

Klaus W. Müller  
Thomas Schirmacher  
(Hrsg.)

# Mission in der Spannung zwischen Hoffnung, Resignation und Endzeitenthusiasmus

---

**Eschatologie als  
Missionsmotivation**

Referate der afem-Jahrestagung 2000

ISBN 3-932829-19-0  
ISSN 0944-6133

**VKW** edition afem – mission reports 8  
**VKW** edition afem – mission reports 8  
**VKW** edition afem – mission reports 8

Klaus W. Müller, Thomas Schirrmacher (Hg.)  
Mission in der Spannung zwischen Hoffnung,  
Resignation und Endzeitethusiasmus

# **edition afem**

**herausgegeben für den  
Arbeitskreis für evangelikale Missiologie  
von Bernd Brandl, Klaus W. Müller und Thomas Schirmmacher**

## **mission reports 8**

Band 1

Klaus W. Müller (Hg.)  
Mission als Kampf mit den Mächten  
Zum missiologischen Konzept des "Power Encounter"  
Referate der Jahrestagung 1993 des afem

Band 2

Klaus W. Müller, Christine Schirmmacher, Eberhard Troeger (Hg.)  
Der Islam als Herausforderung für die christliche Mission  
Referate der Jahrestagung 1994 des afem

(Band 3 entfällt)

Band 4

Klaus W. Müller (Hg.)  
Die Person des Missionars  
Referate der Jahrestagung 1996 des afem

Band 5

Klaus Brinkmann (Hg.)  
Missionare und ihr Dienst im Gastland  
Referate der Jahrestagung 1997 des afem

Band 6

Klaus W. Müller, Thomas Schirmmacher (Hg.)  
Werden alle gerettet?  
Referate der Jahrestagung 1998 des afem

Band 7

Klaus W. Müller, Thomas Schirmmacher (Hg.)  
Ausbildung als missionarsicher Auftrag  
Referate der Jahrestagung 1999 des afem

Band 8

Klaus W. Müller, Thomas Schirmmacher (Hg.)  
Mission in der Spannung zwischen Hoffnung, Resignation und Endzeitenthusiasmus  
Referate der Jahrestagung 2000

Die edition afem erscheint in vier Reihen:  
mission classics - mission academics  
mission scripts - mission reports

**Klaus W. Müller  
Thomas Schirmacher  
(Hrsg.)**

**Mission in der Spannung  
zwischen Hoffnung,  
Resignation und  
Endzeitenthusiasmus**

***Eschatologie als  
Missionsmotivation***

**Referate der afem-Jahrestagung 2000**

**edition afem - mission reports 8**

**Verlag für Kultur und Wissenschaft  
Culture and Science Publ.  
Bonn 2000**

Die Deutsche Bibliothek - CIP - Einheitsaufnahme

**Arbeitskreis für Evangelikale Missiologie :**

Referate der Jahrestagung des Arbeitskreises für Evangelikale Missiologie. -  
Bonn : Verl. für Kultur und Wiss. ; Neuhausen: Hänssler

**Mission in der Spannung zwischen Hoffnung, Resignation und Endzeit-  
enthusiasmus: Eschatologie als Missionsmotivation / Klaus W. Müller ;**

Thomas Schirmmacher (Hrsg.). - Bonn : Verl. für Kultur und Wiss., 2001

(Referate der Jahrestagung des Arbeitskreises für Evangelikale Missio-  
logie ; 2000)

(Edition Afem ; Mission reports ; Bd. 8)

ISBN 3-932829-19-0

© 2000 by den jeweiligen Verfassern

ISBN 3-932829-19-0

ISSN 0944-6133

(edition afem - mission reports)

Printed in Germany

Umschlaggestaltung: VKW

Gesamtherstellung: Beese Druck, Friedensstr. 76, 22765 Hamburg

Verlag für Kultur und Wissenschaft

(Culture and Science Publ.)

Dr. Thomas Schirmmacher

Friedrichstr. 38, 53111 Bonn, [DrThSchirmmacher@t-online.de](mailto:DrThSchirmmacher@t-online.de)

Verlagsauslieferung:

Hänssler Verlag

71087 Holzgerlingen, Tel. 07031/7414-177 Fax -119

[www.haenssler.de](http://www.haenssler.de) / [info@haenssler.de](mailto:info@haenssler.de)

## **Inhalt**

<b>Inhalt</b> .....	5
<b>Im Milleniumsieber: Rückblick und Ausblick</b> .....	7
<i>Dr. Bernd Brandl</i>	
<b>Mission als Hoffnung in Aktion (1Petr 1,3-12)</b> .....	17
<i>Dr. Herbert Klement</i>	
<b>Der Einfluß der Postmoderne auf die Missionsmotivation</b> .....	30
<i>Dr. Heinzpeter Hempelmann</i>	
<b>„To hasten the return of the king“ - Eschatologische Triebkraft der Mission</b> .....	58
<i>Dr. Johannes Triebel</i>	
<b>Angst und Leiden: Endzeiterfahrung der Gemeinde Jesu als Konsequenz der Mission</b> .....	68
<i>Dr. Dietrich Kuhl</i>	
<b>Hoffnung aufgrund Verheißung - vom Ziel her denken und handeln</b> ....	79
<i>Traugott Böker</i>	
<b>Aspekte der Eschatologie in der Afrikanischen Evangelikalen Theologie</b> .....	97
<i>Dr. Detlef Kapteina</i>	
<b>Animistische Endzeiterwartungen als Ansatzpunkt oder Hindernis für die Biblische Botschaft</b> .....	106
<i>Dr. Bernd Brandl</i>	

**Die Endzeiterwartung im Islam - Ansatzpunkt oder Hindernis  
für die biblische Botschaft? .....114**

*Dr. Christine Schirrmacher*

**Endzeiterwartungen in den neureligiösen Bewegungen als  
Ansatzpunkt oder Hindernis für das Evangelium .....121**

*Martin W. Kamphuis*

**Aufbruch zur modernen Weltmission: William Careys  
Missionstheologie und Eschatologie .....128**

*Dr. Thomas Schirrmacher*

**Gezeitenwende in der Mission .....164**

*Hans Rothenberger*

**Fremdheit als Charisma: Forschungsbericht .....170**

*Philipp Hauenstein*

**Interview mit Ernst Schrupp .....174**

**Preisverleihung .....179**

*Dr. Klaus Fiedler*

**Dankesrede .....183**

*Dr. Bernd Brandl*

## Im Milleniumsfieber: Rückblick und Ausblick

*Dr. Bernd Brandl*

### Einleitung

Shakespeare schrieb das berühmte Lustspiel „Viel Lärm um nichts!“. Nachdem nun der Jahrtausendwechsel hinter uns liegt und der Rauch sich etwas verzogen hat, reiben wir uns verduzt die Augen: „War da überhaupt etwas?“.

„Viel Lärm um nichts!“, so empfinden viele Zeitgenossen. Der Jahreswechsel 1999/2000 wurde zwar mit großen Parties, mit außergewöhnlichen Aktionen, aber auch mit vielen Befürchtungen und dunklen Prophezeiungen begangen. Ein Zusammenbruch der Computer, Versorgungssysteme oder gar irregeleiteter Waffengänge, Katastrophen oder ähnliches, kurz, der vorhergesagte Weltuntergang fand nicht statt.

Erleichterung, manchmal auch Schadenfreude und unverhohlener Spott über die Propheten des Untergangs konnte man danach in manchen Kommentaren der Presse lesen. Aber daß es dann einen so friedlichen Jahreswechsel 1999/2000 geben würde, hatte nun wirklich kaum jemand erwartet. Nicht nur irgendwelche prophetischen Spinner hegten ernst zu nehmende Befürchtungen, auch hochkarätige Experten und Wissenschaftler rieten dazu, sich Vorräte anzuschaffen und den Jahrtausendwechsel in sicherer Umgebung zu erwarten.<sup>1</sup>

Also: Alles halb so schlimm? Scheinbar ja. Meinungsforscher können neuerdings berichten: Die Bundesbürger sehen die Zukunft wieder optimistischer!

Geht es den Christen in diesem Zusammenhang nicht so wie dem Apostel Petrus, der die Kritiker der Wiederkunft Jesu seiner Epoche mit den Worten zitiert: „Wo bleibt die Verheißung seines Kommens? Denn nachdem die Väter entschlafen sind, bleibt es alles, wie es vom Anfang der Schöpfung gewesen ist“ (2.Petr. 3,4).

Zugegeben: Die Magie der runden Zahl hat auch viele Christen unruhig und erwartungsvoll gemacht. Ich habe in meiner früheren Lebensplanung nie weiter als bis zum Jahr 2000 gedacht. Und wer wirklich mit Christi Wiederkunft rechnet, kann nicht anders als die Erreichung der Zahl 2000 nach Christi Geburt als eine Zäsur zu verstehen. Die gegenwärtige Christenheit ist eine Generation, die eine wichtige Schwelle überschritten hat. Zwei Jahrtausende Welt- und Kirchengeschichte liegen hinter uns, ein neues Jahrtausend vor uns. Das Milleniumsfieber, das viele Zeitgenossen vor der Jahrtausendwende ergriffen hatte, ist nur zu gut zu begreifen. Zwar hat sich die Lage scheinbar beruhigt. Die Fieber-

---

<sup>1</sup> So z.B. Ed Yardeni „Für schlimmsten Fall gerüstet sein,“ *Focus*, Nr. 53, 28.12.98, 110-111.

kurve ist wieder gefallen. Der Jahrtausendwechsel selbst ging überraschend friedlich vonstatten. Doch sollten wir uns nicht täuschen lassen. Die Menschen sind einem Wechselfieber unterworfen. Unruhe und Unsicherheit ist dennoch da, unterschwellig zwar und nicht so leicht greifbar. Denn niemand weiß, was morgen sein wird. Vielleicht haben wir uns ja nur verrechnet und der wahre Jahrtausendwechsel steht uns noch Silvester 2000/2001 bevor? Dann hätten wir nur etwas Zeit gewonnen. Tief in uns bohrt längst lähmende Angst und treibt uns in Unsicherheiten hinein, die wir nur verdrängt, aber nicht bewältigt haben.

### **Die Angst geht um**

Gegenüber dem zugemauerten Stadttor in der Stadtmauer Jerusalems, dem Goldenen Tor, wurde eine Videokamera angebracht. Sie ist ständig mit dem Internet vernetzt. Wer also den letzten Stand der Dinge, den Count Down der Wiederkunft Jesu miterleben will, kann sich übers Internet jederzeit einschalten: Die Adresse lautet: [www.olivetree.org/webcam](http://www.olivetree.org/webcam).

Wer sich im Wort Gottes auskennt, weiß um die Stelle in der apokalyptischen Rede Jesu, wo dieser prophezeit (Mt.24,30): „alle Geschlechter auf Erden ... werden sehen des Menschensohn kommen auf den Wolken des Himmels mit großer Kraft und Herrlichkeit ...“ Technisch gesehen ist alles bereit, jeder kann es sehen, wenn der Fürst Israels durch dieses Tor schreiten wird. Das Goldene Tor entspricht dem Osttor in der Vision Hesekiels, wo es heißt: „Und er führte mich wieder zu dem äußeren Tor des Heiligtums im Osten; es war aber zugeschlossen. Und der Herr sprach zu mir: Dies Tor soll zugeschlossen bleiben und nicht aufgetan werden, und niemand soll dort hineingehen. Denn der Herr, der Gott Israels, ist dort eingezogen; darum soll es zugeschlossen bleiben. Nur der Fürst darf sich, weil er der Fürst ist, dort niederlassen und das Opfermahl essen vor dem Herrn. Durch die Vorhalle des Tores soll er hineingehen und durch sie wieder herausgehen“ (Hes. 44, 1-3).

Dieses sogenannte Goldene Tor stammt noch aus der Römerzeit, die Muslime mauerten es zu wegen der Messiaserwartungen von Christen und Juden. Sie legten genau davor einen Friedhof an in dem Glauben, der Messias wird sich doch nicht unrein machen wollen, wenn er die Gräber der Toten berühren muß, um durch dies Tor zu schreiten.

Wir wissen jedoch: Jesus wird sich davon nicht abhalten lassen, wenn er kommt!

Die Menschen sind nervös geworden. Obwohl sich die Wogen um das Jahr 2000 beruhigt haben, bleiben doch beunruhigende Tatsachen, die die Menschen an der Zukunft zweifeln lassen und die Angst schüren:

a) Da war zwar die Angst um die Jahrtausendwende, aber ohne Warnung schlug am zweiten Weihnachtstag der Orkan „Lothar“ zu. Noch nie waren in

Deutschland solche Luftgeschwindigkeiten gemessen worden. Und so fiel auch ohne Y2k-Bug<sup>2</sup> der Strom aus. In solchen Katastrophenzeiten spüren wir unsere Ohnmacht. Das Klima scheint sich zu ändern, und die Leute fragen sich: Was kommt noch?

b) Die Menschen in Mitteleuropa erlebten im Sommer 1999 eine beeindruckende Sonnenfinsternis.<sup>3</sup> Interessant für mich war, daß diese Sonnenfinsternis genau in den Ländern zu sehen war, die sich traditionell auf dem Boden des alten römischen Imperiums und der antiken orientalischen Reiche (Babylonien, Persien) befinden. In der Bibel sind Sonnenfinsternisse immer Zeichen des Unheils: Mt. 24,29; Jes. 13,9-11; Offb. 6,12+13; 2.Petr. 3,10. In Joel 3, 1-5 geht es um die Sonnenfinsternis vor dem Tag des Herrn.

Nach der Sonnenfinsternis 1999 spotteten Presseleute in Kommentaren und sie machten sich lustig über die Leute, die sich geängstigt hatten. Es sei doch nichts passiert!<sup>4</sup> Aber nur 14 Tage später erschütterte das verheerende Erdbeben die Türkei; ein weiteres wenige Tage später auch Griechenland.

c) Viele Menschen ängstigen sich vor den apokalyptischen Reitern (Offb. 6, 1-8), welche Krieg, Seuchen, Hunger und Tod bringen.

Kriegerische Auseinandersetzungen reißen nicht ab; ich erinnere an den Kosovo- und den Tschetschenienkrieg und an die Kriege in Afrika.

Was ich beunruhigend finde: Die Seuchen kommen wieder: AIDS breitet sich unaufhaltsam aus, Menschen sterben an tückischen afrikanischen Viren in Deutschland. In New York ist eine Tuberkuloseart aufgetreten, die resistent geworden ist gegen Penicillin. Hier ist Angst berechtigt. Was man vor 20 Jahren als unmögliche Panikmache verurteilt hätte und wo man wie selbstverständlich vom Sieg der Medizin über die Infektionskrankheiten sprach – heute gilt dies nicht mehr. Der schwarze Tod (die Pest und andere Seuchen) ist wieder da!

d) Wir hören in den Medien von weltweiten Katastrophen – El Niño; die Waldbrände in Indonesien, mit rot und schwarz gefärbtem Himmel.

Nun gibt es den sicher berechtigten Einwand: Dies alles können wir nur deshalb wissen, weil es die Medien gibt. Katastrophen hat es immer gegeben, wir wußten nur nichts davon. Richtig ist daran, daß wir früher nicht solch eine gro-

---

<sup>2</sup> So wurde von Computerexperten das 2000 Problem in älteren Computersystemen bezeichnet. Da aus Sparsamkeitsgründen die Jahreszahlen in den Computern nur mit zwei Ziffern (z.B. 99) statt mit vier (1999) eingegeben worden waren, befürchteten viele Experten, daß bei dem Umspringen auf die Ziffern 00 beim Jahrtausendwechsel viele Computersysteme abschalten werden, da statt 2000 z.B. 1900 gelesen werden könne und diverse Sicherheitssysteme mangelnde Wartung oder falsch berechnete Löhne oder Rechnungen (eben 100 Jahre betreffend) von den Computern ausgedruckt würden.

<sup>3</sup> Unter dem Titel „Totale Sonnenfinsternis. Der Jahrhunderts Schatten“ widmete *Der Spiegel* der Sonnenfinsternis die Titelstory. *Der Spiegel*, Nr. 32, 9.8.1999, 164-175.

<sup>4</sup> So z.B. Peter Kümmler, „Der kleine Weltuntergang“. Er begann seinen Kommentar mit der spöttischen Bemerkung: „Früher hätten wir gebetet. Jetzt applaudieren wir,“ *Kreisnachrichten*, Nr. 184 (173), 12.8.1999.

ße Informationsflut zu verarbeiten hatten. Aber sind nicht die Medien selbst ein Teil des Problems?

Das werden wir sehen, wenn ich ein Weiteres anführe:

e) Ein politisches Erdbeben hat unser Land erschüttert. Gerade die Politiker, von denen sich Christen erhofften, daß sie bewahrende, dem moralischen Werteverfall wehrende Kräfte in unserem Land darstellten, werden nun von der Presse als korrupte Gesetzesbrecher entlarvt und gebrandmarkt. Unheimlich sind mir in diesem Drama auf der einen Seite die Journalisten, die eine geradezu krankhafte Gier nach Sensationen und Enthüllungen an den Tag legen und in unserer Gesellschaft ungeheure Macht besitzen. Auf der anderen Seite gibt es Politiker, deren Namen schon auf Denkmälern standen und nun in ihrem Ansehen tief gesunken sind und dabei kräftig zum Zerfall der Sitten beitragen. Die Krise der konservativen Partei wird den Säkularisierungstendenzen und der Entchristlichung unserer Gesellschaft weiteren Vorschub leisten.

f) Ich füge noch ein Weiteres hinzu, das vielleicht auf dem ersten Blick nicht dazu paßt, aber doch ein Schlaglicht in das diffuse Bild der Welt, in der wir leben, wirft:

Hier liegen die schwierigsten ethischen Fragen und Probleme: Abtreibung, Gentechnik, die schon in Holland ganz legal praktizierte aktive Sterbehilfe, die pränatale Diagnostik (Werden wir bald keine Behinderten mehr haben?); Philosophen sprechen wieder (zwar noch verschleiert) von Eugenik, von Menschenzucht; die Eliminierung des Schwachen und Unansehnlichen wird schon vollzogen (Werden sich Eltern bald klonen oder in einem Warenhaus der Eigenschaften und Begabungen sich ihr „Wunschkind“ genetisch zusammensetzen können?). Von kirchlicher Seite kommt zu diesen wirklich wichtigen Fragen kaum eine Antwort; manche evangelische Landeskirche ist jedoch inzwischen so schwach, daß sie sich vor den Karren von Gruppen wie den Homosexuellen in dieser Gesellschaft spannen läßt, um zu segnen, was Gott verflucht.

Man könnte die Liste der Horrormeldungen noch verlängern. Ich will hier jedoch einhalten und uns fragen: Sind solche Ängste, die manche Menschen zur Jahrtausendwende nach wie vor bewegen, wirklich berechtigt? Was haben wir von den Weltuntergangsstimmungen zu halten, besonders in christlichen Kreisen?

Dazu noch folgende Fakten: Alle großen Hollywoodfilme in den letzten Jahren hatten den Weltuntergang und wundersame Errettungen daraus zum Thema; z.B. den Kampf gegen einen Meteoriten, der die Erde bedrohte. Themen wie „Apokalypse now“ oder „Harmagedon“ aus dem eschatologischen Wortschatz der Bibel machten die Runde; der Film „Titanic“ mit seiner Untergangsstimmung wurde zu einem der größten Erfolge in der Filmgeschichte. Die großen Millenniumsparties zur Jahrtausendwende belegen eigentlich nur diesen Trend: Die Leute „hauen auf den Putz“, sie schlagen Lärm, weil sie Angst haben vor der Katastrophe getreu dem Motto: „Nach mir die Sintflut!“. „In der Fun- und

Erlebnisgesellschaft lebe ich im Jetzt, was morgen kommt, kümmert mich nicht (ich hab doch nur Angst davor).“ So scheint das Lebensgefühl einer ganzen Generation auszusehen.

Aber was sollen wir als Christen denken? Sollen wir uns an Spekulationen über das Weltende beteiligen?

### Wann kommt der Tag X?

Kurt Koch schrieb vor Jahren ein Buch mit diesem reißerischen Titel: *Der Tag X!* Ja, wann kommt er?

Es gab und gibt bis heute unendlich viele Spekulationen und Berechnungen dazu. Ich nenne nur einige:

- Der berühmte württembergische Pietist und Bibelgelehrte Johann Albrecht Bengel meinte sich an Zahlenspekulationen über die Wiederkunft Jesu beteiligen zu müssen; er verwies auf das Jahr 1836 als einen möglichen Termin für Jesu Wiederkunft.<sup>5</sup>

- bei den Zeugen Jehovas, Neuapostolen und anderen neureligiösen Gruppen gab es schon verschiedenste Vorhersagen des Weltunterganges.

