zu exakt demselben Ergebnis: „Es handelt sich dabei [nur bei dem Nifal] um ein theologischen Selbstanspruch Israels, ein Se-

gen für andere Nationen zu sein, ohne dass diesen Nationen irgendwelche Bedingungen gestellt würden“ (S. 326). Somit gibt es nun zwei aktuelle, groß angelegte Monographien, welche das Urteil Blums als äußerst fragwürdig erscheinen lassen.

Flury-Schölch möchte in seiner Untersuchung vor allem eine Motivgeschichte konstruieren, welche die traditionsge- schichtliche Entwicklung von Gen 12,3b und Parallelstellen nachzeichnen soll (S. 233). Demnach sei der Gedanke des Segens der Völker ein Importprodukt assyrischer Ideologie, welches auf den Krönungshymnus Assurbanipals SAA III, 11 (669 v.Chr.) zurückgehe: (1) Auf den jungen König Josia (639-09) bezogen sei der erste Beleg in Ps 72,17, worin sich die unterworfenen Nationen wünschen, so gesegnet zu sein, wie der israelitische König. (2) Die wohl noch spätvorexilische Verheißung Gen 22,8 (vgl. 26,4) übertrage diesen Herrschafts- segen auf das Volk. Dieser Passus diene der nachträglichen Legitimation des Gebots in Dtn 13, seinen Sohn eigenhändig zu töten, ein Gedanke, der Flury-Schölch sichtlich Probleme bereitet (vgl. S. 158-67 und 332). (3) Eine inhaltliche Modifikation erhalte der Satz mit Jer 4,2 (ebenso in der Zeit Josias, vgl. Jer 3,6), hier gründet der Segenswunsch der Völker nicht in der Herrschaft, sondern der Umkehr Israels zu Jhwh. (4) Kritik und entscheidende Transformation findet in den spätnachexilischen Texten Gen 12,3; 18,18; 28,14 statt, die den Ruf Israels zur Herrschaft ablehnen, und stattdessen eine Berufung zur aktiven Vermittlung des Segens aufrufen.

Auch wenn sich Flury-Schölch *gegen* das Vierquellenmodell, insbesondere „E“ und „J“, gegen Gerhard von Rads negative Sicht der Urgeschichte, gegen Julius Wellhausens Sicht der Väterreligion als

Rückprojektion aus der Königszeit und gegen Albrecht Alts Unterscheidung zwischen sesshaftem und nomadischem Religionstyp wendet, entscheidet er sich ebenso weiterhin gegen das Selbstzeugnis der Texte (S. 1f und 233f). Dabei stellt seine Motivgeschichte das, was von dem einstigen historisch-kritischen Forschungskonsens geblieben ist, ein weiteres Mal auf den Kopf (Gen 12 war bisher immer noch Ausgangspunkt, wenn auch oft spät datiert) und bezeugt damit eindrucksvoll den spekulativen und flüchtigen Charakter der alten diachronen Methodik. Dem gegenüber stellt die kanonisch vorgezeichnete Motivgeschichte eine solide Alternative dar: Das Reden Gottes in Gen 12,3b zu Abraham (um 2092 v.Chr.) und dessen sorgfältige Verschriftlichung ist Ausgangspunkt und Bezugspunkt vielfältigster alttestamentlicher Traditionen. Sehr schön deutet Flury-Schölch in Gen 12,2 das „große Volk“ als Moseprolepse und den „großen Namen“ als Davidprolepse (S. 69-77). Er verzichtet jedoch auf eine strukturelle Analyse der Toledot Terach (Gen 11,27-25,11), welche Gen 12 und 22 als rahmende Elemente *einer* Lebensgeschichte literarisch und historisch in direkten Bezug zueinander bringt. Flury-Schölch scheint ferner den Wert von Septuaginta, Targumim, Sir 44,21 (in Bezug auf die Hitpael-Stellen!), Gal 3,8 und Apg 3,25 zu unterschätzen, welche als früheste Auslegungen der Texte Nifal und Hitpael, also sämtliche Belege in Genesis unisono passiv deuten (S. 95f, 129 und 180-5). Ps 72 (laut Überschrift in der Zeit Salomos, 971-31) und Jer 4,2 führen das Motiv des Völkersegens schließlich in die entstehende messianische Erwartung hinein und bieten dort mit polemischer Spitze den babylonischen und assyrischen Hegemonialansprüchen ein selbst- bzw. Gottes-bewusstes Paroli.