- Die einen behaupten: Seit der Eroberung Jerusalems 1967 lebt die letzte Generation (von der Jesus sprach). Nach biblischen Vorgaben umfaßt eine Generation 40 Jahre. Das würde bedeuten, dass der Herr etwa im Jahre 2007 wiederkommt.

- Andere rechnen heilsgeschichtlich:

6000 Jahre seien seit der Erschaffung der Welt vergangen:

2000 Jahre von der Schöpfung bis auf Abraham;

2000 Jahre von Abraham (1000 v.Chr. David) bis zur Geburt Christi;

2000 Jahre danach die Wiederkunft Jesu,

dann: Beginn des tausendjährigen Friedensreiches (es ist nach dieser Rechnung dann das 7. Jahrtausend der Weltgeschichte – das Sabbatjahrtausend).

Schwierig dabei ist nur, daß wir schon die Grenze zum Jahr 2000 überschritten haben und sich nichts ereignete. Folgt man den Historikern, dann ist das Jahr 2000 sowieso ein Rechenfehler des Mittelalters. Wissenschaftler errechneten die Geburt Christi wegen des Todesjahres von Herodes dem Großen auf etwa 7-6 vor Christus. Dann hätte die Jahrtausendwende schon 1993/94 stattgefunden.

---

<sup>5</sup> Julius Roessle, *Von Bengel bis Blumhardt*, Metzingen: 1966<sup>4</sup>, 76; Johann Albrecht Bengel, *Die erklärte Offenbarung Johannis*, Stuttgart: 1740.

Wie sollen wir mit Zahlen und Berechnungen der Wiederkunft Christi umgehen? Was sagt die Bibel dazu?

Die Schlüsselstelle dazu ist Apg. 1,6-8:

„Die nun zusammengekommen waren, fragten ihn und sprachen: Herr, wirst du in dieser Zeit wieder aufrichten das Reich für Israel? Er sprach aber zu ihnen: Es gebührt euch nicht, Zeit oder Stunde zu wissen, die der Vater in seiner Macht bestimmt hat; aber ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch kommen wird, und werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an das Ende der Erde.“

Für die Jünger war schon damals klar: Wir leben in der Endzeit! Es ist nur noch eine Frage der Zeit, wann Jesus sichtbar wiederkommen und sein Reich aufrichten wird. Das Zeitgefühl der Apostel wird wunderbar ausgedrückt in dem Satz, den später Paulus im Galaterbrief prägte: „Als aber die Zeit erfüllt ward, sandte Gott seinen Sohn...“ (Gal. 4,4).

Das ein Beispiel: Das Kneippbecken im Monbachtal bei Bad Liebenzell wird durch eine große, flache Schale mit Wasser gefüllt, die wiederum durch ein Wasserrohr mit dem köstlichen Naß versorgt wird. Zuerst muß die Schale mit Wasser aufgefüllt werden. Und das dauert eine geraume Zeit. Während dieses Vorgangs könnte man meinen: Es geschieht ja nichts, alles ist erstarrt, unbeweglich. In Wirklichkeit füllt sich jedoch die große Schale langsam mit Wasser, und irgendwann läuft sie über. So ist es auch mit der Zeit, wie wir sie erleben. Sie fließt dahin wie ein träger Strom, aber manchmal staut sich das Wasser in einem Auffangbecken. Man hat den Eindruck, die Zeit stehe still. So ein Gefühl konnte einen beschleichen, wenn man in die frühere DDR fuhr. Städte und Dörfer sahen aus, als sei die Zeit stehengeblieben. Aber Zeit steht nicht, das Wasser wird gewissermaßen angestaut, und dann, plötzlich, unerwartet brechen irgendwann die Dämme, das Wasser läuft über – wenn das geschieht, hat man den Eindruck: Die Ereignisse überstürzen sich, alles geht rasend schnell, wir kommen gar nicht richtig mit.

In solch einer Zeit lebten die Jünger. Welch umstürzende Zeiten und Ereignisse hatten sie miterlebt. Aus diesen Erfahrungen heraus fragten sie ihren Herrn: Bald kommt doch auch noch der letzte Akt der Weltgeschichte, oder? Aber Jesu Antwort ist anders, als sie die Jünger erwarteten:

„Es gebührt euch nicht, Zeit oder Stunde zu wissen, die der Vater in seiner Macht bestimmt hat ...“(Apg. 1,7).

Im griechischen Text stehen hier die beiden Worte, die im NT für Zeit gebraucht werden: *χρονος* (*Chronos*) und *καιρος* (*Kairos*).

„Chronos“ meint die Zeit, so wie Menschen sie normalerweise erleben, von diesem Wort leitet sich auch der Begriff Chronologie ab. Zeit im Sinne eines Stromes, der träge, aber stetig dahin fließt, und wir sind mit unserm Lebensschiff in diesem Strom und werden unaufhaltsam mitgeschleift.

Dem steht der „Kairos“ (Stunde) gegenüber, was den besonderen Zeitpunkt meint, wenn Gott eingreift, die punktuelle Zeit, wenn sich plötzlich die Ereignisse überstürzen „Wenn die Stunden sich gefunden, bricht die Hilf' mit Macht herein“.

Ich möchte auf das Beispiel von der Schale zurückkommen: Im Bild gesprochen bedeutet Chronos die Zeit, wenn das Wasser ins Becken fließt; langsam, aber stetig steigt es an. Kairos ist der Augenblick, wenn die Schale überläuft, wenn erfüllte, besondere Zeit ist, sich alles überschlägt in einem wertvollen Augenblick.

Und nun sagt Jesus im Blick auf das Weltende, auf seine Wiederkunft und auf den Anbruch des Reiches Gottes: Euch gebührt es nicht, diese Zeitabläufe und den wichtigen Zeitpunkt zu kennen oder zu berechnen, ihr bekommt die Zeit nicht in den Griff, das ist Sache des Vaters. An dieser Aussage Jesu, die ja mehrmals in den Parallelstellen wiederholt wird, sind bisher alle Endzeitpropheten gescheitert.

Damit ist aber noch nicht das Wichtigste der oben zitierten Bibelstelle ausgesagt, ihre eigentliche Betonung bekommt sie erst durch den Nachsatz: „Ihr werdet aber die Kraft des Heiligen Geistes empfangen und werdet meine Zeugen sein ...“ (Apg. 1,8). Schlimm ist, daß uns bei allen Endzeitspekulationen der Blick verloren gegangen ist für das, worauf Jesus uns eigentlich in dieser Diskussion hinweisen will: Der Auftrag zur Weltmission in endgeschichtlicher Perspektive.

In dieser Verheißung, die als Missionsauftrag am Ende von jedem Evangelium steht und hier noch einmal wiederholt wird, ist alles zusammen gefaßt, was Gott von uns will in der Zwischenzeit, zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft: Mit einem Satz ausgedrückt: „Wir sollen in aller Welt Jesu Zeugen sein!“

Mission ist unser Auftrag als Gemeinde Jesu zwischen den Zeiten, im Horizont der Wiederkunft Jesu. Wir können uns das so vorstellen, daß Jesus als König und Weltherrscher, der schon den Thron Gottes bestiegen hat, seine Feier zu diesem Anlaß noch etwas hinausschiebt, um alle Welt dazu einzuladen. Deshalb scheint die Zeit gegenwärtig scheinbar still zu stehen; wir sind im Moment in der Phase, in der ein großes Zeitbecken vollläuft. Petrus gibt uns dazu die Erklärung, er deutet uns den Sinn und das Ziel der Weltgeschichte, wie wir sie jetzt erleben: „Der Herr verzögert nicht die Verheißung, wie es einige für eine Verzögerung halten; sondern er hat Geduld mit euch und will nicht, daß jemand verloren werde, sondern daß jedermann zur Buße finde“ (2.Petr. 3, 9).

Mit diesen Bemerkungen im Rücken können wir es zum Schluß noch wagen, einen Blick in die Zukunft zu werfen und auf Hinweise zu achten, die es nun doch nahe legen, daß wir heute unserer Erlösung näher sind als noch vor Jahren.

## Der Herr ist nahe

Es gibt vor allem zwei Tatsachen, die mich dazu anhalten, mit der baldigen Wiederkunft Christi zu rechnen:

### a) Die Vollendung der Weltmission

In Mt. 24,14 hat uns Jesus einen Zeitkompaß in die Hand gegeben, der uns in etwa anzeigt, wann mit der Auffüllung der Zeitschale, in der wir leben, zu rechnen sein wird. "Und es wird gepredigt werden dies Evangelium vom Reich in der ganzen Welt zum Zeugnis für alle Völker, und dann wird das Ende kommen." An einer anderen Stelle (Röm. 11,25) spricht Paulus von der Vollzahl der Heiden. In Offb. 7,9-17 sieht der Seher Johannes eine große Schar vor dem Thron, eben diese Vollzahl, aus allen Sprachen, Stämmen, Völkern und Nationen, das Lamm anbetend!

Bevor das Ende kommt, muß zuvor erst diese Schar gewonnen werden. Und heute stehen wir fast vor der Erfüllung dieser Verheißung. Nie in der Geschichte war die absolute Zahl an Völkern und Sprachen auf der Erde bekannt. Heute jedoch sind die letzten Völker der Erde im Busch Afrikas oder Lateinamerikas entdeckt, erforscht, Missionare bereiten sich darauf vor, sie zu erreichen. Missionare, die nicht mehr nur von uns ausgehen; die Gemeinden in der Zwei-Drittel-Welt werden bald mehr Missionare aussenden als wir uns vorstellen können. Und sie haben offene Türen, sie bekommen Zugang zu Ländern und unter Volksgruppen, von denen westliche Missionare nur träumen können.

Wir wissen: es gibt etwa 5000 Sprachen auf der ganzen Welt. Vor 25 Jahren glaubte man noch, es gäbe nur 2000. Heute wissen wir, in wie viele Sprachen die Bibel noch übersetzt werden müsste. Mehr können es nicht mehr werden. Die Aufgabe der Mission ist überschaubarer geworden. Vor unseren Augen erfüllt sich Mt. 24,14! Das ist für mich ein klarer Indikator: Unser Herr kommt bald.

### b) Israel

In Mt. 24,32-34 wird von dem Feigenbaum berichtet, der wieder Blätter treiben wird, bevor das Ende kommt! Ganz zweifellos ist der Feigenbaum ein Bild für das Volk Israel. Die Prophezeiung in Hes. 37,1-28 hat sich schon im ersten Teil erfüllt. Die Sammlung der Juden in ihrem Land, die Wiedergeburt als Nation, Jerusalem als Hauptstadt, der Widerstand der Völker (Sach. 12,3); das sind unübersehbare Zeichen der Nähe des Herrn.

Durch die wachsende Zahl von messianischen Juden (der jüdische Widerstand gegen Judenmission zeigt nur, daß es hier tatsächlich einflußreiche Gruppen gibt) beginnt sich auch der zweite Teil der Hesekiel-Prophezeiung

zu erfüllen, nämlich die geistliche Wiedergeburt des Volkes Israel, die sich bei der Wiederkunft Jesu vollenden wird (Sach. 12, 9-10).

### Was für Konsequenzen ziehen wir daraus?

1. **Aller Panikmache gilt es zu wehren.** Wir warten nicht auf den Antichristen<sup>6</sup>, sondern auf Christus. „Wenn sich eure Erlösung naht, so erhebet eure Häupter“ (Luk. 21,28). Die Herren dieser Welt gehen, unser Herr kommt.

2. Wir sollten die Jahrtausendwende nutzen zur **Besinnung auf unsere Ziele und ihrer eventuellen Neuformulierung** in lokalen Gemeinden, in Kirche und missionarischen Werken.

Korrespondieren unsere Ziele mit dem Sinn dieser Weltzeit, mit den Zielen Gottes in dieser Welt? Sind wir noch lebendige Zeugen Jesu? Sind wir missionarische Gemeinde? Wird uns der Herr bei der Arbeit finden, wenn er kommt?

3. **Sind die Prioritäten im Leben richtig gesetzt?** Entsprechen wir den Kriterien des „klugen und treuen Knechtes“ oder der „klugen Jungfrauen“, die nach dem Grundsatz leben: „Laßt eure Lenden umgürtet sein und eure Lichter brennen“ nach Luk. 12,35-40, Mt. 24,36-39 und 25,1-13? Rechne ich mit Jesu nahem Kommen? (Männer und Frauen, die in der Naherwartung lebten, waren in der Missions- und Kirchengeschichte diejenigen, die viel bewegten und erreichten).

„Umgürtete Lenden haben“ bedeutet: Wegbereit sein, zum Aufbruch bereit sein, dem Herrn entgegen zu gehen. Was damit gemeint ist, formuliert Jesus ein paar Verse vorher: „Trachtet vielmehr nach seinem Reich, so wird euch das alles zufallen...“ (Luk. 12, 31).

„Lichter brennen lassen“: Das ist sicher ein klarer Hinweis auf unsere missionarische Aufgabe. Aber woher nehmen wir das Öl, die Kraft dazu? Die Antwort finden wir im Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen, wenn der Bräutigam zu den törichten sagen muß: „Ich kenne euch nicht...“(Mt. 25, 1-13). Deshalb ein vierter Punkt:

4. **Lebe ich so, daß zwischen Jesus und mir eine enge Lebens- und Dienstgemeinschaft herrscht?** Habe ich lebendigen Kontakt mit Jesus? Kennt er mich? Besteht eine persönliche Beziehung? Sind alle Rechnungen bezahlt, d. h.

---

<sup>6</sup> Natürlich ist mir bewußt, dass die Bibel vom Antichristen, dem großen Abfall, der Entrückung, der großen Trübsal und vielem mehr berichtet. Aber wir sollen als Christen nicht darauf starren wie das Kaninchen auf die Schlange, sondern, wie Paulus den Philippern schreibt, unsere Hoffnungen und Erwartungen auf Jesus richten: „Unser Bürgerrecht ist im Himmel; woher wir auch *erwarten* den Heiland, den Herrn Jesus Christus“ (Phil. 3,20). Als Christen richten wir unsere Erwartungen auf das Kommen Christi.

habe ich ein von Schuld und Zerwürfnissen freies Gewissen? Steht da noch etwas an? So etwas wirkt wie Wasser im Öl und die Lampe wird verlöschen. Plane ich Stille Zeit in meinen Tagesrhythmus ein, wie sieht mein Beten und Bibellesen aus?

5. Jesus spricht öfters vom **Wachen, wachsam sein**. Der Heilige Geist ist ein Geist, der uns in alle Wahrheit leiten will. Er ist auch ein Geist der Weisheit.

Es gilt, in unserer Zeit sich vom Geist wache Sinne schenken zu lassen, daß wir gut informiert sind, um uns nicht von den Vernebelungen der Medien beeinflussen zu lassen. Christen sollten Leuchttürme sein, die in orientierungslosen Zeiten genau das bieten können: Menschen den Weg heimwärts weisen! Heimwärts ins Vaterhaus Gottes.

Noch leben wir in der Gnadenzeit, in der Zeit der Mission. Nutzen wir sie aus! Maranatha! „Ja, ich komme bald. Amen. Ja, komm Herr Jesus!“ (Offb. 22,20).

## Mission als Hoffnung in Aktion (1Petr 1,3-12)

Dr. Herbert H. Klement

Im Rahmen des übergeordneten Themas Eschatologie bei der AfeM-Jahrestagung ist auch eine Betrachtung des Textes 1Petr 1,3-12 vorgesehen. Das Thema „Mission als Hoffnung in Aktion“ legt sich von dem Kontext der Textrezeption im Rahmen der AfeM-Jahrestagung her nahe. Zunächst soll der Blick auf die Textaussage gerichtet werden und daran anschließend der Fragehorizont ihrer Relevanz für die Mission in einigen Thesen angedeutet werden.

### 1 Zum Anliegen des Briefes

Das Hauptanliegen des 1. Petrusbrief ist die Paränese einer angefochtenen, leidenden Gemeinde. Es geht um Trost für Christen in einer bedrängten und bedrückenden Lage. Nach einer Einführung in den Brief (1Petr 1,1-2) bildet der Abschnitt 1,3-12 die doxologische Einleitung. Er beschreibt gleichzeitig die theologische Basis, von der aus sich die folgenden Abschnitte erklären. 1Petr 1,13 leitet den paränetischen Hauptteil des Briefes ein.

Als Verfasser ist „Petrus, ein Apostel Jesu Christi“ genannt. Dies ist nach dem einhelligen Zeugnis der gesamten altkirchlichen Patristik (Polycarp, Papias, Irenäus, Tertullian, Clemens v. Alexandrien, Eusebius) der Apostel Petrus. Es gibt keine zwingenden Gründe, dieses Zeugnis nicht ernst zu nehmen. Es wird durch die Notiz, in der sich der Briefschreiber als „Zeuge der Leiden Christi“ bezeichnet (5,1) unterstützt. Der Brief enthält einige weitere Charakteristika, die auf Petrus als Verfasser hinweisen: er hatte Jesus gekannt, die Briefempfänger nicht (1,8; 5,1), die Stein-Christologie (2,5), das Thema „Liebe zu Jesus“ (1,8; vgl. Joh 21,15ff), das Thema „Hirtenauftrag“ (5,2-4, vgl. Joh 21,15ff), das Thema der Prüfung durch Satan (5,8; vgl. Lk 22,31), das Thema der Sorgen (5,6f; vgl. Mt 6,33). Mit dieser Überlieferung und einer Anzahl zeitgenössischer Exegeten gehe ich davon aus, dass der Brief auf den Apostel zurückgeht, den wir aus dem Kreis der zwölf Jünger um Jesus kennen und der der Leiter der ersten Gemeinde in Jerusalem war.<sup>1</sup>

Der Brief ist verfaßt in „Babylon“ (5,13). Dies ist am wahrscheinlichsten als ein Pseudonym für Rom anzusehen. Es wäre denkbar, dass Petrus dorthin nach der in Acta 12 beschriebenen Enthauptung des Jakobus und seiner Befreiung aus dem Gefängnis in Jerusalem im Jahr 42 geflohen ist. Der Ausdruck in Act 12,17, er „ging an einen *heteros topos*“, ist in Parallele zu Hes 12,3.7b.13

---

<sup>1</sup> Vgl. u.a. F. Neugebauer, „Zur Deutung und Bedeutung des 1. Petrusbriefes“, *Petrus und das Petrusbild in der neueren Forschung*, hg. C.P. Thiede. Wuppertal/Zürich: Brockhaus 1987,109-144.

(Flucht ins Exil nach Babylon) in diesem Sinne verstanden worden.<sup>2</sup> Die etwas kryptische Redeweise der Apostelgeschichte könnte daher rühren, dass der Schreiber der Apostelgeschichte den in Judäa staatlich offiziell verfolgten Petrus und die ihn beherbergenden und von ihm besuchten Christen möglichst nicht politisch belasten wollte. Die Flucht eines Gefangenen und seine Unterstützung konnte möglicherweise auch noch später zum Nachteil der beteiligten Christen verwendet werden. Vielleicht sind solche Zusammenhänge auch der Grund für den Gebrauch des Decknamens „Babylon“ im Petrusbrief.

Die Frage, ob Petrus auf dem Weg nach Rom möglicherweise in Antiochien gewesen war und auch in einigen Stätten in Kleinasien gepredigt hat, muss offen bleiben.<sup>3</sup> Einige Angaben im 1. Korintherbrief des Paulus deuten eine frühere Missionsreisetätigkeit des Petrus an (1Kor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5). So ist den Korinthern bekannt, dass Petrus zusammen mit seiner Frau reiste, die außer über die indirekte Erwähnung durch die Heilung der Schwiegermutter im NT sonst nicht erwähnt wird (Mk 1,29-31).

Die geographische Namensliste der Adressaten umfasst mit Pontus, Galatien, Kappadozien, Asien, und Bithynien das ganze nördliche Kleinasien. Der Brief ist damit als ein pastorales Rundschreiben gekennzeichnet. Diasporajuden aus den Landschaften Pontus, Kappadozien und Asien waren nach Acta 2,9 bereits am Pfingsttag in Jerusalem unter petrinischer Verkündigung. Wahrscheinlich sind einige von ihnen dort zum Glauben an Jesus gekommen. Trifft dieses zu, dann gab es Menschen in dieser Region, die schon sehr früh in einer besonderen Beziehung zum Apostel Petrus standen und wohl die Kerngruppen der angesprochenen Gemeinden bildeten. Als Leser des Briefes sind auch Heiden im Blick (4,3; auch 1,18; 2,9-10).

Der Hintergrund des Briefes ist eine Zeit der *παθημάτα* (Leiden), die alle christlichen Gemeinden ähnlich betroffen hat (5,9). Diese Leiden sind wiederholt erwähnt und mit unterschiedlichen Ausdrücken beschrieben: *πειρασμοῖς* – Anfechtungen (1,6); *ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν* – Verleumdeter-Werden als Übeltäter (2,12); *κολαφιζόμενοι* – Misshandelt-Werden als Sklaven um des Christseins willen (2,20); *πτόησις* – Einschüchterung (3,6); *φόβος* – Schrecken, Terror, der verbreitet wird (3,14); *βλασφημοῦντες* – Verlästern der Christen (4,4); *πύρωσις* – Drangsalshitze (4,12); *ὀνειδίζεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ* – Geschmäht-Werden um des Namens Christi willen (4,14); *διάβολος ὡς λέων ὠρούμενος* – Umhergehen des Teufels wie ein brüllender Löwe (5,8).

<sup>2</sup> Carsten Peter Thiede, *Simon Peter: From Galilee to Rome*. Grand Rapids: Zondervan 1988, 154ff.

<sup>3</sup> So denkt Eusebius, *Historia Ekklesia* III,1,2; auch Hieronymus; vielleicht ist die Notiz in Apg 16,6-7 so zu verstehen, dass hier die Missionsgebiete genannt sind, die schon von anderen, d.h. Petrus nach 42 besucht waren (Röm 15,19f); vgl. Stanislas Dockx, „Chronologie zum Leben des Heiligen Petrus“, *Petrus und das Petrusbild in der neueren Forschung*, hg. C.P. Thiede. Wuppertal/Zürich: Brockhaus 1987; E.G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*. London 1952, S. 45; Herbert Klement / Björn Heymer, *Pauluschronologie – Person und Briefe*. Hattingen: Rhein-Westf. EC-Landesverband 1988.

Bei dieser Beschreibung fehlt ein Hinweis auf eine vorsätzliche und planvolle Verfolgung oder auf direkte Lebensgefahr. Die Angaben beschreiben Feindseligkeiten aus der unmittelbaren Umwelt, in der die Christen leben, überwiegend verbaler Natur. Sie werden sozial geschnitten, aber nicht in ihrer Existenz bedroht. Die Feindseligkeiten sind begründet in der christlichen Verweigerung bestimmter Lebensformen (4,4). Dies bezog sich vor allem auf die Verweigerung der Teilnahme bei Festen, insbesondere den religiösen Festen, an denen es offensichtlich sehr ausgelassen zugeht. 1Petr 4,3 nennt Völlerei, Lüste, Trunkenheit, Fresserei, Sauferei und greulichen Götzendienst. Die Ermahnungen zielen dementsprechend auf ein angemessenes Verhalten, vor allem Korrektheit, so dass für alle beteiligten erkennbar wird, dass die zugefügten Leiden ausschließlich wegen des Glaubens der Christen erfolgen.<sup>4</sup>

## 2 Zum Text – Die Doxologie

Der Brief beginnt mit der Doxologie. Sie stellt gleichsam das theologische Fundament bereit, auf das die nachfolgende Paränese aufbaut. Es geht darin also nicht nur um eine einstimmende Einleitung, sondern bereits um eine inhaltlich gewichtige theologische Positionierung. Gott, der Vater Jesu Christi, wird gepriesen als der, der „uns *wiedergeboren* hat zu einer lebendigen *Hoffnung* durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten ... zu einem ... *Erbe*“. Von dieser zentralen Erstaussage leiten sich die weiteren Aussagen ab. Drei Aspekte sollen daraus im folgenden näher untersucht werden: die Art der *Hoffnung*, die inhaltliche Bestimmung dessen, was mit *Wiedergeburt* angesprochen ist, und die Bedeutung des Zielhorizontes eines *Erbes*.

### 2.1 „Lebendige Hoffnung“ – allgemeine Anmerkungen

Für die Theologie des Paulus war die persönliche Begegnung mit dem auferstandenen Jesus Christus das zentrale Schlüsselereignis (Phil. 3,7f.10; 1Kor 15,8ff). Er schreibt im Korintherbrief: „Wäre Christus nicht auferstanden, so wäre euer Glaube nichtig“ (1Kor 15,12ff). Ähnlich beginnt der 1. Petrusbrief mit einer Aussage zur Auswirkung der Auferstehung. Ostern war Ausgang von Hoffnung. Die Auferstehung war mit Hoffnungsgewinn identisch. Vergegenwärtigt man sich die Rolle des Petrus in den Passions- und Ostergeschichten der Evangelien<sup>5</sup>, dann bekommt dieser Zusammenhang eine tiefe Konkretion und

<sup>4</sup> Es besteht kein Anlass, hier eine von Rom ausgehende zentrale Christenverfolgung vorauszusetzen, die dann unter in der Zeit der Kaiser Domitian (81-96 A.D.) oder Trajan (98-117 A.D.) kam und deshalb oft als Argument für Pseudepigraphie genannt wird. Der Brief hat ein pastorales Anliegen, er möchte angefochtenen Christen helfen, Resignation zu überwinden und zuversichtlich und zielorientiert im Glauben zu leben,.

<sup>5</sup> Vgl. u.a. Mt 28,33ff.37ff.58.69ff; Mk 16,7; Lk 12.34; Joh 20,2ff; 21,3.7.11ff; 1Kor 15,5.

Anschaulichkeit. Der Text steht in der Wir-Form, der Schreiber bezieht sich und die Adressaten ein. Es geht dabei nicht nur um die urapostolische Ostererfahrung, sondern nicht minder auch um die ureigene und unverwechselbare Erfahrung des Zum-Glauben-Kommens jedes Einzelnen.

Nun besteht bei starken Assoziationsbegriffen wie „Hoffnung“ leicht die Neigung, sie zu verselbständigen und von heutigen Vorstellungen her zu füllen. Hoffnung ist ja für viele mit positiven Konnotationen verbunden, es ist eine Art sympathischen, positiven Denkens: wir hoffen, daß es am Wochenende gutes Wetter gibt, daß wir gesund bleiben, daß wir eine Prüfung bestehen, daß alles gut geht. Kurz: wir hoffen, daß unsere *Wünsche* in Erfüllung gehen.

Philosophisch hat das fünfbändige Hauptwerk<sup>6</sup> des Philosophen Ernst Bloch mit dem Titel *Das Prinzip Hoffnung* einen großen Einfluss ausgeübt auf das, was wir in Theologie und Politik unter Hoffnung verstehen. Gegenüber der starken Betonung der Angst und des Scheiterns in den philosophischen Konzepten bei Kierkegaard und Heidegger richtete der Kommunist und Sozialist Bloch den Blick nach vorn. Er rechnet mit der Hoffnung als dem „positiven Erwartungseffekt“, dem *Movens* und *Agens* der menschlichen Weltgestaltung. Wesentlicher als das, was früher war, wird für ihn das, was wir uns für die Zukunft vorstellen, das, was wir hoffen. Es sei nicht so wichtig, daß wir uns auf die Vergangenheit konzentrierten und darüber nachgrübelten, was gewesen wäre, wenn ... – wichtiger sei es, eine gute Vorstellung von dem haben, was wir uns für morgen wünschen oder erträumen. Wir müssen eine Utopie haben, ein Bild von einer guten Welt. Dann würden wir allmählich die Wirklichkeit nach diesem verinnerlichten, gehofften Bild gestalten und verändern.

Alles kommt für ihn deshalb darauf an, daß wir zu hoffen „lernen“: ein Mensch ist das, was er hofft. Wenn man politisch nur zu träumen wagte, dann würde das Leben und Handeln in der Gesellschaft sich allmählich darauf einstellen. So würde sich irgendwann ein Traum erfüllen, vielleicht nicht vollständig, aber die Richtung auf eine Verbesserung würde eingeschlagen. Inhaltlich kann solches Denken durchaus unterschiedlich gefüllt werden. Für Bloch war dies der kommunistische Traum. Andere, die sich von ihm inspirieren ließen, träumten andere Ziele. Hoffen wird dabei zu einer Art mentaler Disponierung. Hoffen ist dabei als eine bewußte und willentlich positive und optimistische Sicht auf die Dinge, auf die Menschen und ihre Entwicklung verstanden.

Diese Art positiven Denkens oder strategisch-mentaler Disponierung kann man nun für viele Lebensbereiche geltend machen – auch für Arbeiten in christlichen Bereichen, für den Gemeindebau und Ziele der Missionsarbeit. Nennt man so etwas Hoffnung, dann sollte man nicht übersehen, dass das mit dem semantischen Umfeld im biblischen Gebrauch des Wortes jedoch wenig bis nichts

---

<sup>6</sup> Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, geschrieben 1938-1947, veröffentlicht u.a. Tb-Werkausgabe, 5 Bd., Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985.

zu tun hat. In biblischen Zusammenhängen ist die Grundhaltung des Hoffens (1Kor 13,13) kaum ohne den Kontext der christlichen Botschaft zu bestimmen. Hoffnung ist begründet und konkretisiert in den Verheißungen und Zusagen Gottes (Act 26,6; Röm 4,18; 15,4; Ps 130,5). Sie bezieht sich nicht auf eine offene Vielzahl möglicher wünschenswerter Ziele, sondern ist vielmehr eingegrenzt auf den jeweils in den Verheißungen gegebenen konkreten Inhalt, u.a. die Wiederkunft Jesu Christi (Tit. 2,13; Act 1,11), eine neue Erde und einen neuer Himmel (2Pe 3,13; Of 21,1.27), ewiges Leben (Tit 1,1f; 3,7; Kol 1,5), die Gemeinschaft mit Jesus Christus (1Joh 3,2; 1Thess 4,17), Gottes Dabeisein an jedem kommenden Tag etc. (Mt 28,20; 1Tim 5,5; Röm 8,28). Alltagssprachlich verwendet, meint „hoffen“ häufig, dass man seiner Sache nicht sicher sei (Plato: „eine zweifelhafte, gefährliche Gabe“; Hesiod: „ein täuschendes Übel“; vgl. Spr. 10,28; 11,23). Demgegenüber ist Gewissheit ein Charakteristikum der theologisch bestimmten christlichen Hoffnung (Hebr. 6,18f; 1Thess 4,13).<sup>7</sup> Ihre Erfüllung ist real, sie ist nicht offen, weil sie von dem Gott ausgeht, „der nicht lügt“ (Ps 40,5; Tit 1,2; Röm 5,2; 1Petr 1,21.25).

## 2.2 Lebendige Hoffnung in 1Petr 1,3

Auferstehung und Hoffnung sind in einem anderen wichtigen petrinischen Kontext zusammen erwähnt und dort bereits eng aufeinander bezogen. In seiner Pfingstpredigt zitiert Petrus aus Ps 16,8-11:

„Denn David spricht von ihm: »Ich habe den Herrn allezeit vor Augen, denn er steht mir zur Rechten, damit ich nicht wanke. Darum ist mein Herz fröhlich, und meine Zunge frohlockt; auch mein Leib wird ruhen in *Hoffnung*. Denn du wirst mich *nicht dem Tod überlassen* und nicht zugeben, daß dein Heiliger die Verwesung sehe. Du hast mir kundgetan die *Wege des Lebens*; du wirst mich erfüllen mit Freude vor deinem Angesicht“ (Acta 2,25-28).

Die Predigt setzt sich dann so fort, dass Petrus folgert, er wolle nicht pietätlos reden, aber alle wüssten ja, dass das Davidsgrab immer noch in Jerusalem zu sehen sei. Der Psalm müsse deshalb von dem Davidssohn reden, der bereits in Davids Gebeinen war. Dieser sei Jesus, den Gott von den Toten auferweckt habe.

Für diesen Zusammenhang ist nun interessant, dass vor der Aussage des „Nicht-Zugebens, dass dein Heiliger die Verwesung sehe“ von einem „Ruhen in Hoffnung“ die Rede ist. Hier sind – in einem petrinischen Kontext – Auferstehung der Toten und Hoffnung in einem Atemzug als Schriftzitat erwähnt. Das griechische ἐπ’ ἐλπίδι Hoffnung ist dabei als „Erwartung der Auferstehung“ verstanden. Die Konnotation des entsprechenden hebräischen מַחְוָה in Ps 16 lässt stärker an einen Zustand des Vertrauens, der Geborgenheit, Sicherheit

<sup>7</sup> Vgl. meinen Bibelarbeitsentwurf „Grund und Inhalt biblischer Hoffnung“, *Auftrag und Weg* 3 (1983) 109-110.

und Gelassenheit denken. Es überrascht ferner, dass in dem in Acta 2 aufgegriffenen Psalm nicht nur Hoffnung und Auferstehung parallel gesehen werden, sondern unmittelbar vor dem zitierten Text in zwei Versen von dem Erbe die Rede ist, das in Gott gegeben ist:

JHWH ist mein Gut, mein *Erbe*. Du erhält mir mein *Erbe*. Das *Los* ist mir gefallen auf liebliches Land. Mir ist ein schönes *Erbe*. (Ps. 16,5-6). = κύριος ἡ μερίς τῆς κληρονομίας μου καὶ τοῦ πατρῷου μου σὺ εἶ ὁ ἀποκαθιστῶν τὴν κληρονομίαν μου ἐμοί. σχοῖ νῖα ἐπέπεσάν μοι ἐν τοῖς κρατίστοις καὶ γὰρ ἡ κληρονομία μου κρατίστη μοί ἐστιν (LXX Ps 15,5-6).

Es wird kaum ein Zufall sein, dass die drei theologischen Zentralbegriffe in der Doxologie am Anfang des 1. Petrusbriefes „Hoffnung“, „Auferstehung“, „Erbe“ auch in Ps 16 in einem engen Zusammenhang miteinander zu finden sind. Dieser Psalm stellte in der Predigt am Pfingsttag nach der Darstellung des Lukas einen der Schlüsseltexpte dar, von dem her Petrus und die Apostel die Auferstehung Jesu Christi verstanden und interpretiert haben. Wie bereits beschrieben, wäre es gut denkbar, dass zumindest einige der im 1. Petrusbrief angesprochenen Christen bei dieser Predigt an Jesus als dem Messias Israels gläubig geworden sind und nicht wenige der Adressaten in der Tradition dieser Verkündigung standen. Trifft dieses zu, dann würde die Doxologie an diese Erstverkündigung anknüpfen und grundlegende gemeinsame geistliche Überzeugungen von Briefschreiber und Empfängern in Erinnerung rufen.

### 2.3 Wiedergeboren – Anagenesis

Das Wort von dem Neugeborenen-Sein spielt im 1. Petrusbrief eine nicht unwichtige Rolle. Neben der Voranstellung in 1Petr 1,3 ist in 1,23 von den Christen als von „Neugeborenen“ gesprochen, deren Leben durch das lebendige Wort Gottes gezeugt sei. Sie werden aufgefordert, sich wie neugeborene Kinder (ἀρτιγέννητα βρέφη) mit guter Milch<sup>8</sup> zu ernähren (1Petr 2,2).

Auch für den Begriff des Neugeborenen-Seins besteht ein Zusammenhang mit einer Perikope, in der Petrus eine Hauptrolle spielt. In Mt 19,27-30, der Abschnitt ist in den Übersetzungen überschrieben mit „Vom Lohn der Nachfolge“, stellt Petrus die Frage, was sie als Jünger denn für einen Vorteil durch die Nachfolge Jesu hätten. Die Antwort Jesu weist auf die Wiedergeburt:

Da fing Petrus an und sprach zu ihm: Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt; was wird uns dafür gegeben? Jesus aber sprach zu ihnen: Wahrlich, ich sage euch: Ihr, die ihr mir nachgefolgt seid, werdet *bei der Wiedergeburt, wenn der Menschensohn sitzen wird auf dem Thron seiner Herrlichkeit*, auch sitzen auf zwölf Thronen und richten die zwölf Stämme Israels. Und wer Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mut-

<sup>8</sup> Wohl auf dem Hintergrund von Jes 28,7-8 formuliert, vgl. Jes 28,16 und 1Petr 2,6.

ter oder Kinder oder Äcker verläßt um meines Namens willen, der wird's hundertfach empfangen und *das ewige Leben ererben*.

In diesem petrinischen Kontext ist Wiedergeburt (παλιγγενεσία) näher konkretisiert als „wenn der Menschensohn sitzen wird auf dem Thron seiner Herrlichkeit“. Die Apostel werden dann mit ihm auf zwölf Thronen regieren und die, die Jesus nachgefolgt sind und dabei Familie und Äcker verlassen haben, werden „das ewige Leben erben“. *Wiedergeburt* ist hier futurisch verstanden. Es geht auch hier um *ein Erbe*, das in dem *ewigen Leben* besteht. In 1Petr 1,3 hat die Wiedergeburt bereits stattgefunden, nämlich in der Auferstehung Jesu Christi von den Toten. Sie ist das Schlüsseldatum, an dem Jesus die neue Herrschaft angetreten hat. Die Nachfolger des Christus sind in dieser Wiedergeburt, der Auferstehung und Erhöhung Jesu, bereits zu einer lebendigen Hoffnung und damit parallel und ursächlich verbunden – ebenfalls zu einem Erbe gekommen. Die Terminologie zum Thema Wiedergeburt scheint in den neutestamentlichen Schriften noch nicht fixiert zu sein. Die verwendeten Worte stehen jedoch in einem Zusammenhang mit „gebären“ oder „zeugen“, wobei das griechische Wort γεννάω beides bezeichnen kann. Der Sprachgebrauch ist aus den johannäischen Schriften vertraut:

Wie viele ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, denen, die an seinen Namen glauben, die nicht aus dem Blut noch aus dem Willen des Fleisches noch aus dem Willen eines Mannes, sondern *von Gott geboren* sind“ (Joh 1,12f).

Jesus antwortete und sprach zu ihm: Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Es sei denn, daß jemand *von neuem geboren* werde, so kann er das Reich Gottes nicht sehen... Jesus antwortete: Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Es sei denn, daß jemand *geboren werde aus Wasser und Geist*, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen. Was vom Fleisch geboren ist, das ist Fleisch; und was *vom Geist geboren* ist, das ist Geist (Joh 3,3.5f).

Wenn ihr wißt, daß er gerecht ist, so erkennt ihr auch, daß, wer recht tut, der ist *von ihm geboren* (1Joh 2,29).

Wer *aus Gott geboren* ist, der tut keine Sünde; denn Gottes Kinder bleiben in ihm und können nicht sündigen; denn sie sind *von Gott geboren* (1Joh 3,9).

Ihr Lieben, laßt uns einander lieb haben; denn die Liebe ist von Gott, und wer liebt, der ist *von Gott geboren* und kennt Gott (1Joh 4,7).

Wer glaubt, daß Jesus der Christus ist, der ist *von Gott geboren*; und wer den liebt, *der ihn geboren hat*, der liebt auch den, der *von ihm geboren* ist (1Joh 5,1).

Denn alles, was *von Gott geboren* ist, überwindet die Welt; und unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat (1Joh 5,4).

Wir wissen, daß, wer *von Gott geboren* ist, der sündigt nicht, sondern wer von Gott geboren ist, den bewahrt er, und der Böse tastet ihn nicht an (1Joh 5,8).

Aber auch in den paulinischen Schriften und im Hebräerbrief wird in ähnlicher Weise formuliert:

Denn wenn ihr auch zehntausend Erzieher hättet in Christus, so habt ihr doch nicht viele Väter; denn *ich habe euch gezeugt* in Christus Jesus durchs Evangelium (1Kor 4,15).

So bitte ich dich für meinen Sohn Onesimus, den *ich gezeugt habe* in der Gefangenschaft (Philm 1,10).

Er rettete uns ... nach seiner Barmherzigkeit durch das *Bad der Wiedergeburt und Erneuerung im heiligen Geist*... (Tit 3,5).

Darum sind auch von dem einen, dessen Kraft schon erstarben war, so viele *gezeugt worden* wie die Sterne am Himmel und wie der Sand am Ufer des Meeres, der unzählbar ist (Hebr 11,12).

Dieser häufige Gebrauch von Wörtern, die mit γεννάω (gebären, zeugen) oder γένεσις, (Geburt, Anfang) verwandt sind, zeigt die hohe urchristliche Bedeutung der damit verbundenen theologischen Aussage. Das Wortfeld hat seine Entsprechung in hebräischen Wörtern mit der Wurzel ילד (gebären, zeugen). Der von der LXX verwendete Begriff γένεσις bezeichnet im AT und im apokryphen Schrifttum nicht nur die *Geburt*, sondern etwas abstrahierend auch den *Ursprung*, den *Anfang*, das *Werden*, die *Schöpfung* (Geburt: Judith 2,18; Weish. 3,16; Hes 4,14; 16,3f; Koh 7,1; Schöpfung: 2Makk 7,23; Weish 1,14; Anfang: Weish 6,13; 7,5; Ursprung: Weish 12,10; Früchte von Bäumen: Weish 16,26; Nachkommen Weish 18,12). Rechnet man mit einer entsprechend erweiterten Konnotation auch bei dem Gebrauch von αναγένεσις oder παλιγγένεσια, dann wäre damit nicht nur Wiedergeburt in einem quasi-biologischen Sinne ausgedrückt, sondern die Begriffe wären auch als Neugeburt, Neuanfang, Neuwendung, Neuschöpfung übersetzbar.