Trotz der genannten Bedenken kann das Werk vor allem im Detail überzeugen. Flury-Schölch arbeitet sich in detaillierter Fleißarbeit durch die einzelnen Argumente der Forschungsdiskussion und versucht sie ehrlich zu gewichten. Seine Versauslegung (S. 45-125) erweist sich als einer der tiefeschürfendsten modernen Kommentare zu Gen 12,1-3. Gut begründet ist seine deutliche Verabschiedung der verlockenden rezeptiven „Verlegenheitslösung“ für das Nifal („für sich Segen finden“, ähnlich dem griechischen Medium, S. 113f). Seine kritische Auseinandersetzung mit den Argumenten von Oswald T. Allis, „The Blessing of Abraham“, *PTR* 25 (1927): 263-98 war längst fällig, da diese über Walter C. Kaisers alttestamentliche Theologie und Victor P. Hamiltons Genesis-Kommentar bis heute kaum geprüft in zahlreiche Publikationen übernommen wird (S. 99-107). So wird man der Arbeit kleinere Lücken in der Sichtung relevanter Literatur (etwa Wilfried Warning, „Terminologische Verknüpfungen und Genesis 12,1-3“, *Biblica* 81 (2000): 386-90) und Korrigenda (etwa S. 100, Anm. 2: „432“ statt „###“, S. 237: „ect.“, S. 271: zweimal „1.“) leicht verzeihen.

*Dr. Siegbert Riecker,  
Dozent für Altes Testament  
an der Bibelschule Kirchberg.*

**Christoph Marx, *Pelze, Gold und Weihwasser: Handel und Mission in Afrika und Amerika (Geschichte erzählt 13)* Darmstadt: Primus, 2008. 143 S., 16,90 Euro.**

Marx lehrt als Professor für außer-europäische Geschichte an der Universität Duisburg-Essen. Sein Spezialgebiet ist die Geschichte des südlichen Afrika. Das vorliegende Bändchen zeigt an vier Fallstudien die große Bandbreite der Begegnung europäischer Händler und Mis-

sionare mit anderen Kulturen in der Zeit vor der systematischen Kolonialisierung in unterschiedlichen Epochen, als noch nicht absehbar war, dass sich die Europäer durchsetzen würden. Marx zitiert immer wieder ausführlich aus den Quellen, die der Darstellung zugrunde liegen. Dabei wird die Sicht der anderen, soweit die Quellen dies erlauben, mit einbezogen. Marx beobachtet, dass „die Begegnung mit Menschen aus anderen Kulturen die europäische Expansion beeinflusste. Denn die Europäer staunten über große Reiche in Asien, die reicher und kultivierter waren als ihre eigenen. Sie lernten unbekannte Religionen und Gesellschaften kennen, die sich in keines der vertrauten Muster einfügen ließen. Portugiesen und Spanier, später auch Niederländer, Franzosen und Briten, waren keineswegs so überlegen, wie sie sich einredeten, sondern mussten sich oft lokalen Verhältnissen anpassen und ihre wirtschaftlichen Gewinnchancen für politische Unterwerfungsgesten einhandeln. Die Versuche, das Christentum zu verbreiten, stießen nicht nur bei Muslimen auf Ablehnung und Widerstand“ (8f).

Zuerst geht es um die Eroberungen der Portugiesen in Südafrika (12–42). Die Portugiesen konnten sich zwar die Herrschaft an der Küste sichern (hier gingen Kolonisierung und Mission Hand in Hand), aber das soziale und politische Normengefüge der Karanga-Reiche im Landesinneren nicht aufbrechen. Das zeigt sich auch daran, dass die Mission nur im unmittelbaren Einflussbereich der Portugiesen Erfolge aufweisen konnte (42). Dann untersucht Marx Pelzhandel und Missionare bei den Huronen im Gebiet der großen Seen Nordamerikas (43–74). Die Mission wurde wesentlich von französischen Jesuiten getragen. Zur Wirkung der Mission trugen neben der Destabilisierung der Gesellschaft verschiedene Epidemien bei, die viele Huro-

nen tief verunsicherten: „Immer mehr Menschen begannen ihre Kosmologie in Zweifel zu ziehen und Alternativen zu akzeptieren. Die Todesorientiertheit der christlichen Botschaft, das Heilsversprechen im Jenseits und die Aussicht auf Wiederauferstehung, die in der huronischen Religion nicht vorkamen, erhielten unter dem Eindruck des Verlusts vieler Familienangehöriger eine neue Qualität und Verlockung“ (69f). Anschließend geht es unter der Überschrift „Der König und der Missionar: Die neue Welt der Ndebele“ (75–104) um Robert Moffat und Mzilikazi, den König der Ndebele. Hier zeigt Marx u.a. die Wirkung der Schilderungen der Missionare auf die folgende Geschichtsschreibung (er spricht von „historiografischem Rufmord“). Der König war nicht sonderlich an der christlichen Botschaft interessiert, doch die Missionare waren als Vermittler im Streit wichtig, stellten Kontakte zur Kapkolonie her und verschafften ihm Zugang zu westlichen Waren. Abschließend geht es um Händler und Missionare an der kanadischen Westküste (105–135). Die dortigen Indianer waren ausgesprochen gewiefte Händler und den Weißen gegenüber in vieler Hinsicht im Vorteil. Die kulturellen Änderungen durch die Einführung neuer Werkzeuge, Kleidung und durch sich ändernde Bedürfnisse wurden zumindest in der Anfangsphase von den Indianern bestimmt (111).

Die Fallstudien zeigen, dass die Reiche, die man im „geschichtslosen“ Afrika nicht vermutete, die Europäer für ihre Zwecke nutzten, die Missionare auf Abstand hielten und sich als den weißen Kaufleuten ebenbürtige Partner erwiesen. Ferner wird deutlich, dass die Begegnungen teilweise von unfreiwilliger Komik waren. Der Umgang miteinander blieb auf beiden Seiten von anhaltendem Misstrauen bestimmt; die Kontakte wur-

*evangelikale missiologie 26[2010]1*

den hauptsächlich vom Interesse an den Waren des jeweils anderen aufrechterhalten. Im Handel mit den Europäern beherrschten die Einheimischen alle Tricks des Handels, von dem sie ebenso profitierten wie die Europäer (137). Sie waren zu eigenständigem und wohlüberlegtem Handeln in der Lage. Nach Marx ist daher eine Geschichtsschreibung, die diese Menschen ausblendet und nur die Europäer als gute oder böse Täter im Blick hat, öde und langweilig (137). Diese Fallstudien zeigen die bescheidenen Erfolge der Mission vor oder in der Anfangsphase der Kolonialisierung. Die Würdigung des konkreten Handelns der Missionare ist durchweg kritisch, aber zumeist nachvollziehbar. Die Analyse der Motive der Missionare ist hin-

gegen unbefriedigend. Marx' Darstellung ist ernüchternd und zeigt ein anderes Bild als manche, vor allem ältere, missionsgeschichtliche Darstellung. Sie ist daher eine wichtige Ergänzung zu missionsgeschichtlichen Gesamtdarstellungen oder Einzelstudien. Marx' Fallstudien eignen sich auch für den Unterricht. Sie werfen interessante und wichtige Fragen für die Missionsgeschichte und Missionspraxis auf und sensibilisieren für die Perspektive der Einheimischen sowie die Rolle der Missionsgeschichtsschreibung.

*Prof. Dr. Christoph Stensche,  
Dozent an der Biblisch-Theologischen  
Akademie des Forum Wiedenest*

## **Dank an Reinhard Sakowski**

Dass die Finanzen mit der Buchführung „ordentlich“, d.h. ordnungsgemäß betreut werden, erfordert Fachkenntnisse. Dass das gerne und ehrenamtlich geschieht, erfordert Liebe zur Sache. Und dass aber der Abschluss für das vergangene Jahr in der ersten Januarwoche für die Mitgliederversammlung geprüft vorliegt, das ist ein Zeichen für Hingabe und Verbindlichkeit. Doch dass man eine Bilanz, die immer mit roten Zahlen zu kämpfen hat, auch noch mutmachend darstellen kann und dabei den Glaubensfaktor aus den Entwicklungen herausliest, das steht für Reinhard Sakowski. – Er war seit 2002 Vorstandsmitglied des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie und dessen „Schatzmeister“. Der „Schatz“ besteht im Stellenwert, in der Glaubenshaltung, in der Motivation und in der ansteckenden fröhlich-realistischen Art, die Reinhard verkörperte bei unseren Sitzungen, bei Problemlösungen, in sachlichen und persönlichen Gesprächen, in ungezählten Emails und Telefonaten, in den vielen extra-„Meilen“, die er auch für den AfeM gegangen ist. Der „Meister“ zeigte sich in seiner Fachkenntnis, seiner Erfahrung, seinem Verhandlungsgeschick und in seiner ganzheitlichen Persönlichkeit, die wir in seiner Dienstzeit erleben durften.