Dieses Konzept des Neubeginns taucht nun im NT keineswegs aus dem Nichts auf, sondern es ist vom AT her bekannt. Das Buch Genesis ist so genannt nach der das Buch strukturierenden הוֹלְדוֹת – Formel, übersetzt von LXX mit γένεσις. Das Wort wird dreizehnmal verwendet und ist elfmal im Sinne der Formel gebraucht.<sup>9</sup> Liest man sie als Scharnier-Formel, wird das Buch Genesis dadurch in zwölf Einheiten geteilt, deren erste sechs die sog. Urgeschichte der Menschheit bilden und mit der Ausbreitung der Söhne Noahs und dem Turmbau zu Babel abschließen, die zweiten sechs beginnen mit den Patriarchen (Abra-

<sup>9</sup> Scharnierformel: 11mal als Formel = XII Texteinheiten [13 Vorkommen]

Schöpfung + Urgeschichte	I.	1,1 - 2,4		
	II.	2,4 - 5,1	2,4	Toledot von Himmel und Erde
	III.	5,1 - 6,9	5,1	Buch der Toledot Adams
	IV.	6,9 - 10,1	6,9	Toledot Noahs
	V.	10,1 - 11,10	10,1[32]	Toledot der Söhne Noahs
	VI.	11,10 - 11,27	11,10	Toledot Sems
Patriarchen	VII	11,27 - 25,12	11,27	Toledot Terachs
	VII	25,12 - 25,19	25,12[13]	Toledot Ismaels
	I.			
	IX.	25,19 - 36,1	25,19	Toledot Isaaks
	X.	36,1 - 36,9	36,1	Toledot Esaus
	XI.	36,9 - 37,2	36,9	Toledot der Söhne Esaus
	XII	37,2 - 50,26	37,2	Toledot Jakobs

ham) und enden mit den Söhnen Israels, die nach Ägypten ziehen. Es ist kaum ein Zufall, dass im ersten Teil in der Völkertafel die Menschheit in 70 Völker aufgeteilt ist und der zweite Teil die Nachkommen Israels ebenfalls mit 70 Stammvätern der Geschlechter Israels enden lässt. Der Menschheit in Adam/Noah wird Israel so parallel gestellt.

Es handelt sich bei Israel als den Erben der Abrahamsverheißung strukturell um eine neue Menschheit, die aus Abraham geschaffen wurde. Die starke Betonung der Kinderlosigkeit Abrahams und Saras beschreiben damit eine erste „Palingenesia“ – eine paradigmatische. Das Bundeszeichen der Beschneidung erfolgt an dem Organ des Zeugens (יָלֵד) und steht im Kontrast zur vorausgehend erzählten eigenmächtigen Zeugung Ismaels. Die in der Beschneidung enthaltene Kastrationssymbolik markiert die Unbrauchbarkeit der Zeugungskraft des Mannes, das Volk der Verheißung hervorzubringen. Beschneidung heißt, dass die Verheißung des Nachkommens sich nicht durch menschlicher Kraft erfüllt und erfüllen kann. Die Geburt Isaaks geht angesichts der Unfähigkeit von Vater und Mutter ein schaffendes Eingreifen Gottes zurück. Isaak, und damit Israel, sind eine neue „Schöpfung“ Gottes. Gott selbst erfüllt seine Verheißung. In Unterscheidung zur Menschheit, die in Babylon ihre symbolische Einheit hat, kommt es mit Abraham und Israel zu einer neuen Menschheit im Zeichen der Beschneidung.

Das Buch Deuteronomium spricht dann im Gegensatz zur leiblichen Beschneidung von der Notwendigkeit einer Beschneidung des Herzens (Dt 10,16). Diese ist dem Menschen aufgetragen, sie wird jedoch nach der Erfahrung des Exils Israel von Gott selbst vollzogen (Dt 30,6). Gott will das neue Herz schaffen. Bei den Propheten, u.a. im Jeremiabuch wird dieses wieder aufgegriffen (Jer 4,4; 9,24). Es mündet in die Verheißung, dass Gott etwas Neues schaffen will; Jer 31,22: „Denn JHWH wird Neues *erschaffen* auf der Erde/im Lande.“ (כִּי־בְרָא יְהוָה יְהוָה בְּרֵאשִׁית בְּאֶרֶץ). Im Jeremiabuch ist nicht nur von der „Beschneidung des Herzens“, sondern auch von einem „neuen Bund“ die Rede (Jer 31,31-34):

Siehe, es kommt die Zeit, spricht der HERR, da will ich mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda *einen neuen Bund* schließen, ... sondern das soll der Bund sein, den ich mit dem Hause Israel schließen will nach dieser Zeit, spricht der HERR: Ich will mein Gesetz *in ihr Herz geben* und *in ihren Sinn schreiben*, und sie sollen mein Volk sein, und ich will ihr Gott sein.

Der neue Bund ist charakterisiert durch ein Handeln Gottes am Herzen und durch Vergebung der Missetat. Das Neue ist als ein Schöpfungshandeln Gottes: eine *Palingenesia*, eine Neuschöpfung, ein Neuanfang. In ähnlicher Weise spricht Hesekiel von einem neuen Herzen und einem neuen Geist (Hes 11,19; 18,31; 36,26). Das Jesajabuch erwähnt in paralleler Weise, dass Gott Neues schaffen will (Jes 42,9; 43,19; 48,6), es spricht von neuen Städten (61,4), einem

neuen Namen (62,2), von einer neuen Schöpfung, einem neuen Himmel und einer neuen Erde (Jes 65,17; 66,22).

Die Erwartung eines großen Neuanfangs, einer auf das Volk Israel bezogenen und universalen *Palingenesia* war durch die prophetische Verkündigung vorgegeben. Die Terminologie in den neutestamentlichen Schriften greift diese Erwartung auf und präzisiert ihre Erfüllung als in der Auferstehung Jesu gegeben. In seiner Auferstehung ist ihm die *Exousia* über *Himmel und Erde* anvertraut, auf deren Grundlage er seine Jünger zu den Völkern in der Welt sendet.<sup>10</sup> Wer an Jesus glaubt, ist in seine Wiedergeburt, seine neue Welt, hineingenommen – auch wenn die Auferstehung noch unter der futurischen Ausrichtung (1Petr 1,5) und damit unter dem Hoffnungsaspekt steht.

## 2.4 Erbe im Himmel

Die Hoffnung der Christen, von der Petrus spricht, und die in der Auferstehung Jesu Christi von den Toten gründet, wird inhaltlich konkretisiert. Es geht um ein Erbe – es ist vorbehalten im Himmel. Dieses Erbe steht noch aus, es ist jedoch unverlierbar, es altert nicht und verfällt nicht. Es ist der Ort, zu dem der aufgestandene Jesus Christus voraufgegangen ist. Dort ist es zu finden, unvergänglich, bleibend, es verbraucht sich nicht, es ist vollkommen.

Schon bei dem Psalmzitat aus Acta 2 hatte war das Wort *Hoffnung* in einem Zusammenhang mit dem Stichwort *Erben* gestanden. In dem petrinischen Text von Mt 19 war von der Wiedergeburt als Bedingung für ein umfassendes *Erben* die Rede. Erben war im Alten Testament mehr als das Zufallen eines nicht selbst erarbeiteten Besitzes. Es bezog sich primär auf Landbesitz und gehörte ganz elementar zur Existenz Israels als Bundesvolkes. Die Verheißung eines Landes (hebr. אֶרֶץ) gehörte seit Gen 12 konstitutiv zur Entstehung Israels, der Empfang des Landes zu bleibendem Besitz nach dem Exodus aus Ägypten gehört zu den Gründungsereignissen des Volkes. Es war Teil der Bundesbeziehung des Volkes zu JHWH, dass jeder Familie ein Stück Land als Familienbesitz zugewiesen war. Israel hatte so Erbrecht im Land JHWHs. Wer kein solches Erbrecht besaß, keine Wurzeln in einem der Stämme und einer der Sippen und Familien, der war kein Israelit. Dieses Erbe war vorrangig zu schützen. Es durfte nicht veräußert werden, höchstens als befristetes Lehen an Verwandte verpfändet werden. Die Gesetze des Jubeljahrs und des Löser dienten dazu, dass der Erbbesitz jeweils periodisch erneuert wurde. Erbrecht und Zugehörigkeit zum Volk Israel gingen Hand in Hand.<sup>11</sup> Nach dem Exil und dem

<sup>10</sup> Vgl. die Parallele von Mt 1,1 und Mt 28,18-20, H.H. Klement, „Missionsauftrag und Davidsbund: eine Anmerkung zum exegetischen Kontext von Matth. 28,18-20“, *evangelikale missiologie* 13/4 (1997) 109-115.

<sup>11</sup> Zur theologischen Bedeutung des Landes und des Erbbesitzes in Israel vgl. u.a. Christopher J.H. Wright, *God's People in God's Land: Family, Land, and Property in the Old Testament*. Exeter: Pa-

Landverlust wird die erneute Rückkehr und die Wiederherstellung des Landes erwartet. Erben heißt vor allem Teilhabe an diesem von JHWH gewährten Land und ist Voraussetzung für die vollwertige Zugehörigkeit zu Gottes Bundesvolk.

Dieses Konzept des bleibenden Erbes ging in der Praxis oft nicht auf. Besonders das Erbrecht der Leviten war nicht selten offen. In den Psalmen wird häufig davon gesprochen, dass JHWH selbst das Erbe des Beters ist (Ps 16,5). Der Gott Israels nimmt die Stelle der Heimat und der materiellen Versorgung des Psalmbeters ein. Er ist das immaterielle Erbe und die Zuflucht des Beters.

Für das Verständnis des Petrusbriefes ist das alttestamentliche Konzept des Erbes ein zentrales Thema. Es ist bereits in der Anrede an die Adressaten des Briefes als *παρεπίδημοι* – Fremde antizipiert. Der *παρεπίδημος* ist der Fremde, der vorübergehend da ist, der für eine kurze Zeit an einem Ort weilt. Er hat keinen familiären Erbesitz. In 1Petr 2,11 sind die Briefempfänger als *παροίκου καὶ παρεπίδημοι* „Fremde und Pilger“ angesprochen (Hebr. 4,13). Ähnlich lebte Abraham – allerdings mit der Verheißung künftigen Erbesitzes für seine Nachkommenschaft – als Fremder in Kanaan (Act 7,29) oder Mose in Midean (Act 7,29). Paulus schreibt in Eph 2,19: „Wir sind nicht mehr Fremde, sondern Gottes Hausgenossen.“ In der Bergpredigt werden die Sanftmütigen selig gepriesen, denn sie sollen das Land/die Erde als Erbesitz erhalten (Mt 5,5).

Dem Pilgersein korrespondiert ein Beheimatetsein an einem anderen, fernen Ort. Das Zuhause ist dort, wo der Erbesitz ist. Aus der Abwesenheit von der Heimat folgt die Pilgerexistenz. Sie ist der Hintergrund für die paränetische Ermahnung des ganzen Briefes. Die Heimatlosigkeit und innerweltliche Ungeborgenheit sollen ein Ende haben. Die konkreten negativen Erfahrungen der angesprochenen Gemeinden sind in diesem Horizont gewertet. Dabei werden die Anfechtungen nicht verharmlost, sie werden ernst genommen. Aber sie bekommen ihr Maß aus dem Vergleich mit dem zu erwartenden Ziel des Weges der Pilgerschaft. Dieses ist es, das Erbe einzunehmen, das im Himmel ist. Jetzt kommt alles darauf an, auf dem Weg dorthin durchzuhalten und es zu erreichen. So wird das Ziel des Glaubens auch als *σωτηρίαν ψυχῶν* „die Rettung der Seelen“ beschrieben – in diesem Zusammenhang die der angesprochenen Briefempfänger (*τὸ τέλος τῆς πίστεως [ὑμῶν]*).<sup>12</sup> Die lebendige Hoffnung ist ganz auf dieses ausschließlich in der Auferstehung Jesu begründete Gut ausgerichtet. Sie richtet sich damit nicht auf irgendein innerzeitlich zu erreichendes Ziel, auch kein Missionsziel. Sie ist als lebendig qualifiziert, weil sie sich auf die Auferstehung zum Leben bezieht. Sie ist bestimmt von dem Erbe, das in Jesu Überwindung des Todes bereit steht und „im Himmel“ ist.

---

ternoster 1990; ders. *Living as the People of God: The Relevance of Old Testament Ethics*. Leicester: IVP 1983.

<sup>12</sup> Ähnlich hatte Paulus davon gesprochen, dass die Heimat der Christen im Himmel sei (Phil 3,20); vgl. Hebr 13,14: „Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir“.

### 3 Mission als Hoffnung in Aktion

Liest man diesen Text unter dem Thema der AfEM – Jahrestagung mit der Frage nach seiner Bedeutung für die Mission im engeren Sinn<sup>13</sup>, dann ergeben sich eine Reihe von Bezügen. Sieben davon seien aufgegriffen und thesenartig skizziert:

(1) Der Text spricht zu einer Gemeinde, die stark angefochten ist. Sie erlebt sich als unterdrückte Minderheit. Sie wird nicht aufgefordert, missionarische Ziele im engeren Sinn zu verfolgen. Von Mission im Sinne der Evangeliumsverkündigung an Nichtchristen handelt der Text nicht. Termini der direkten missionarischen Verkündigung wie *εὐαγγελίζω* (1Petr 1,12.25; 4,6.17), *κηρύσσω* (1Petr 3,19), *μάρτυς* (1Petr 5,1) stehen nicht im Zentrum des Abschnitts. Die Paränese des Briefes zielt vielmehr vorrangig auf ein glaubwürdiges Leben in einer heidnischen und das Leben der Christen ablehnenden Umwelt. Dieses auf Gott ausgerichtete Leben – „heiligt euch“ – soll begleitet sein von der Bereitschaft zum Bekenntnis und zum Zeugnis „von der Hoffnung“ (1Petr 3,15).

(2) In dem Brief spricht Petrus als Missionar. Mit der Motivation, die Anfechtung und die Nachteile der Christusnachfolge zu tragen und zu überwinden, gibt er auch wichtige Motive für seine eigene Nachfolge und seinen Missionsdienst preis. Dies ist die Auferstehung Jesu Christi. Lesley Newbegin hatte in Anlehnung an Luk 24,52-53 darauf hingewiesen, dass vor aller Aktion für Jesus die Begegnung mit dem Auferstandenen, die Freude und das Lob Gottes stehen.

(3) Die Auferstehung Jesu begründet die Hoffnung – nicht als Wunschvorstellung oder mental verinnerlichte Zielerwartung, sondern als Gewissheit. Sie richtet sich auf ein dem Glaubenden zugefallenes Erbe, eine Heimat im Himmel. Diese Hoffnung ist als lebendig qualifiziert, weil sie das Leben zum Inhalt hat.

(4) Die Hoffnung richtet sich auf kein innerweltlich zu erreichendes Ziel. Der Ewigkeitsaspekt steht deutlich im Vordergrund. Es erfolgt keine Vorteilsargumentation für den Glaubenden in diesem Leben, auch nicht im Ansatz. Es ist das jenseitige Leben, das als Ziel in den Blick genommen wird. Die Hoffnung der Christen als Jenseitshoffnung ist die hinreichende Begründung zum Missionsdienst, der gegenüber mögliche diesseitige Motivationen verblassen. Am Anfang des vorigen Jahrhunderts war diese Hoffnung der Christen lauthals als opiumhafte „Vertröstung“ verspottet worden: „... von unserem Elend zu erlösen, das können wir nur selber tun.“ An dem gerade erlebten Jahrhundertwechsel ist

---

<sup>13</sup> Diese Frage folgt nach der Erarbeitung der historischen Aussagedimension. Dies ist legitim und nicht zu wechseln mit postmoderner Reader-Response-Exegese, die die Frage nach dem Leserinteresse zum hermeneutischen Schlüssel auf Kosten einer historischen Wahrnehmung macht; vgl. Herbert H. Klement, „Postmoderne Exegese und der Theologische Wahrheitsanspruch“, in ders. Hrsg., *Theologischer Wahrheitsanspruch und die Postmoderne*. Berichtsband der 11. AfET-Studienkonferenz 1999. Wuppertal: Brockhaus 2000, 46-71.

das Scheitern des Kommunismus mit seinen Versprechungen eines irdischen Paradieses augenfällig, seine steilen Versprechungen sind als mörderische Verführung enttarnt. Vorher sind Millionen von Menschen für seine Ziele geopfert worden – umsonst. Der Jenseitshorizont des Glaubens der Christen geht nicht auf Kosten der sozialen Dimension, wie es von den Spöttern oft unterstellt war. Die Einrichtung von Krankenstationen, Schulen, die Förderung beruflicher Ausbildung und wirtschaftliche Hilfe sind fast immer intuitiv ein selbstverständlich mitlaufender Teil evangelikaler Missionsarbeit gewesen. Seit Lausanne 1974 ist diese Dimension der Missionarischen Arbeit auch vielfältig theologisch durchdacht und ausformuliert worden. Der Jenseitshorizont des Glaubens und der Mission bleibt jedoch für die Arbeit elementar. Er vermittelt die Kraft, Schmähung und Nachteile des Christusbefolgers zu tragen. Hierzu gehört auch die Bereitschaft und die Kraft zum Verzicht zugunsten des Dienstes für Christus, die gegebenenfalls auch Leiden bis zum Martyrium einschließen kann.

(5) Das Ziel des Glaubensweges und der Mission ist die σωτηρία ψυχῶν – „die Rettung der Seelen“. Der Text weist darauf hin, dass die Verheißungen der Propheten bereits darauf ausgerichtet waren. Dieser heilsgeschichtliche Kontext und die Erwähnung der Anteilnahme der Engel (1Petr 1,12) unterstreichen die das diesseitige Leben qualitativ weit übersteigende Dimension solcher Rettung.

(6) Die Glaubenden sind getragen von „Gottes Barmherzigkeit“ (1Petr 1,3) und im Glauben gehalten und geschützt durch „Gottes Macht (1Petr 1,5). Das Erreichen des Zieles ist damit nicht von dem Durchhaltevermögen der Angefochtenen abhängig. Allerdings soll das Wissen um die Geborgenheit in Gottes Macht dieses vertrauende Durchhalten nicht ersticken lassen, sondern den Glauben erstrahlen lassen (1Petr 1,7).

(7) Die Glaubenden stehen in Verbindung mit Christus als solche, die ihn lieben (1Petr 1,8). Dieser Hinweis auf die persönliche Beziehung zu Jesus erinnert an die Beauftragung des Petrus zum Dienst an der Gemeinde einschließlich seines Hirtenauftrags angesichts seiner dreimaligen Verleugnung (Vgl. 1Petr 5,1-2; Joh 21,15ff). Die personale Beauftragung und Beziehung zu Jesus auf der Grundlage der Vergebung bestimmt das Leben der Christen und das des Missionars grundlegend. Seine Nachfolge ist nicht von Erfolg charakterisiert, sondern von dem Kreuz (1Petr 1,19; 2,21; 4,1.13f; 5,1.10). In der skizzierten Hoffnung ist allerdings das Ziel des Weges gewiss.

## **Der Einfluß der Postmoderne auf die Missionsmotivation**

Deabsolutierung und Deobjektivierung von "Wahrheit" und der Paradigmenwechsel von "Mission" zu "Dialog"

*Dr. Heinzpeter Hempelmann*

Meine These lautet:

An die Stelle des Paradigmas Mission ist weithin das Paradigma Dialog getreten. Leitend für diesen Vorgang ist ein postmoderner Wahrheitspluralismus, der es unmöglich macht, die Singularität von Wahrheit und demzufolge Mission überhaupt zu denken. Denn Mission lebt von der Ein-Zahl der einen Wahrheit, die es festzuhalten, zu vertreten und zu verkündigen gilt - nicht im Kontext anderer Wahrheiten, sondern im Rahmen der Konkurrenz anderer Wahrheitsansprüche, die gemeinsam um die Wahrheit ringen.

Unter - christlicher - Mission verstehe ich die notwendigerweise universale Proklamation Jesu als des Kyrios, des Herrn der Welt. Unter Dialog verstehe ich in diesem Zusammenhang die Kommunikation über verschiedene Wahrheiten, die prinzipiell gleichrangig nebeneinander stehen. Motivation verstehe ich hier zunächst nicht psychologisch, sondern sachlich: Was motiviert, bewegt zur Mission bzw. umgekehrt: Was hindert daran, Mission zu treiben?

Ich möchte mit Ihnen einige ausgewählte Elemente der Kernsemantik dieses postmodernen Wahrheitsbegriffs besprechen. Leider kann das nur sehr bruchstückhaft und ansatzweise geschehen. Ich formuliere drei solche Kernelemente, erläutere sie und analysiere sie jeweils kritisch.