Nun musste er uns im AfeM-Vorstand mitten in seiner Dienstperiode im vergangenen Jahr seine Mitarbeit kündigen, weil sein Missionswerk ihm andere Aufgaben und Prioritäten zugeteilt hat, die offensichtlich extra Sitzungen und Tagungen nicht zulassen. Das ist sehr bedauerlich. Wir sind dankbar für die Zeit, die er dem AfeM eine kompetente Hilfe sein konnte. Danke, Reinhard! Und danke, Gott, dass du solche Menschen geschaffen hast. Und danke für Reinhard's Frau, die ihn oft um deinetwillen entbehrt hat.

*Dr. Klaus W. Müller, 1. Vorsitzender des AfeM*

## Neuerscheinungen in der edition afem

Klaus W. Müller (Hrsg.)

### Geld und Mission

Referate der  
Jahrestagung 2009  
des Arbeitskreises für  
evangelikale Missiologie (AfeM)



edition afem • mission reports 17

Weitere Neueröffentlichungen und  
Bestellungen unter  
[www.vtr-online.de](http://www.vtr-online.de).

Klaus W. Müller (Hg.),  
Geld und Mission. Referate der  
Jahrestagung 2009 des  
Arbeitskreises für evangelikale Missio-  
logie (AfeM), edition afem.mission  
reports 17, Nürnberg/Bonn: VTR/VKW,  
2009, 126 Seiten, € 14,80 (UVP).

Thomas Schirmmacher (Ed.)

### Calvin and World Mission



edition afem • mission classics 6

Thomas Schirmmacher (Hg),  
Calvin and World Mission.  
Essays, edition afem. Mission  
classics 6, Nürnberg/ Bonn: VTR/  
VKW, 2009, 204 Seiten, €18 (UVP).

„... dieses Buch bietet wichtige Beiträge  
zu dem Thema aus 125 Jahren und von  
unterschiedlichen Standpunkten.“

**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](http://www.missiologie.org). **Schriftleitung:** K.W.Müller, Lindenstr. 6, D-35444 Biebertal, Fone 06409-8046-87, Fax -94, [mueller@forschungsstiftung.net](mailto:mueller@forschungsstiftung.net); *Manuskripte zur Veröffentlichung bitte bei der Schriftleitung einreichen.* **Rezensionen:** Dr. Friedemann Walldorf, [Walldorf@fmgießen.de](mailto:Walldorf@fmgießen.de), *Bücher zur Rezension an:* Rathenastr. 5-7, D-35394 Gießen. **Redaktionsleitung em/edition afem:** Dr. Bernd Brandl, Brunnenweg 3, D-75328 Schömberg, BuD.Brandl@t-online.de. **Weitere Redaktionsmitglieder:** Meiken Buchholz (Stellvertretende Schriftleitung und Layout). **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 Meiken Buchholz, AfeM-Geschäftsstelle, Rathenastraße 5-7, D-35394 Gießen. Tel. 0641-97970-33 (vormittags), Fax 06409-804694, [info@missiologie.org](mailto:info@missiologie.org). **Bezugspreis:** Jährlich (4 Ausgaben) € 17,-/SR. 30,- (Studenten die Hälfte). Das Abo kann für mehrere Jahre im Voraus bezahlt werden. Abbuchungsermächtigung ist erwünscht. Für AfeM-Mitglieder ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag inkl. Luftpost enthalten. **Konto** für em-Abonnenten: AfeM, Konto 416 673 Evang. Kreditgenossenschaft BLZ 520 604 10. Angaben für Auslandsüberweisungen: IBAN: DE 24 5206 0410 0000 416673, BIC-Code GENODEF1EK1. Beiträge für em werden mit Belegexemplaren honoriert. *Mit Namen gezeichnete Beiträge müssen nicht unbedingt mit der Meinung der Schriftleitung und Redaktion übereinstimmen.*