### **I. Paradigmenwechsel**

Gegenwärtig vollzieht sich ein philosophischer Paradigmawechsel vom modernen (incl. traditionellen, die abendländische Philosophie prägenden) hin zum post-, nachmodernen Wahrheitsbegriff. Zeichnet sich der bislang gültige Wahrheitsbegriff dadurch aus, daß zwischen Wahrheitsansprüchen und Wahrheit unterschieden werden muß, daß mithin zwischen den Erkenntnissubjekten, die Wahrheit behaupten, um genau diese Wahrheit ihrer Aussagen gestritten werden muß, - ganz einfach schon deshalb, weil die verschiedenen Subjekte nicht alle dasselbe behaupten, sondern sich z.T. diametral widersprechen, - so gilt demgegenüber für das postmoderne Wahrheitskonzept: Diese Differenz zwischen Wahrheit und Wahrheitsanspruch gibt es nicht; sie soll es nicht (mehr) geben. Wahrheit als umfassender Horizont aller Bemühungen um Wissen und Erkenntnis soll nicht mehr gedacht werden. Jedem Individuum kommt seine individuelle Wahrheit zu. Wahrheit gibt es demgemäß nicht mehr exklusiv im Singular, sondern nur noch im Plural. Ein Streit um die Wahrheit ist nicht mehr

möglich. Er ist müßig, wenn jedem seine Wahrheit zugestanden wird. Wer noch um die Wahrheit streitet, wer also Mission betreibt, der verhält sich nicht nur anachronistisch. Er ist Störenfried, weil er streitet und bestreitet, wo kein Streit mehr nötig ist.

Es lassen sich Kernelemente eines postmodernen Wahrheitsbegriffs benennen, die bestimmend sind für die Konzeptionen eines interreligiösen Dialogs, und die auf Schritt und Tritt, im akademischen Raum wie in der Gemeinde, auf Kanzel wie auf Katheder gegenwärtig und immer mehr vorherrschend sind.

Es wird sich zeigen, daß die gegenwärtig alternativ zum herkömmlichen Missions-Paradigma ins Spiel gebrachten Dialog-Konzeptionen in ihren Grundzügen und ihrem Zusammenhang, in ihrer Evidenz und Stoßkraft nur verstanden werden können, wenn man sie von diesem Paradigmawechsel: weg vom Streit um die Wahrheit (= sprich Mission) hin zum Pluralismus verschiedenster Wahrheiten - her begreift.

Es wird sich zeigen, daß tatsächlich erst der postmoderne Wahrheits- und Horizontverlust dem Missions-Paradigma den Abschied gibt und umgekehrt ein bestimmtes, heute weithin gängiges und unhinterfragt vorausgesetztes Konzept von interreligiösem Dialog eröffnet und plausibel macht.

Es wird darum zu streiten sein, ob es sich dabei um die Eröffnung eines echten Dialogs, einer wirklichen Begegnung handelt oder ob die genannten postmodernen Grundsätze und die aus ihnen abgeleiteten Spielregeln einen solchen Dialog und eine solche Begegnung nicht vielmehr verstellen, ja von vornherein unmöglich machen.

## II. Die Konsequenzen

### a) "Wandel der Wahrheit" als Voraussetzung für die Öffnung gegenüber den Wahrheiten anderer Religionen?

*These 1: Alle Wahrheit gilt nur mehr in Relation zum geschichtlichen Kontext, in dem sie hervorgebracht wurde, d.h. sie ist historisch bedingt und daher in ständiger Veränderung.<sup>1</sup>*

Was sind die Konsequenzen für Mission, Verkündigung und Dialog, speziell den Dialog der Religionen? Warum wird er gerade durch einen solchen Grundsatz, ja erst und nur durch ihn eröffnet und möglich? Wir verdeutlichen die These:

---

<sup>1</sup> Diese und die folgenden Thesen stellen griffige Formulierungen von Walter Schmidt dar: Wahrheit im Wandel? Das veränderte Wahrheitsverständnis im 'Interreligiösen Dialog', von: Gemeinde-Dienst-Info, Stuttgart, Oktober '95, S. 34.

Alle Wahrheit, auch die Wahrheit des christlichen Glaubens ist historisch bedingt. Es soll gar nicht bestritten werden und wird auch nicht in Zweifel gezogen, daß es sich auch beim christlichen Glauben um Wahrheit handelt. Der christliche Glaube trägt nicht nur Wahrheitsbehauptungen vor. Er ist Wahrheit. Das ist zuzugestehen. Es ist freilich nicht nur dem christlichen Glauben, sondern allen Religionen zuzugestehen. Jede Religion und jede Zeit und jede Religion hat zu ihrer Zeit ihre Wahrheit. Was früher wahr gewesen ist, muß aber darum heute nicht mehr gültig sein (W. James!). Es wäre darum anachronistisch, einen bloß historischen Wahrheitsanspruch zu zementieren, Mission zu betreiben und damit den Dialog zu verhindern, der sich doch nur ergeben kann, wenn Christen - wie alle anderen - auf solche absoluten Wahrheitsansprüche verzichten, die für alle Zeiten und jedermann gelten sollen. Es muß vielmehr für die Gegenwart eine neue Wahrheit gefunden und formuliert werden, die wahr ist, weil sie eine Begegnung der Religionen erlaubt und eröffnet. Wahrheit ändert sich. Gerade darum wäre es falsch, unwahr, die Wahrheit von gestern für die Wahrheit von heute zu halten. Gestern mag es sinnvoll gewesen sein, einen bestimmten Wahrheitsanspruch als Wahrheit zu vertreten. Aber heute bewährt sich das nicht. Heute gibt es eine veränderte Situation. Heute steht ein solcher überholter ("missionarischer") Wahrheitsbegriff dem Dialog nur im Wege. Die Wahrheit ist, daß sich nicht nur die Wahrheit, sondern auch der Wahrheitsbegriff wandelt. Das erfordert eine Einstellungsänderung, die ihrerseits dazu führt, daß die christliche Kirche den Wahrheiten anderer Religionen nicht mehr ablehnend gegenübersteht, sondern offen wird für eine sie bereichernde Horizont-erweiterung und Begegnung.

## **Wie ist Stellung zu nehmen?**

### **1. Semantischer Etikettenschwindel**

Hat es unter den gegebenen Umständen überhaupt noch Sinn, von "Wahrheit" zu sprechen? Wird unter Wahrheit nicht gemeinhin das verstanden, was eben keinem Wechsel unterworfen, was verlässlich ist im Fluß der Zeiten und Veränderungen? Wird hier nicht semantischer Etikettenschwindel betrieben? Hat es noch Sinn, von Wahrheit zu reden, wenn diese sich ständig wandelt? Wenn Wahrheit (eine wahre Aussage) durch Umstände bedingt ist, wenn es gilt, daß Wahrheit auch nicht (mehr) wahr sein kann, hat es dann Sinn, noch weiter von "Wahrheit" zu reden, oder sollte man dann nicht die intellektuelle Redlichkeit besitzen und folgern: mit der Deabsolutierung und Deobjektivierung der Wahrheit ist der klassische Wahrheitsbegriff so ausgehöhlt, daß es keinen Sinn mehr macht, weiter von (der) Wahrheit zu reden. Es gibt viele Wahrheiten, aber die besitzen doch nicht den Status, der traditionell "der Wahrheit" zukommt.

Sind die Wahrheiten der Postmoderne - in der Sprache der klassischen Philosophie - letztlich anders als opiniones, Meinungen, bestenfalls Wahrheitsan-

sprüche, Behauptungen, die freilich per definitionem immer hinter "der Wahrheit" zurückbleiben? Hat es Sinn, ist es redlich und nicht vielmehr irreführend, den Begriff "Wahrheit" weiter zu gebrauchen, wenn die für ihn bislang konstruktive Differenz zu bloßen Wahrheitsansprüchen preisgegeben ist?

## **2. Die ethische Bedeutung des Postulates der einen Wahrheit**

Daß Wahrheitsansprüche - nicht die Wahrheit - immer historisch bedingt sind, mitbedingt sind durch die Umstände, unter denen sie formuliert werden, das hat die klassische Philosophie weithin gewußt. Sie hat sich aber dadurch nie dazu hinreißen lassen, diese flugs zu Wahrheiten zu erklären, sondern hätte dieses Verfahren schlicht als denkfaul qualifiziert; sie hätte es auch nicht als friedensstiftend angesehen, weil sich die Interessen derer, die da ihre eigenen Wahrheiten besitzen und durchsetzen wollen, ja weiter im Raume stoßen und es nach Lage der Dinge keinen anderen Weg gibt, als nach einer überindividuellen, für alle verbindlichen Instanz zu fragen, an der die einzelnen Wahrheitsansprüche zu messen sind. Diesen überindividuellen Horizont postulierte die philosophische Tradition dann sinnvollerweise als "die Wahrheit". Mit anderen Worten: Die klassische Erkenntnistheorie wirkte nicht, wie unterstellt wird, friedensstörend, sondern friedensstiftend, nicht konfliktprovozierend, sondern sozialisierend.

Es ist wenig hilfreich und bringt das Gespräch und den Frieden zwischen den Religionen kaum weiter, wenn man einerseits jeder Religion ihre Wahrheit läßt, wenn sich andererseits mit diesen Wahrheiten ganz massive Selbstbehauptungs- und Lebensinteressen verbinden, die miteinander kollidieren und dann eben doch zum Ausgleich gebracht werden müssen. Soll dieser Ausgleich nicht nach Maßgabe des "Rechtes des Stärkeren" geschehen - das wäre die am wenigsten moralische Alternative -, ist es sinnvoll, nach übergeordneten, wenn man so will, objektiven, von der Lage des Einzelnen abgehobenen Gesichtspunkten zu suchen, die einen solchen Ausgleich ermöglichen.

Genau mit einem solchen Bemühen, wie es das faktische Konfrontationsverhältnis der Religionen zueinander erfordert, steht man aber vor der Wahrheitsfrage der Tradition: Es soll etwas geben, was allen individuellen und kollektiven Partikularinteressen übergeordnet ist und das alle akzeptieren sollen können müssen. Das Paradigma Mission hält genau diesen umfassenden Horizont fest - ganz gleich ob es sich um christliche, muslimische oder buddhistische Mission handelt! Das Postulat der einen, allen vorgegeben, für alle verpflichtenden Wahrheit ist eine Frage der Wissenschaftsethik und Dialogethik und eine Frage von höchster Moralität! Demgegenüber wirkt sich die postmoderne Destruktion dieses Postulates höchst destabilisierend auf soziale Verhältnisse und den Dialog aus. Es soll ja keine solche gemeinsame und verbindende Wahrheit mehr geben!

Die Preisgabe des klassischen Wahrheitsbegriffs erweist sich also gerade nicht als friedensstiftend; der Verzicht auf den Streit um die Wahrheit fördert nur den Streit derer, die auf ihre eigenen Wahrheiten zurückgeworfen werden.

### **3. Beanspruchung eines elitären, intoleranten und selbstwidersprüchlichen Erkenntnis-Privilegs**

Von welcher Position aus sind Urteile wie die hier gefällten überhaupt möglich? Welche Position ermöglicht das Urteil, daß etwas, daß sogar Wahrheit historisch bedingt ist? Kann so nicht nur der urteilen, der eine Position eingenommen hat, die eben nicht bedingt ist, unbedingt gilt? Nimmt der, der so urteilt, dann aber nicht ein elitäres und intolerantes Wahrheitsprivileg für sich in Anspruch? Verhält sich der nicht elitär und gar nicht egalitär, der die Positionen aller anderen als "bedingt" abqualifiziert und dabei für sich (allein) einen unbedingten Standort beansprucht, der es so genau weiß: es gibt keine Wahrheit, die Mission legitimiert? Würde diese Unbedingtheit nicht reklamiert, hätte dieses Urteil über die anderen ja von vornherein als ebenfalls bloß bedingte Aussage ja keinen Sinn und höbe sich selbst auf.

Freilich, läßt sich ein solcher Standpunkt, von dem aus Urteile wie "historisch bedingt" gefällt werden, überhaupt halten? Wenn man für sich nicht einen "Gottesstandpunkt" beansprucht - und das wäre ja das genaue Gegenteil der proklamierten Deabsolutierung des Wahrheitsbegriffs - , müßte man dann nicht einräumen, daß auch die eigene Position, von der aus Urteile wie "historisch bedingt" ausgesprochen werden, selber historisch bedingt ist? Wer philosophisch nicht naiv und unkritisch arbeiten will, muß das gegen andere gewendete erkenntniskritische Instrumentarium auch selbstreflexiv auf die eigene Position anwenden. Wer dies tut, dem werden gerade solche Urteile wie die über die Bedingtheit der Position nicht mehr über die Lippen kommen. Es ist ja nur zu klar, daß auch die eigenen Kriterien, nach denen Urteile über andere gefällt werden, selber ebenfalls historisch bedingt sind. Wer die eigenen Kriterien nicht selbstreflexiv auf die eigene Position anwendet und metakritisch überprüft, sondern für absolut gültig hält, dem ist in der Tat zunächst und zuerst die propagierte Deabsolutierung des eigenen Standpunktes dringend zu empfehlen.

Das Urteil "historisch bedingt" ist also sowohl elitär, weil es ein Erkenntnisprivileg beansprucht, als auch selbstwidersprüchlich, weil es die Bedingtheit des eigenen Standortes nicht durchschaut; es ist zudem unkritisch, weil es die Kriterien für die Kritik anderer nicht kritisch gegen sich selbst wendet.

Es handelt sich hier um das Grunddilemma, um nicht zu sagen die entscheidende Aporie der Postmoderne als einer philosophischen Position. Die postmoderne Philosophie bestreitet die Möglichkeit aller Wahrheits-Positionen (im klassischen Sinne), darum auch die Möglichkeit von Mission; sie kann dies aber nur tun, wenn sie sich dabei selbst als eine Position gebärdet, deren Möglichkeit sie im gleichen Atemzug ausschließt. Sie kann dies nur tun, wenn sie

sich selbst als solch ein neuer umfassender, alle weltanschaulichen Positionen umgreifender Horizont gebärdet. Sie bestreitet die Existenz einer absoluten, allen individuellen Wahrheitsansprüchen vorgegebenen Wahrheit; sie kann das aber nur tun, indem sie sich selbst absolut setzt und sich von der behaupteten Bedingtheit aller anderen Positionen ablöst, also als absolut gebärdet. Die Position prinzipieller Positionslosigkeit ist geradezu die Mission der Postmoderne.

#### **4. Die Abwertung von Geschichte als Ort der Offenbarung gültiger und verbindlicher Wahrheit**

Die Redeweise von der historischen Bedingtheit erinnert darüber hinaus an ein rationalistisches Denken, zu dessen Kernelementen die Abwertung der Geschichte als möglicher und verbindlicher Erkenntnisquelle gehört. Schon I. Kant sprach von den "bloß historisch" begründeten Erkenntnisansprüchen des christlichen Glaubens. Geschichte ist für ein rationalistisches Denken kein möglicher und verbindlicher Ort der Erkenntnis und der Begründung der Wahrheit. Postmodernes Denken kann Geschichte überhaupt nicht mehr denken. Diese Grundentscheidung wider das Historische als Ort der Offenbarung oder des Werdens von verbindlicher Wahrheit ist Voraussetzung für die Zumutung, die eigene religiöse, geschichtliche Tradition zu entwerten und als heute nicht mehr verbindlich, nicht mehr gültig, nicht mehr wahr zu betrachten und Mission als Anachronismus zu betrachten.

Eine solche rationalistische Grundentscheidung wird aber nicht nur ein Christ nicht nachvollziehen können und wollen. Für die großen Offenbarungsreligionen, mindestens auch für das Judentum ist Geschichte nicht der Ort der Abwesenheit, sondern der Offenbarung Gottes; ist Geschichte nicht der undurchdringliche Schleier der Maya, der über aller Erkenntnis liegt, sondern vielmehr das Medium, in dem Gott sich in Person, in seinem Wesen, von Angesicht zu Angesicht (Johannes 12,45) verbindlich zu erkennen gibt.

Was also auf den ersten Blick eine Aufwertung der Geschichte, der geschichtlichen Traditionen der Religionen zu sein scheint: die Ablehnung von Mission und der Dialog von Religionen, die "ihre eigenen Wahrheiten" haben, erweist sich bei Licht besehen als völlige Entleerung der Verbindlichkeit geschichtlicher Manifestation eines Göttlichen.

Der christliche Dialog-Partner wird nicht daran vorbeisehen können, daß gerade das "Wort vom Kreuz" (1.Korinther 1,28) Kritik und Krise aller rationalistischen, vorgefertigten, spekulativen, jenseits der Geschichte ihren Geltungsgrund suchenden Gottesbilder ist. Wer sich der rationalistischen und postmodernen Abwertung der Geschichte anschließt, der kehrt dieses biblische, kreuzestheologische Argumentationsgefälle freilich genau um: Das Kreuz Christi ist dann nicht mehr Kritik und Infragestellung der mitgebrachten Wahrheitsansprüche und scheinbar unbedingten Standpunkte, sondern umgekehrt: Die dem Anspruch nach, in Wirklichkeit aber nur scheinbar geschichtsenthobene

Position eines angemessenen "Gottesstandpunktes" wird zur Kritik des Wortes vom Kreuz und seines Anspruchs, hier vor dem Höhe-, bzw. Tiefpunkt der Selbstkundgabe des wahren, lebendigen Gottes zu stehen.

Was dem Anspruch nach allen Religionen einen Artikulationsfreiraum erschließen soll, die Abwehr missionarischer Wahrheitsansprüche und die Proklamation von Dialog als Erschließung von Wahrheiten, entpuppt sich damit unter der Hand als Zensur und Beschneidung, die nicht erst am runden Tisch des Gesprächs stattfindet, sondern schon "am Eingang" - per Zugangsvoraussetzung - durchgeführt und vorgenommen wird. Wenn Wahrheit sich wandelt, dann kommt es im Endeffekt nicht zu einer Würdigung, ja Öffnung für die Wahrheit(en) anderer Religionen; dann kann es nicht dazu kommen, weil es solche - bleibend gültige - Wahrheit gar nicht mehr gibt.

### **b) Das konfliktstiftende Potential des Begriffs von "Wahrheit als Interesse"**

*These 2: Zur kontextuellen Bedingtheit tritt die Handlungsorientierung, d.h. die intentionale Ausrichtung auf ein praktisches Handlungsinteresse.*

Was sind die Konsequenzen für christliche Verkündigung, für Mission, für den Dialog, speziell den Dialog der Religionen? Warum wird er gerade durch einen solchen Grundsatz, ja erst und nur durch ihn eröffnet und möglich?

Wahrheit ist interessenbedingt. Was jemand als Wahrheit behauptet, ist durch seine Interessen- und Lebenslagen bedingt. Postmodern gesprochen wird zwar wieder zugestanden: "Das, was du sagst, ist Wahrheit". Aber Wahrheit ist es nur um den Preis, daß es "nur deine Wahrheit" ist, und daß diese Wahrheit nichts anderes ist als Ausdruck, "Expression deiner Person und deiner Lebenslage, deiner Biographie, letztlich deines Lebens- und Überlebenswillen". Dieses Wahrheitszugeständnis impliziert - im Gegensatz zur klassischen Kommunikation über Wahrheit, die dort immer nur (maximal!) einer Position zugestanden werden kann - , für die Postmoderne selbstverständlich, daß der, dem (seine) Wahrheit zugestanden wird, nun auch anderen, sogar diametral Andersdenkenden (ihre) Wahrheit einräumt. Mission = tabu. Bezogen auf die Religionsbegegnung bedeutet dies: Wenn eine Religion einen Wahrheitsanspruch erhebt, dann ist ihr zuzugestehen, daß das ihre Wahrheit ist, sprich: daß das legitimer Ausdruck ihres Orientierungs-, Lebens- und Selbstbehauptungswillens ist. Aber es ist eben zu durchschauen, daß hier nicht wirklich - im herkömmlichen Sinne von "Wahrheit" - eine überindividuelle, etwa auch für andere Religionen gültige Wahrheit vorliegt; daß vielmehr diese Glaubensaussagen und Ansprüche nichts anderes sind als eben nur Ausdruck der individuellen, partikularen religiösen Position. Es handelt sich dann und dabei nur solange um eine legitime, sprich: wahre Artikulation der eigenen Interessen, wie diese "Wahr-

heit" der eigenen Religion als bloß individuell durchschaut und anerkannt wird. Das macht aber Mission unmöglich. Wer darum seine eigene individuelle Wahrheit einem anderen zumutet, vollzieht eine illegitime Grenzüberschreitung.

Christliche Kirchen müssen darum - genauso wie andere Religionsgemeinschaften einsehen,

- (a) daß ihr Bekenntnis in erster Linie Ausdruck eines individuellen wie institutionellen Selbstbehauptungswillens ist;

- (b) daß Mission oder jeder andere Versuch, andere von der eigenen Wahrheit zu überzeugen, ein aggressiver und illegitimer Akt ist, mit dem die eigene Wahrheit einem anderen aufgedrängt wird; ein Akt, der - konsequent durchschaut - nicht intellektueller Natur ist, sondern soziale Gründe hat: der abzielt auf die Durchsetzung eines Individuums / einer speziellen Gruppe gegen andere.

### **1. Die Unterscheidung von Wahrheit und Interessen-Expression und ihre Bedeutung für Erkenntnis und Kommunikation**

Daß Wahrheitsbehauptungen interessegeleitet sind, - auch das wußte schon die philosophische Tradition. Den letzten namhaften philosophischen Traktat zum Zusammenhang von "Erkenntnis und Interesse" hat Jürgen Habermas vorgelegt. Aber gerade die Einsicht in den Zusammenhang von Interessenlagen und ihrem manipulierenden, verfälschenden Einfluß auf den Gewinn wie die Formulierung von Erkenntnissen führt die philosophische Tradition zur Forderung, zwischen bloßen Erkenntnisansprüchen und wahrer Erkenntnis zu unterscheiden. Es reicht eben nicht, daß jemand eine Wahrheit proklamiert. Diese muß sich vielmehr messen lassen an dem, worüber er spricht, und dieser Erkenntnisanspruch muß auch von anderen nachvollzogen werden können, die seine Interessenlage nicht teilen. Das ist der gute und unaufgebbare Sinn des Ideals objektiver oder besser: intersubjektiver Erkenntnis. Die herkömmliche Erkenntnistheorie weiß, daß es sich um ein Ideal handelt, um eine wissenschaftsethische Norm für die, die miteinander Erkenntnis gewinnen wollen, eine Kommunikationsnorm, die notwendig ist, wenn

- (a) Wahrheit und Erkenntnis nicht subjektiver Manipulation und Willkür unterworfen sein soll, wenn es

- (b) Sinn haben soll, überhaupt von Erkenntnis zu reden, und wenn es

- (c) zur Aufgabe der Wissenschaft gehört, friedentiftend zu wirken, indem sie für den Streit der verschiedensten, einander widersprechenden Behauptungen einen überindividuellen, der subjektiven Willkür entzogenen Rahmen stiftet.

Wieder zeigt sich: Die Forderung, zwischen bloß interessenbestimmten Äußerungen und der Wahrheit zu unterscheiden, Interesse und Wahrheit nicht einfach zu identifizieren, ist eine Kommunikationsnorm von hoher ethischer Bedeutung.

Wer programmatisch die Deobjektivierung dieses Wahrheitsbegriffs betreibt, muß zeigen, inwiefern Wissenschaft, Kommunikation unter diesen Umständen noch sinnvoll und denkbar sein soll. Wer einer solchen Deobjektivierung der Wahrheit das Wort redet, fällt aber eben damit auch in doppelter Weise hinter das erreichte ethische und noetische Niveau herkömmlicher Wissenschafts- und Erkenntnistheorie zurück.

## **2. "Individuelle Wahrheit" - Verlust der Begegnung und Verurteilung zur Selbst-Begegnung**

Noetisch wird nicht mehr unterschieden zwischen - in der Tat überall und ständig interessengeleiteten - Erkenntnisansprüchen und der Wahrheit, die allen Bemühungen vorausliegt und um die gestritten werden muß. Wo auf diese fundamentale Unterscheidung verzichtet wird, wo die bloße Behauptung von Wahrheit flugs zur Wahrheit erklärt wird, noch ärgerlicher: wo schon die bloße Artikulation und Expression von Interessen den Würdenamen "Wahrheit" bekommt, da vollzieht sich Erkenntnis nur noch solipsistisch, als Selbstbegegnung. Eine überindividuelle Wahrheit, an der die eigene individuelle Wahrheit, präziser: Wahrheitsbehauptung zu messen wäre, kann es nicht mehr geben; sie darf ja gar nicht mehr gedacht werden. Übrig bleibt ein Pluralismus unterschiedlichster und gegensätzlichster, individueller wie religiöser Wahrheiten, die einander aber nicht mehr zur Korrektur dienen können und dürfen, weil sie ja prinzipiell individueller Natur sind, nur einen individuellen Charakter besitzen und keinen überindividuellen Anspruch erheben dürfen.

Wahrheit vollzieht sich als Selbstbegegnung. Wie unter diesen Umständen eine Begegnung zwischen Menschen und Religionen denkbar und möglich sein soll, ist nicht verständlich. Jeder bleibt doch programmatisch bei sich, ist ja gerade zurückgeworfen und gebunden an die Expression einer eigenen Existenz. Eine Begegnung zwischen verschiedenen Religionen, religiösen Wahrheitsansprüchen, sprich Mission kann es programmatisch nicht geben; eine Herausforderung soll es ja programmatisch nicht mehr geben, da jede - auch religiöse - Wahrheitsformulierung prinzipiell historisch bedingt, standortgebunden und interessegeleitet ist und - das ist das Entscheidende! - trotzdem Wahrheit ist, schon Wahrheit ist. Mission ist undenkbar, gar nicht mehr in ihrer Motivation nachvollziehbar. Ein Ringen um die Wahrheit als Horizont gemeinsamer Begegnung ist ja hier gar nicht mehr denkbar, letztlich - entgegen dem Anspruch - auch nicht gewollt. Jede Position und jede Religion hat ja schon ihre eigene Wahrheit. Warum sollte sie dann noch die - prinzipiell individuelle und historisch bedingte - Wahrheit einer anderen Religion zur Kenntnis nehmen? Das müssen letztlich Charakterschwächen sein, die Menschen dazu (ver-)führen.

### 3. Legitimität der Normativität des Faktischen?

Wo auf die den Erkenntnisbegriff konstituierende Unterscheidung von Wahrheit und bloßen Wahrheitsansprüchen oder gar Interessenexpressionen bzw. Selbst-"Behauptungen" verzichtet wird, da wird das Faktische zur Norm; da wird schon die Behauptung zum Barwert genommen; da wird das, was der Sache nach doch nur eine Beanspruchung von Wahrheit sein kann, zur Wahrheit selbst erklärt. Das ist der Bankrott des Erkenntnisbegriffs und der Verzicht auf die ihn konstituierenden Ideale. Und diese Ideale haben auch da noch, ja gerade da ihre Bedeutung als regulative Ideen, wo sie nicht erreicht werden. Darum bleibt die postmoderne Deobjektivierung des Wahrheitsbegriffs auch ethisch hinter dem Niveau des Paradigmas der klassischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie zurück. Es gibt ja keine Regeln mehr, wie die Vertreter verschiedener, miteinander konkurrierender, womöglich in einem ausschließlichen Widerspruch zueinander stehender Behauptungen miteinander umgehen sollen. Dadurch, daß man erklärt, Wahrheit sei eben bestimmt durch Handlungsinteressen, auf gut deutsch: alle hätten recht, ist niemandem geholfen, ist auch der Konflikt der Positionen und Religionen nicht gelöst. Ganz im Gegenteil, er wird nun erst recht gefährlich. Im klassischen philosophischen Paradigma werden Interessen eher mißtrauisch als mögliche, die Erkenntnis der Wahrheit verstellende oder verfälschende Faktoren betrachtet; darum wird ihnen gegenüber als kritische Instanz die regulative Idee einer intersubjektiven Wahrheit ausdrücklich gewollt und gefordert. Demgegenüber vollzieht die Postmoderne programmatisch eine Qualifikation genau dieser Interessen, genau der aus ihnen resultierenden Manipulationen, genau der persönlichen Willkür als Wahrheit! Was bleibt auch anderes übrig? Jedes andere Verfahren setzte ja die bestrittene objektive Wahrheit als Bedingung der Möglichkeit einer solchen Unterscheidung voraus!

Nach der Deabsolutierung und Deobjektivierung der Wahrheit ist "Wahrheit", Verkündigung der Wahrheit, Mission in der Sache nichts anderes als Selbst-Behauptung in des Wortes doppelter Bedeutung:

- sie ist als Selbst-Behauptung Selbst-Expression, Ausdruck der eigenen Lage, Überzeugungen und Bestrebungen;
- sie ist darin aber auch Selbstbehauptung als Wille zu überleben, sich gegenüber anderen konkurrierenden Positionen zu behaupten, durchzusetzen, ja letztlich, diese zu verdrängen. Wahrheit ist - mit Friedrich Nietzsche gesprochen - als Funktion des Überlebenswillens des Einzelnen nichts anderes als eine Äußerung des Lebens als Wille zur Macht.

Wenn aber individuelle Wahrheit nichts anders ist als subjektive Selbstbehauptung,

- dann ist freilich überhaupt nicht einzusehen, warum und im Namen welcher übergeordneten Wahrheit sich hier irgendeine individuelle Wahrheit einen Zwang zur Selbstbeschränkung auferlegen, warum sie ihren Willen zur Selbstbehauptung, ihren Willen zur Macht nicht schrankenlos ausleben sollte. Was ist

denn, wenn die eigene religiöse Wahrheit darin besteht, daß möglichst viele andere sie zu ihrer Wahrheit machen? Wer hier Einspruch erheben, kritisieren, zensieren wollte, mußte sich wieder einen absoluten, unter Voraussetzung der Deabsolutierung der Wahrheit aber doch nicht haltbaren, ja noch nicht einmal denkbaren Urteilsstandpunkt an! Sie haben hier quasi den entgegengesetzten Sachverhalt vor sich: Es ist theoretisch überhaupt nicht zu begründen, warum sich Mission nicht absolut imperialistisch gebärden sollte - wenn sie es ohne Strafe kann!

- Dann ist weiter zu fragen, ob der intendierte Religionsfrieden durch das Eingeständnis der Interessegeleitetheit von Wahrheit wirklich erreicht werden kann. Noch einmal: Wenn es denn nicht falsch ist, sondern wahr, daß sich jemand in seinem Denken wie Handeln durch Interessen, natürlich durch seine eigenen, individuellen, persönlichen (!) leiten läßt, warum sollte er dann eine ihm mit überindividuellem Anspruch begehrende Wahrheit anerkennen, die von ihm fordert: Beschränke deine Selbstbehauptung? Eine solche gültige überindividuelle wahre Norm kann es nicht mehr geben, wenn alle Wahrheit nur noch individuell, programmatisch subjektiv und interessegeleitet ist.

#### **4. Deabsolutierung der Wahrheit als Demontage des Kerns des christlichen Gottesglaubens**

Man muß dann eben auch nachfragen dürfen, welche Interessen hinter der Proklamation einer solchen postmodernen Wahrheitsdefinition stehen, und man wird entdecken, daß sich in diesen postmodern geprägten Konzepten eines interreligiösen Dialogs und einer Abwehr von christlicher Mission ebenfalls bestimmte Positionen durchsetzen und zur Macht bringen wollen. Letztlich hat auf dem Feld des interreligiösen Dialogs der Kampf der Wahrheiten schon begonnen. Wenn es gelingt, die postmodernen Dogmen als allein legitime Zugangsvoraussetzungen zum Gespräch der Religionen zu etablieren, dann sind alle die ausgegrenzt und dann werden alle die stigmatisiert, die sich diesen Spielregeln mit ihren Voraussetzungen, aus welchen Gründen auch immer, nicht anschließen können.

Das postmoderne Konzept einer Deabsolutierung der Wahrheit ist für christliche Theologie und Kirche deshalb von allergrößter Brisanz, weil der im Zentrum des christlichen Glaubens stehende Exklusivitätsanspruch des Kyrios des Alten und Neuen Testaments ohne den klassischen Wahrheitsbegriff (d.h. die Voraussetzung nur einer Wahrheit) gar nicht gedacht werden kann. Bei allen Unterschieden zwischen griechischem und hebräischem Wahrheitsbegriff ist beiden Denkweisen ja gemeinsam, daß es Wahrheit nur in der Einzahl geben kann, daß wahr (treu, verlässlich im Kontext einer durch widerstreitende Mächte bestimmten Welt) nur einer sein kann, daß es nur einen Gott geben kann, der diesen Namen "Gott" wirklich verdient (vgl. Dtn 6,5; 1. Kor 8,3 ff.); daß darum auch der Ruf zum exklusiven Glaubensgehorsam gegenüber diesem einen Gott

legitim, ja konsequent aus diesem Kernelement der Singularität der Wahrheit folgt.

Es muß vollkommen klar sein: der Kampf gegen den Wahrheitsbegriff der philosophischen und abendländischen Tradition ist ein Kampf gegen den exklusiven Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens; ist ein Kampf gegen die Verkündigung Jesu als den *kyrios*, ein Kampf gegen Mission.

Die Frage nach einer Deabsolutierung der Wahrheit ist im Resultat nichts anderes als die Forderung nach einem Verzicht auf den Absolutheits- oder besser: Einzigartigkeitsanspruch Jesu Christi, die Forderung auf den Verzicht von Mission!

### **5. Die postmoderne Demontage des Wahrheitsbegriffs als Ausdruck eines "Willens zur Macht"**

Setzt sich das postmoderne Paradigma durch, kann man die Singularität der Wahrheit und den mit ihr verbundenen, logisch aus ihm folgenden missionarischen Anspruch gar nicht mehr denken. Das Bekenntnis zur Exklusivität des biblischen Gottes wäre dann hinfällig, buchstäblich sinn- und gegenstandslos geworden.

Insofern ist noch einmal zu betonen, daß die aus der postmodernen Destruktion des klassischen Wahrheitsbegriffs gewonnenen Überzeugungen über die Wahrheit der Religionen und die aus ihnen resultierenden Spielregeln für das Verhalten der Religionen zueinander alles andere als gleichgültig, nebensächlich, inhaltlich belanglos sind. Mit der Entscheidung über den Wahrheitsbegriff fällt zugleich auch schon die Entscheidung darüber, welche Religion sich durchsetzt: ein biblischer Gottesglaube, der nicht anders kann, als den sich in der Geschichte einzigartig manifestierenden dreieinigen Gott als den allein wahren zu verkünden, oder ein neohinduistisches Konzept, das sich mit Grundüberzeugungen deistischen Aufklärungsdenkens zu verbinden vermag, das die prinzipielle Unerkennbarkeit Gottes behauptet und das die geschichtlichen Religionen allenfalls als mehr oder minder zufällige, jedenfalls nicht wahrheitshaltige Ausprägungen, sondern als bloße Formen der einen Wahrheit begreift.

Diese neohinduistische Bestimmung des Verhältnisses der Religionen paßt nahtlos zur postmodernen pluralistischen Überzeugung von der Vielzahl individueller Wahrheiten und zu einer Kritik der einen Wahrheit. Entgegen dem weitverbreiteten Mißverständnis, daß nur die biblischen Offenbarungsreligionen eine exklusive, andere Wahrheitsansprüche ausschließende Position vertreten, ist darauf hinzuweisen, daß vielmehr auch die neohinduistische und postmoderne Position einer Pluralität verschiedenster individueller, geschichtlicher Wahrheiten eine "Super"-Position, eine Meta-Wahrheit darstellt, die ihrerseits von vornherein den Wahrheitsanspruch ausschließt, der im Mittelpunkt des christlichen Glaubens steht: Wer Jesus Christus sieht, sieht den Vater (vgl. Johannes

14,6) und: in Jesus Christus stehen wir nicht bloß vor einer historisch und kulturell bedingten Ausprägung der einen, allerdings unerkennbaren Wahrheit, sondern vor Gott in Person.

Es stellt wohl die raffinierteste Form der Durchsetzung des eigenen Willens zur Macht dar, wenn die eigene Position nicht als Position erscheint, sondern als Rahmen, der für jeden, der guten Willens ist, konsensfähig sein müßte, wenn andererseits aber genau dieser Rahmen durch Zugangsvoraussetzungen, dieses Spielfeld durch Spielregeln bestimmt wird, die den Dialogpartner sein eigentliches Wort gar nicht mehr sagen lassen.

Die postmoderne Dialogkonzeption verlangt das Zugeständnis bloß individueller Wahrheiten im Plural ab. Läßt sich der christliche (und jüdische) Gesprächspartner auf diese Zugangsvoraussetzungen zum interreligiösen round table ein, hat er eigentlich gar nichts mehr, was er noch zu sagen hätte; hat er seine eigene Identität vielmehr schon an der Garderobe abgegeben. Verweigert er aber die Zustimmung zu diesen Spielregeln, kann er als dialogunfähig, intolerant und fundamentalistisch gebrandmarkt werden.

## **6. Kampf der Personen statt des Streits der Positionen**

Ein weiteres ethisches Manko der postmodernen Konzeption kommt hinzu. Es wird ja nicht nur die subjektive Wahrheit zur Norm gemacht und darin das Faktische als solches legitimiert; es bringt sich mit dieser Deabsolutierung der einen Wahrheit nicht nur ein bestimmter Begriff von Religion gegen andere zur Macht. Es gibt einen dritten schwerwiegenden Einwand:

Wird nicht mehr unterschieden zwischen Wahrheit und bloßer Wahrheitsbehauptung, soll es Wahrheit als den alle Partner am Erkenntnisprozeß verbindlichen Horizont nicht mehr geben, ist Wahrheit umgekehrt deobjektiviert zu einer bloß individuellen Größe, wird Wahrheit programmatisch verstanden als subjektive Selbstbehauptung, - dann wird der Kommunikationsprozeß unweigerlich zum Kampf aller gegen alle; dann wird aus dem Kampf der Argumente und Positionen zwangsläufig ein Kampf der Geschlechter und Personen.

Das Konzept neuzeitlich-moderner Wissenschaft besitzt auch deshalb in unserer Gesellschaft ein derart hohes Renommee, weil es nach den dreißigjährigen Konfessions- oder besser: Weltanschauungskriegen friedentiftend und humanisierend wirkte. Es lehrte, zwischen den Theorien eines Subjektes und seiner Person zu unterscheiden. Wollte man eine falsche Theorie bekämpfen, war man nicht mehr gezwungen, den oder gar die Vertreter dieser Behauptung "einen Kopf kürzer zu machen". Grundlage dieser äußerst zivilisierend wirkenden, wissenschaftlichen Kommunikations-Ethik ist freilich die Unterscheidung zwischen der Person als solcher und ihren Theorien. Beides kann und soll voneinander unterschieden werden. Zwischen Person und Theorie kann aber nur unterschieden werden, wo die "Wahrheit" (als Lebensrecht) der Person nicht identifiziert wird mit der Wahrheit ihrer Behauptungen und wo man zu unter-

scheiden lernt zwischen den generell individuellen Interessenlagen (und dem Selbstbehauptungswillen) einerseits und überindividuell gültiger Wahrheit andererseits. Fallen diese für die moderne Dialog-Ethik konstitutiven Unterscheidungen, kann die Wahrheitsbehauptung eines Individuums nicht mehr von seinem Selbstbehauptungsinteresse unterschieden werden; dann fällt aber auch die Möglichkeit, in der Auseinandersetzung zwischen Theorie und Subjekt dieser Theorie, Wahrheitsanspruch und Vertreter dieses Wahrheitsanspruchs, sicherlich interessegeleiteter Wahrheitsbehauptung und Selbstbehauptung zu unterscheiden; dann wird aus der Konkurrenz der Theorien die Auseinandersetzung, ja der Streit derer, die sie behaupten und sich über sie behaupten; dann wird aus der mit Argumenten ausgetragenen Auseinandersetzung der inzwischen immer öfter beanspruchte und zu beobachtende Interessenausgleich, d.h. aber die kaum noch verhüllte Durchsetzung des "Rechtes" des Stärkeren, Mächtigeren, Einflußreicheren. Das wiederum ist dann umgekehrt ein erneutes Argument gegen Mission und schwächt die Motivation für Mission: denn missionarische Wahrheitsansprüche führen dann - notwendigerweise - zu Selbstbehauptung, Konflikten, zum Kampf. Aber, wer will das schon?

Man darf fragen, inwieweit nicht in der Tat in öffentlichen Kommunikations- und Willensfindungsprozessen dieser postmoderne Begriff einer interessegeleiteten, durch den eigenen Willen zu Macht und Selbstbehauptung bestimmten Wahrheit sich durchgesetzt hat. Die sich hier anbahnende Form von "Dialog" und Kommunikation ist direktes Resultat einer Deabsolutierung und Deobjektivierung des Begriffs einer Wahrheit, die alle verpflichtet und um der Erkenntnis und Regelung überindividueller Verhältnisse willen zur Zurückstellung individueller Interessen und interessegeleiteter Wahrheitsbehauptungen, sprich: Manipulationen auffordert. Wegen Mission muß auch deshalb niemand ein intellektuell schlechtes Gewissen haben, - ist sie doch Ausdruck eines allgemeinen, alle verpflichtenden Willens.

Es gibt allen Grund, nicht nur um des christlichen Wahrheitszeugnisses, sondern auch um der behaupteten Humanisierung des Dialogs und der Kommunikation willen der postmodernen Demontage des klassischen und für den christlichen Glauben unverzichtbaren Begriffs der einen Wahrheit entgegen zu treten.

### **c) Die Standortgebundenheit der Wahrheit als intellektuelle Selbstbefriedigung**

*These 3: Wahrheit ist standortgebunden, d.h., das kulturelle Milieu, in dem Sprecher und Hörer einer Wahrheitsmitteilung leben, ihre Schichtenzugehörigkeit und ihr Geschlecht haben Einfluß auf die mitgeteilte Wahrheit.*

Was sind die Konsequenzen für den Dialog, speziell den Dialog der Religionen? Warum wird er gerade durch einen solchen Grundsatz, ja erst und nur durch ihn eröffnet und möglich?

Es wäre ja falsch, den anderen von der eigenen, doch auch nur standortgebundenen, sprich: individuellen Wahrheit überzeugen zu wollen. Seine Wahrheit ist so absolut, wie die eigene individuell ist. Und beides meint dasselbe. Das Individuum der Postmoderne ist, so Nietzsche hellsichtig, das Absolute. Es ist sein eigener Horizont, d.h. vor allem auch: sein eigener Wahrheitshorizont. Darum ist das Individuelle das Wahre. Wie könnte es anders sein? Jede andere Behauptung schloße ja ein überindividuelles Kriterium ein, setzte ja eine objektive Wahrheit voraus, von der her ein Urteil über Falschheit gefällt werden könnte. Aber eine solche Wahrheit soll es ja nicht mehr geben.

Die Konsequenz ist, daß alle Positionen gleich wahr sind, eben auch die verschiedenen religiösen Positionen; daß es darum keinen Sinn hat, von allein wahren Aussagen zu sprechen, und daß es konsequenterweise gilt, alle Absolutheitsansprüche im Gespräch der Religionen zu vermeiden, daß es gilt: Mission zu vermeiden. Auch Christen müssen akzeptieren lernen, daß es eine christliche und eine muslimische, eine hinduistische und eine buddhistische, eine animistische und eine okkulte Wahrheit gibt; daß darüber hinaus ein Streit auch innerhalb der Religionen und ihrer Konfessionen müßig ist: daß es eine Bibel der Arbeiter und eine Bibel der Frauen gibt, eine Bibel der Unterdrückten und eine Bibel der Schwarzen. Ein Streit ist hier überflüssig. Jede Wahrheit ist standortgebunden. Es zeichnet Wahrheit gerade aus, daß sie standortgebunden, individuell ist. Warum also dann um eine Wahrheit, die für alle gilt, ringen? Wie ist Stellung zu nehmen?

### **1. Die Standortgebundenheit von Wahrheit als erkenntnistheoretischer Solipsismus**

Wiederum ist zunächst festzuhalten: Auch die Tradition hat um die Standortbezogenheit der Aussagen gewußt. Die Einsicht in die Standortgebundenheit von Erkenntnisansprüchen führte sie aber nicht zum Bankrott der Frage nach überindividueller, für alle gültiger Wahrheit, sondern provozierte dies vielmehr. Die Alternative wäre eine Konzeption, nach der etwas nur schon deshalb richtig ist, weil ein ICH es denkt. Die Alternative wäre ein absoluter erkenntnistheoretischer Solipsismus, in dem das Individuum sich selbst begegnet, in der Begegnung mit anderen doch wieder nur auf das trifft, was es ohnehin schon ist, ohnehin schon weiß, was ohnehin schon seinen Interessenlagen entspricht. Erkenntnis vollzöge sich dann nicht durch Öffnung für Kritik durch andere, durch die Erweiterung des eigenen individuellen Horizontes des Einzelnen, sondern verkäme im Prinzip zu bloßer Selbstbestätigung, intellektueller Selbstbefriedigung.

Wer von der Standortgebundenheit der Wahrheit spricht und sie je nach dem als Ausdruck seiner Zugehörigkeit zu einem kulturellen Milieu, einer sozialen Schicht oder zu einem Geschlecht begreift, der spricht nicht mehr von einer, sondern von vielen, unübersehbar vielen, individuellen Wahrheiten (Plural!); der entwertet den traditionellen Begriff damit aber entscheidend, insofern nun nicht mehr einzusehen ist, warum diesen einzelnen Standpunkten - und nicht anderes meint ja der Ausdruck einer standortbezogenen Wahrheit - die Qualität "Wahrheit" zukommen soll. Wenn nicht mehr unterschieden wird zwischen Wahrheit und Wahrheitsansprüchen, wenn darum nicht Wahrheitsansprüche, sondern Wahrheit selbst, oder besser: Wahrheiten standortgebunden sein sollen, dann ist nicht mehr nachvollziehbar, warum man hier überhaupt noch von "Wahrheit" reden soll. Kommt eine solche Redeweise nicht schon einer Irreführung gleich? (vgl. oben II, a, 1).

Was könnte die Qualifikation einer einzelnen Meinung, eines einzelnen Standpunktes als Wahrheit dann noch anderes meinen als einen Ausdruck des Respekts und der Hochachtung vor der Position des anderen, eines Respekts freilich, der sich doch nicht angemessener äußern kann als in einer kritischen Würdigung des anderen und seiner Aussagen; eines Respekts, den man dem anderen nicht gravierender verweigern kann als durch den Verzicht auf Auseinandersetzung und durch gleich-gültiges Stehenlassen einer Position, von der dann im Endeffekt egal ist, ob es sie gibt oder nicht!

## **2. Universaler Wahrheits- oder universaler Falschheitspluralismus?**

Besteht nicht die immense Gefahr, daß sich die Hochschätzung individueller Standpunkte als Wahrheit genau in ihr Gegenteil verkehrt? Könnte der Hinweis auf kulturelle, historische, sexuelle Standortgebundenheit einer Position, der jetzt noch die Wertschätzung als Wahrheit widerfährt, nicht genau so gut oder gar mit besseren Argumenten umkippen in eine Abwertung von solchen standortgebundenen "Wahrheiten"? Was könnte hindern, statt von der Universalität individueller Wahrheit(en) von der Universalität individueller Falschheit(en) zu sprechen?

Wird nicht heute schon häufig die Wahrheitsfähigkeit eines Standpunktes mit Hinweis auf die klassische, kulturelle, sexuelle Standortgebundenheit eines Menschen verneint, diesem die Fähigkeit, die Wahrheit zu sagen, bestritten, eben unter Hinweis darauf,

- daß er ein Weißer ist und als solcher Gültiges zur Lage der Farbigen und zu einem friedvollen Verhältnis der Rassen nicht sagen kann;
- daß er ein Europäer oder Nordamerikaner ist und als solcher Gültiges zur Lage der Menschen in ehemaligen Kolonien nicht sagen kann;
- daß er ein Deutscher und Christ ist und als solcher Gültiges zur Frage nach dem Messias des jüdischen Volkes nicht sagen kann;

- daß er ein Mann ist und als solcher am besten auf jede Artikulation verzichtet, wenn es um die Frage der Unterdrückung der Frau und des Verhältnisses der Geschlechter geht.

Aber ist eine Aussage tatsächlich schon deshalb problematisch, ungültig oder beschränkt gültig, weil sie von einem Subjekt gemacht wird, das ein männliches (oder weibliches) Sexualorgan besitzt? Und umgekehrt: ist sie darum schon nichtig, weil sie von einem Subjekt stammt, das männlich bzw. weiblich ist?

### **3. Eröffnung oder Zensur der Begegnung?**

Wo man eine Deabsolutierung der Wahrheit betreibt und ihrer Deobjektivierung das Wort redet, da kann nicht mehr unterschieden werden zwischen den selbstverständlich gegebenen Interessenlagen und den Geltungsansprüchen, die unabhängig von diesen Interessen auch von anderen nochvollzogen werden können müssen; da kann nicht mehr unterschieden werden zwischen der Standortbezogenheit einer Person und der Frage, was sie in ihrem Kontext an Erkenntnissen gewonnen hat, die nicht nur Ausdruck ihres Selbstbehauptungswillens sind, sondern auch von Menschen, die ganz anders leben, bestätigt werden können; da wird dem Menschen letztlich auch die Fähigkeit und die doch spezifisch menschliche Würde abgesprochen, über den Tellerrand seiner individuellen Bedürfnisse zu schauen, kulturanthropologisch gesprochen: seine Umwelt zu transzendieren und ein reflektiertes Weltverhältnis zu gewinnen.

Wo nicht mehr unterschieden wird zwischen Genese und Geltung, da kann es dann vorkommen, daß eine Person schon deshalb nicht wahrheitsfähig ist, schon deshalb nicht mehr gehört, nicht mehr ernstgenommen werden muß, weil sie

- schwarz oder weiß ist;
- Frau war oder Mann ist;
- Jude war oder Deutscher ist.

Wo jedes Individuum eine Wahrheit hat, Wahrheit als alle verbindende Horizonte deabsolutiert, mit Nietzsche gesprochen: "weggewischt" worden ist, da bleibt nur noch der Kampf der Individuen gegeneinander, die von ihren Wahrheiten nicht mehr zu unterscheiden sind, eben weil sie als Individuen jeweils das Absolute sind. Da bleibt nur noch der Kampf derer, die alle miteinander "Willen zur Macht" (im Plural) sind und ihre persönliche Wahrheit, d.h. sich selbst durchsetzen wollen.

### **4. Die Einsamkeit des individuellen Absoluten und die gemeinschaftsstiftende Wirkung des Ringens um die Wahrheit**

Wo Wahrheit standortgebunden ist, abhängig, ja determiniert ist durch Geschlecht und Charakter, Biographie und Erfahrungen, Interessen und Ziele, da wird nicht nur dem schon geschilderten erkenntnistheoretischen Solipsismus,

auf gut deutsch: intellektueller Selbstbefriedigung, das Wort geredet; da wird auch die intendierte Gemeinschaft und Begegnung von Menschen und Religionen nicht gefördert, sondern im Gegenteil verhindert. Wo jeder seine Bibel hat, wo es eine Bibel der Frauen und der Männer, eine Bibel der Unterdrückten und der Unterdrückten gibt, da hebt sich die Bedeutung der jeweiligen Wahrheiten ja nicht nur gegenseitig auf; da bleibt dann auch jeder bei sich, weil ja die eigene Position schon wahr ist; weil darum gar kein Anlaß besteht, dem anderen zu begegnen und nach seiner Wahrheit zu fragen. Eine solche Nachfrage hätte allenfalls im Feuilleton ihren Platz und wäre allenfalls für Leute interessant, die genug Zeit haben, sich mit solch nebensächlichen, im Grunde unwichtigen Fragen zu beschäftigen. Umgekehrt kommt einer interreligiösen Begegnung und religiösen Wahrheitsbehauptung doch nur dann Bedeutung zu, wenn der andere noch etwas weiß, was nicht nur standortgebunden, kontextbezogen, interessegeleitet und historisch bzw. kulturell bedingt ist, sondern einen überindividuellen, überkulturellen, die Zeiten übergreifenden Wahrheitsanspruch enthält.

Wo jeder seine eigene Wahrheit ist und im Dialog nur sich selbst behauptet, da kann es zu einer wirklichen Begegnung nicht kommen; da fehlt schon die Gemeinschaft, die sich daraus ergibt, daß man miteinander um die Wahrheit ringt. Und heißt Mission anderes? Da werden die Gräben zwischen den Religionen und Konfessionen nicht überbrückt, sondern zementiert; da wird der Frieden nicht gefördert, sondern verhindert.

## **5. Das intellektuelle Mißverständnis von Religion und inter-religiöser Begegnung**

Daß Wahrheit standortgebunden ist, daß es wegen der Vielzahl der Standorte darum auch viele Wahrheiten gibt, daß es nicht sinnvoll und nicht möglich ist, angesichts der Deabsolutierung der Wahrheit um eine Wahrheit zu streiten, die für alle gilt, weil alle Positionen wahr sind und darin alle Positionen gleichgültig sind, das wird weder der Christ noch der Angehörige einer anderen Offenbarungsreligion akzeptieren; das wird niemand unterschreiben, der wirklich von einer Überzeugung, aus einer Überzeugung, in einer Überzeugung lebt - in einer Wahrheit lebt.

Eine Zugangsvoraussetzung zum (interreligiösen) Dialog des allein Vernünftigen, die die Anerkennung der Gleichheit der Wahrheit aller Positionen zur Voraussetzung macht, ist völlig abstrakt. Sie unterstellt Religion als ein Gedankengebäude, zu dem das Individuum sich reflexiv verhalten, kritisch ins Verhältnis setzen, von dem es - und sei es auch nur im Sinne eines methodischen Zweifels - abzusehen vermöchte. Jeder religiös gebundene Mensch weiß dagegen, daß Religion eine Macht darstellt, eine Wirklichkeit bedeutet, die ihn bestimmt. Es muß darum als Forderung nach einer absurden Denkooperation erscheinen zu verlangen, diese ihn in allem bestimmende, ja beherrschende Macht als gleichartig, gleich wahr mit anderen zu akzeptieren.

Es ist ja bezeichnend, daß sich der harte, konservative Kern der Religionen, gleich, ob es sich um Juden, Muslime oder Christen handelt, gegen eine solche Pluralisierung der Wahrheit wendet und entsprechende Dialogkonzepte ebenso scheut wie die entsprechenden Veranstaltungen konsequent meidet. Was hier gedacht und konzipiert wird, ist der Dialog intellektueller egg-heads, die sich von der Bindekraft ihrer eigenen religiösen Wirklichkeit längst entfernt haben. Was hier dagegen nicht im Blick ist, ist der Lebensdialog, die Wirklichkeit interreligiösen Zusammenlebens, in dem verschiedene religiöse Wirklichkeiten mit ihren gegensätzlichen Orientierungen, Erfahrungen, Mächten aufeinandertreffen. Und ist das nicht die Realität von Mission? Die Realität, von der gilt: "Wir können's ja nicht lassen, von dem zu reden, was wir gesehen und gehört haben." (Apg 4,20), - die Realität, von der wir immer wieder erfahren dürfen: Jesus ist der Herr.

#### **d) Es gibt nur Wahrheitsperspektiven**

*These 4: Wahrheit ist an die Sprache gebunden und damit auf deren Grenzen beschränkt, das heißt, in ihr kommt immer eine partielle, ausschnittshafte, perspektivische Sicht der Wirklichkeit zum Ausdruck.*

Was sind Konsequenzen für den Dialog, speziell den Dialog der Religionen? Warum wird er gerade durch einen solchen Grundsatz, ja erst und nur durch ihn eröffnet und möglich?

Niemand hat die Wahrheit; alle besitzen, oder - wie im buddhistischen Elefantengleichnis - ertasten sie nur ein bißchen, alle haben nur einen Teilaspekt von ihr zu Gesicht bekommen. Niemand hat hinter den großen Vorhang, den Schleier der Maya geguckt; jeder realisiert in seinem Leben nur einen Teilaspekt der Wahrheit des Großen und Ganzen. Darum ist es sinnvoll und nötig, daß die Religionen einander ergänzen. Darum ist es umgekehrt unwahr, wenn eine geschichtlich gewordene Größe sich absolut setzt, wenn eine Religion ihre Wahrheit verabsolutiert,

- wo doch auch sie nur Perspektive ist, ein Weg und nicht der einzige;
- wo doch nur alle Perspektiven zusammen die Wahrheit ausmachen;
- wo es doch im Hinblick auf die eigene Begrenztheit gilt, tolerant zu sein und den anderen und seine Wahrheit "stehen zu lassen".

Auch dieses vierte postmoderne Dogma knüpft an Einsichten an, die zunächst im philosophischen Reflektionsraum der Moderne selbstverständlich sind. Erkennen und Denken, also auch die Formulierung von Wahrheitsansprüchen, sind nicht von den sprachlichen Gestalten zu trennen, in denen sie sich vollziehen. Jede Sprache stellt bestimmte Erkenntnismöglichkeiten bereit. Durch eine jede Sprache wird eine spezifische Erkenntnis und entsprechend auch ein spezifischer Begriff von Wirklichkeit vorgegeben bzw. konstituiert. Das alles ist

richtig. Zu streiten ist wieder über die Konsequenzen, die daraus gezogen werden dürfen.

### 1. Relativität des Denkens auf Sprache oder Wahrheitsrelativismus?

Stehen nicht wieder rationalistische und den Wert von Geschichte als Quelle von verbindlicher Erkenntnis von Wahrheit in Frage stellende Voraussetzungen Pate, wenn aus der Relativität des Denkens auf eine Sprache ein Wahrheitsrelativismus abgeleitet wird?

Wiederum soll der bloße Nachweis, daß sich ein Erkenntnisanspruch in einer bestimmten geschichtlich gewordenen Gestalt - als Sprache - vollzieht, ein Beweis der Beschränktheit, Bedingtheit, letztlich der "Un-Wahrheit" eines solchen Wahrheitsanspruchs sein. Das Partielle, Geschichtliche, an einen Standort Gebundene kann aus rationalistischer Sicht nur eine "ausschnittshafte, perspektivische Sicht der Wirklichkeit" ermöglichen. Diese erneute Abwertung des Geschichtlichen steht wiederum im Gegensatz zur biblischen Hochschätzung der Geschichte als Medium der Mitteilung von Wahrheit.

Sicher gilt, daß Wahrheitsansprüche immer bezogen sind auf eine Sprache und daß eine Sprache immer eine geschichtlich gewordene Größe darstellt. Aber genau diese Einsicht in die Relativität eines Denkens auf eine Sprache kann doch nur dann einen erkenntnistheoretischen Relativismus begründen und kann doch nur dann ein Einwand gegen "die Wahrheit" sein, wenn man unterstellt: Alle Sprachen und die mit ihnen gegebenen Aussagemöglichkeiten sind gleichermaßen fähig/unfähig, die Wahrheit auszusagen. Einer solchen Position gegenüber wäre wiederum kritisch zurückzufragen,

- wer das Recht zu solch einem Urteil gibt;
- ob es nur ein wiederum angemessener Gottesstandpunkt ist, mit dem das Recht zu einem solchen Urteil usurpiert wird;
- ob nicht aber gerade dann, wenn man ein solches Erkenntnisprivileg ablehnt, alles darauf ankommt zu fragen, ob alle Sprachen gleichermaßen wahrheits-(un)fähig sind;
- ob eine biblische Theologie in systematisch-theologischer Hinsicht nicht zunächst den Anspruch der biblischen Zeugnisse ernstnehmen muß, auch in ihrer sprachlichen Gestalt unter dem Reden und Handeln des lebendigen Gottes verändert und spezifisch geprägt worden zu sein, und
- ob darum nicht damit zu rechnen ist, daß sich im Gegenüber des Volkes Israel zum lebendigen Gott spezifische Ausdrucksmöglichkeiten und spezielle Sprachgestalten entwickelt haben, die sich dem Gott verdanken, der sich in ihnen geschichtlich imponiert.

Gerade dann, wenn man die Relativität des Denkens und Erkennens auf Sprache in ihrem geschichtlichen Gewordensein ernst nimmt, verurteilt diese Einsicht nicht zu einem erkenntnistheoretischen Agnostizismus, sondern weist den Weg, auch in der hebräisch-biblischen, noch das Neue Testament bestimmenden

Semantik den Fußspuren des Dreieinigen nachzuspüren und nach spezifischen, wahrheitsfähigen Kategorien und Aussagemöglichkeiten zu fragen.

Es zeigt sich: Gerade dann, wenn man Geschichte als Ort der Offenbarung ernstnimmt und sich nicht von vornherein durch das Dogma festlegen läßt, Gott könne nicht in der Geschichte gehandelt, sich in ihr manifestiert und seinem Wort eine wahrheitsfähige Gestalt gegeben haben, gerade dann besteht die Chance, in Analogie zur Inkarnation als ontologischem Zentraldatum des christlichen Glaubens Wahrheit und Geschichte als Einheit zu begreifen und sich gerade von den Spitzthesen sprachkritischer Reflexion auf die Spur einer wahrheitsfähigen Sprache setzen zu lassen. Gerade wenn eine Sprache ein bestimmtes Denken bedeutet, wenn sprachliche Kategorien Denken eröffnen und verschließen können, kommt es darauf an, sich auf die Semantik und Grammatik des Sprachzusammenhanges einzulassen, in dem Gott sich, Bedeutungen konstituierend und Kategorien bildend imponiert hat.

Es zeigt sich: Gerade dann, wenn man die Relativität des Denkens auf Sprache ernst nimmt, ergibt sich daraus kein schrankenloser Relativismus und kein gleichgültiger Agnostizismus eines universalen "nichts Genaueres weiß man nicht", der noch nicht einmal weiß, wie man denken soll. Vielmehr führt die zu Ende gedachte These von der Relativität des Denkens auf eine Sprache zu dem Postulat, die geschichtliche Gestalt der Kommunikation ernst zu nehmen, in dem sich dem Anspruch der biblischen Zeugnisse gemäß Gott selbst Ausdruck verschafft und ihm entsprechende Ausdrucksmöglichkeiten geschaffen hat.

## **2. Wo "alle recht haben", hat niemand recht! - nur einer!**

Wer die einzelnen Wahrheiten als Perspektiven begreift, gibt einerseits allen Wahrheitsansprüchen recht, setzt aber andererseits gleichzeitig alle auch ins Unrecht. Wo alle nur Perspektiven besitzen, hat keiner die Wahrheit. Das ist der Preis, der für die Universalität der Wahrheit aller, auch der einander widersprechenden Standpunkte bezahlt werden muß. In einer logisch kongruenten Formulierung ist es der Preis, daß alle "Wahrheiten" falsch sind, alle bloß eine nicht zur Erkenntnis der Wahrheit fähige Sichtweise der Wahrheit darstellen, nicht aber Wahrheit aussagen.

Wieder muß man fragen, ob nicht Etikettenschwindel betrieben wird und ob sich im Vollzug der Etablierung eines solchen "Wahrheits"-Denkens nicht allein eine Position anmaßt, wahr zu sein, absolut und ohne Einschränkung: nämlich die, die von einem überlegenen Super-Standpunkt aus allen anderen die Rolle von bloß beschränkten, der Erkenntnis der Wahrheit nicht fähigen Sichtweisen zuweist. So verführerisch ein solches Verfahren einerseits ist, so elitär und selbstwidersprüchlich, unkritisch und intolerant ist es bei Licht besehen:

- Ein elitäres, einzigartiges Wahrheitsprivileg maßt sich ja gerade die Position an, die alle anderen relativiert, nur sich selbst nicht; die sich aber doch nur deshalb zur Deklassierung anderer Wahrheitsansprüche als bloßen Perspektiven

hinreißen lassen kann, weil sie den Grundsatz von der Relativität und Perspektivität aller Überzeugungen nicht auch selbstkritisch gegen sich selbst wendet; die sich aber dadurch aufhebt, daß sie selbst genau den absoluten Standpunkt einnimmt, den sie den anderen bestreitet.

- Was so tolerant zu sein scheint, weil es scheinbar jedem seine Wahrheit läßt, ist erkaufte um den Preis, daß diese "individuelle Wahrheit" Wahrheit nicht sein kann, die Wahrheit sein kann, die diesen Namen verdient. Diese "Toleranz", dieses angebliche "Stehenlassen" aller "Wahrheiten" ist erkaufte um den Preis, daß gerade den Offenbarungsreligionen zugemutet wird einzuräumen, auch eine uneigentliche Perspektive; ihr Anspruch, das Wesen Gottes erkannt zu haben, etwa in Jesus Christus vor Gott selbst zu stehen, beruhe in der Sache auf einer Täuschung.

Die einzige Position, die hier nicht relativiert und auf eine bloße nicht-essentielle Perspektive reduziert wird, ist die, die alle anderen zu bloßen Perspektiven degradiert und damit ihr eigenes Dogma: die Unerkennbarkeit der Wahrheit, durchsetzt und zur Herrschaft bringt.

Was tolerant zu sein und jedem sein Recht einzuräumen scheint, ist erkaufte durch die höchst intolerante Zumutung gegenüber mindestens einem Dialog-Partner, auf den theologischen Kern seines Bekenntnisses zu verzichten. Was scheinbar Frieden stiftet, grenzt in Wahrheit nur die aus, die sich einem solchen Diktat nicht beugen wollen.

### **3. Größte Intoleranz unter dem Deckmantel beanspruchter umfassender Toleranz**

Was sich als Inbegriff und Modell umfassender Toleranz gibt, ist in Wahrheit Ausdruck größter Intoleranz. Als Zugangsvoraussetzung für eine echte, offene Begegnung der Religionen wird vorgegeben, daß etwa der Christ auf alle exklusiven Aussagen über den Gott der Bibel, mithin auf den Kern seines im Ansatz polemischen weil exklusiven Gottesbekenntnisses verzichtet.

Unabhängig von der Frage, ob tatsächlich Jesus der Kyrios und der dreieinige Gott der wahre Gott ist, der Gott, der es allein verdient, Gott genannt zu werden, wird hier eine Dialogplattform festgeschrieben, die eben nicht weltanschaulich neutral und offen ist, sondern die Gesprächsteilnehmer bereits entscheidend festlegt.

Ein Ausspruch Mahatma Gandhis mag dies exemplarisch belegen. Es ist bezeichnend, wie die neohinduistische Bestimmung des Verhältnisses der Religionen einerseits und die aus der postmodernen Deabsolutierung des Begriffs der Wahrheit gewonnene Maxime einer Pluralität von Wahrheiten koinzidieren und eine Anfälligkeit bestimmter westlicher, postmoderner Dialog-Konzeptionen für hinduistische Dialog-Programmatik erklären.

"Wer bin ich, daß ich mich zum Richter machen und sagen könnte, ich betete besser als Sie es tun? ... Ich kann nicht sagen, daß, weil ich Gott auf diese Weise

gesehen habe, die ganze Welt ihn auf diese Weise sehen müsse ... Die Religion eines anderen Menschen ist für ihn ebenso wahr, wie es die meine für mich ist. Ich kann nicht über seine Religion richten ... Es gibt keine Religion, die absolut vollkommen wäre. Alle sind sie unvollkommen oder mehr oder minder unvollkommen."

Das klingt hilfreich, überzeugend und tolerant. Ist hier nicht jeder respektiert? Ist hier nicht auf ein Urteil verzichtet, das keinem zusteht, weil alle doch nur Menschen sind? Ist hier nicht ein Modell für den Dialog, das Verhältnis der Religionen vorgezeichnet?

Freilich, ist es bei Licht besehen:

- (1) nicht unglaublich elitär und anmaßend, wie die Offenbarungszeugnisse der Weltreligionen hier schlicht zu Dokumenten der Unwissenheit und des bloß Vorläufigen erklärt werden?

Ein Jude und ein Christ weiß vom konkreten Handeln Gott in der Geschichte. Ein Hindu dekretiert: Das kann man gar nicht wissen.

- (2) Es stellt sich die Frage: Woher weiß der Vertreter eines religiösen Wahrheitspluralismus eigentlich, daß man nichts Definitives von Gott wissen, über ihn aussagen kann? Müßte sie nicht wirkliche Toleranz hier ganz zurücknehmen? Müßte eine wirklich tolerante Haltung das nicht offen lassen? Müßte sie nicht selbst dafür offen sein, daß Jesus Christus allein der einzige Weg ist?

Der wegen seiner religiösen Toleranz gerühmte hinduistische Religionsphilosoph Ramakrishnan fragt bloß rhetorisch: "Wollt ihr die Wahrheit wissen?" Und dann präsentiert er eine Position, die dem Anspruch nach genauso tolerant wie der Sache nach intolerant die Wahrheitsansprüche z.B. von Judentum und Christentum ausschließt: "Wollt ihr die Wahrheit (!) wissen? Gott hat verschiedene Religionen geschaffen, damit verschiedenen Suchern in verschiedenen Ländern zu verschiedenen Zeiten geholfen wird. Alle Lehren sind so nur verschiedene Wege, aber ein Weg ist niemals Gott selbst. Man kann Gott erreichen, wenn man einen der Wege mit Hingabe aus vollem Herzen befolgt."

Wenn das stimmt, dann kann Jesus Christus nicht der Weg, die Wahrheit und das Leben sein, das Lamm Gottes, das allein die Sünden der Welt hinwegzutragen vermag. Auch der Hinduismus vertritt eine Position, die andere Positionen ausschließt. Nicht die inhaltliche Position des (Neo-)Hinduismus steht dem Dialog der Religionen entgegen, sondern sein Anspruch, eine offene und tolerante Plattform für alle Gesprächspartner im interreligiösen Dialog zu bieten.

- (3) Es wäre für einen Christen nicht nur töricht, sondern auch verantwortungslos, sich dem Schleier der Maya als erkenntnistheoretischer Prämisse zu beugen. In der Begegnung von Christen und Hinduisten, christlichem Bekenntnis und postmodernem Wahrheitspluralismus geht es nicht etwa um die Konfrontation einer intoleranten und dogmatischen mit einer toleranten und undogmatischen Haltung. Vielmehr hat auch der religiöse wie philosophische

Wahrheitspluralismus sein Dogma: die Voraussetzung der prinzipiellen Unerkennbarkeit jeder Wahrheit und der faktischen Pluralität vieler Wahrheiten.

Noch einmal zeigt sich, daß die Postmoderne Deabsolutierung der Wahrheit eher als universale Falschheit denn als universale Wahrheit aller Positionen zu kennzeichnen ist. Alle Wahrheiten gelten ja bloß relativ; alle sind letztlich bloß uneigentlich. Es gibt nur eine einzige philosophische bzw. religiöse Position, die dieser Relativierung nicht unterworfen ist und absolute Gültigkeit beansprucht, und das ist diejenige, die alle anderen als bloß relativ abqualifiziert und sich über deren Degradierung zu bloßen Perspektiven selbst zur Herrschaft bringt und durchsetzt. Noch einmal ist zu fragen, ob ein Mensch, der in seiner Religion als ihn bestimmender Wirklichkeit lebt, eine solche Degradierung seiner religiösen Position zu einer bloßen, uneigentlichen und ergänzungsbedürftigen Perspektive akzeptieren kann, oder ob hier nicht wieder abstrakte Modelle einer Verständigung und Zuordnung der Religionen entworfen werden.

#### **e) Wahrheit ist nicht absolut, losgelöst vom Erkenntnissubjekt**

*These 5: Wahrheit ist interpretationshaltig, d.h. alle Erfahrung bezieht sich zurück auf einen Verstehenshorizont, auf das Vorverständnis des Erfahrenden. Der Erkennende geht in die Erkenntnis mit ein, denn er erkennt nach seiner Weise (wie Thomas von Aquin gesagt hat). Eine rein objektive, vom erkennenden Subjekt vollkommen losgelöste, absolute Erkenntnis kann es nicht geben.*

Was sind die Konsequenzen für den Dialog, speziell den Dialog der Religionen? Warum wird er gerade durch einen solchen Grundsatz, ja erst und nur durch ihn eröffnet und möglich?

Ab-solute, von der jeweiligen Geschichte und den jeweiligen Rahmenbedingungen unabhängige, geschichtslose Erkenntnis kann es nicht geben. Auf absolute, von ihrer jeweiligen Geschichte losgelöste Erkenntnis- und Wahrheitsansprüche sollte eine Religion, sollte auch der christliche Glaube darum verzichten.

Diese Einsichten stehen nicht im Gegensatz zum christlichen Glauben, sondern sprechen eine wesentliche Einsicht aus, die sich in biblischer Reflexion über Weisheit und Erkenntnis niederschlägt. Christlicher Glaube spekuliert nicht abstrakt und losgelöst von der Geschichte über Gott, sondern wagt seine Aussagen und formuliert sein Bekenntnis nur relativ, bezogen auf die Geschichte Gottes mit den Menschen. Eben in dieser Geschichte offenbart sich ihm die Wahrheit Gottes.

### **1. Christlicher Glaube: partikulare Position mit universalem Anspruch**

In Anknüpfung an hebräisch-biblisches Denken räumt christlicher Glaube bereitwillig die partikulare Gestalt des biblischen und christlichen Gotteszeugnisses ein, betont aber, daß genau in dieser partikularen Gestalt ein universaler Anspruch ergeht und weiterzugeben ist. Es gehört zum Kennzeichen des in den biblischen Schriften bezeugten Gottes, daß er partikular handelt, konkrete, manchmal sehr unscheinbare (Dtn 7,7) Menschengruppen erwählt, um durch sie seine universalen Ziele zu verfolgen. So gehört das Bewußtsein der Erwählung Israels zum Wohl und zur Errettung aller Völker zum Selbstverständnis gläubiger Juden.

Wer das Partikulare als das nicht Wahrheitsfähige ablehnt, macht sich wieder eines rationalistischen Fehlschlusses schuldig: Er beansprucht ein abstraktes, in sich nicht kohärentes und noch dazu durch dogmatische Voraussetzungen bestimmtes Denken.

### **2. Die Reflexionskraft des hebräisch-biblisches Erkenntnisbegriffs**

Sicherlich ist es eine angemessene Zusammenfassung der erkenntniskritischen Diskussionen der letzten 150 Jahre, speziell aber postmoderner und sprachphilosophischer Destruktion überhöhter Erkenntnisansprüche, wenn man betont, "eine rein objektive, vom erkennenden Subjekt vollkommen losgelöste, absolute Erkenntnis kann es ... nicht geben". Damit ist aber noch nicht schon die Möglichkeit von Erkenntnis als solche bestritten, sondern nur die eines freilich in der Tat sehr einflußreichen rationalistischen Erkenntnis-Konzeptes, wie es exemplarisch in der Philosophie R. Descartes' Gestalt gewinnt.

Wiederum wäre zu fragen, ob wir nicht in der hebräisch-biblisches Sprachgestalt auf die Semantik und damit zumindest in Umrissen auf das Profil eines sehr viel tragfähigeren Erkenntnisbegriffs treffen, der auch den modernen und postmodernen erkenntniskritischen Rückfragen genügen kann. Hebräisch *jd'* ist ein Erkennen, das sich von vornherein durch die Mitreflektion des Kontextes und Erkenntnisortes des Erkenntnissubjektes auszeichnet. Die neutestamentliche Semantik läßt erkennen, daß es nicht ein abstrakter *nous* ist, der abgehoben über Gott und die Welt spekuliert, sondern die "Vernunft des Fleisches" (Kolosser 2,18), d.h. ein Orientierungswille, der von vornherein nicht anders gedacht ist als unter dem kontextuellen, biographischen und biologischen Bedingungen, die ihn bestimmen. Gerade darum ist für diesen Erkenntnis-"Begriff" auch der Erkenntnisort so entscheidend, an dem sich das Erkenntnis-"Subjekt" befindet. Kreist es elliptisch um sich selbst; begegnet es auch in der Erkenntnis von Anderem nur sich selbst und den eigenen Setzungen? Oder steht es vor Gott, und ist es bestimmt durch die "Frucht des Herrn" (Sprüche 1,7), also die Relation, die allein Erkenntnis eröffnet, weil sie hilft, im Gegenüber zu Gott den Menschen und seine Erkenntnisansprüche entscheidend und angemess-

sen zu "relativieren/beziehen"? Nur dort, wo der Mensch Gott begegnet und sich im Gegenüber zu Gott als Mensch/Geschöpf erfährt, wird er davor bewahrt, sich und seine "eigene Wahrheit" mit der Wahrheit zu identifizieren; wird er offen für die Wahrheit, die eben nicht die seine ist, sondern die ihm widerfährt; die ihm als kritische und heilende, als heilende weil kritisch zurechthelfende Instanz begegnet!

Der Erkenntnisort und die Erkenntnisrelation haben für ein hebräisch-bibli-sches Denken schlechthin konstitutive Bedeutung, ohne daß doch Erkenntnisansprüche traditioneller Art damit erledigt wären. Bevor man einem uferlosen Relativismus das Wort redet, sollte man nicht den Bankrott von Erkenntnis als solcher, sondern vorsichtiger dem Bankrott eines bestimmten Erkenntnisbegriffs erklären.

Gerade weil es eine abstrakte, absolute, von der Geschichte losgelöste Got-teserkenntnis nicht geben kann, widmet sich christlicher Glaube der Aufgabe einer geschichtlichen Vermittlung der Wahrheit, die nicht er selber ist, die aber wohl der ist, von dem er zeugt (vgl. 2.Korinther 4,6).

#### **f) Wahrheit ist wesenhaft dialogisch**

*These 6: Wahrheit ist dialogisch, d.h. Erkenntnis vollzieht sich nicht im Modus einseitiger Aufnahme gegebener Sachverhalte, sondern wechselseitig im Dialog mit der Wirklichkeit nach dem Modell von Frage und Antwort.*

Was sind die Konsequenzen für den Dialog, speziell den Dialog der Religionen? Warum wird er gerade durch einen solchen Grundsatz, je erst und nur durch ihn eröffnet und möglich?

Wahrheit entsteht nur im Dialog. Sie wird dort nicht gefunden, sondern er-funden. Darum ist Dialog nicht nur Medium, sondern Wesen der Wahrheit; ist Wahrheit wesenhaft dialogisch.

Nur ein solches Wahrheitsverständnis ermöglicht echte Begegnung, die den anderen braucht, um Wahrheit zu konstituieren. Nur ein solches Wahrheitsver-ständnis verhindert, daß Christentum sich selbst genug ist und andere nur "an-predigt".

Wahrheit ist "dialogisch", d.h. Erkenntnis vollzieht sich nicht im Modus ein-seitiger Aufnahme gegebener Sachverhalte, sondern wechselseitig im Dialog".

Wahrheit ist dialogisch", das soll doch wohl im Sinne des Zeichens der De-absolutierung von Wahrheit heißen: Wahrheit ist ihrem Wesen nach dialogisch, ergibt sich im Dialog. Wahrheit ist nicht nur auf den Dialog angewiesen, um ans Licht zu kommen; sie ist das, was Ergebnis des Dialogs ist. Wahrheit ist keine absolute Größe, weder eine solche, die den Dialog-Partnern als solche vorgege-ben wäre, noch eine, die der eine oder der andere Dialog-Partner besäße, oder von der er herkäme. Wie es schon die philosophische Rhetorik-Konzeption der

Antike vertritt, ergibt sich Wahrheit vielmehr im Prozeß des Miteinander-Redens.

"Wahrheit" ist freilich schon das, daß überhaupt Dialog stattfindet. Schon der Dialog als solcher ist Wahrheit. "Wahrheit" wäre dann ein ethisches Urteil; "Wahrheit" ist dann Bezeichnung dafür, daß es gut ist, daß Menschen aufeinander zugehen und miteinander reden.

### **1. Auffindung oder Erfindung von Wahrheit im Dialog?**

Entscheidend ist wieder der Unterschied zwischen Wahrheitsansprüchen und Wahrheit. Richtig ist: Nur im Dialog, im Gespräch, im Streitgespräch, in Rede und Widerspruch kommt heraus, was Wahrheit ist, - wenn es denn herauskommt. Nur hier bewährt sich, was verläßlich, was vernünftig ist, was argumentativ Bestand hat, was auch kritischen Fragen standhält. Dialog ist darum in der Tradition des Geschehen, in dem Wahrheitsbehauptungen aufeinanderstoßen.

Entscheidend ist freilich: Das Gespräch über Wahrheitsansprüche vollzieht sich als Dialog, dialogisch; aber die Wahrheit ist nicht selber dialogisch. Es ist ein Unterschied, ob Wahrheit - womöglich - erst am Ende eines Kommunikationsprozesses offenbar wird, Wahrheitsansprüche also dialogisch geprüft werden im Horizont der Wahrheit, oder ob Wahrheit durch einen solchen Kommunikationsprozeß erst konstituiert, geschaffen werden soll, Wahrheit also selbst dialogisch sein soll.

Im ersten Fall ist sie der Horizont, der dem Dialog als Ringen um die Wahrheit seinen Sinn gibt; im letzten Fall ist dieser Dialog nicht davor gefeit, bloß Mittel zum Zweck der Durchsetzung der eigenen individuellen Wahrheit zu werden.

### **2. Verzicht auf Position als Zugangsvoraussetzung zum Dialog der Positionen?**

Wo Wahrheit durch den Dialog nicht aufgedeckt, sondern geschaffen, nicht gefunden, sondern erfunden werden soll, da ist dann Eingangsvoraussetzung für einen solchen Dialog, daß keiner die Wahrheit schon kennt, daß keiner um sie weiß. Dieses Verständnis von Dialog als Diskurs ist in unserer Gesellschaft auch und gerade in den Konzepten des interreligiösen Dialogs, vorherrschend. Echte Begegnung, verantwortliche Öffnung auch zur dialogischen Religionsbewegung kann, so unterstellt man, nur da erfolgen, wo man bereit ist, von andern zu lernen, wo man sich nicht festlegt auf die eigene Position, diese vielmehr zur Disposition stellt und bereit ist, sich auch zur eigenen "Tradition" in ein distanzierendes Verhältnis zu setzen. Die Bindung bzw. das Festhalten an eigenen Standpunkten, auch und gerade an ein kirchliches Bekenntnis würde die angestrebte offene Begegnung nur verstellen.

Argumentationslogisch ist demgegenüber geltend zu machen, daß ein echter Dia-log nur dort möglich ist, wo Positionen miteinander ins Gespräch kommen. "Nichts" kann irgendeinem anderen nicht begegnen.

Philosophisch gilt, daß es naiv wäre anzunehmen, man könne sich aus den eigenen Lebenszusammenhängen herausreflektieren, sich zu ihnen in Distanz setzen und sich abstrakt für etwas anderes öffnen.

Theologisch ist daran zu erinnern, daß mindestens dem Christen gar nicht möglich ist, auch nur methodisch von dem ihm in seinem ganzen Leben und Denken bestimmenden Verhältnis zu Gott abzusehen. Gerade die Vorstellung eines sich von Gott - und sei es auch nur gedanklich - emanzipierenden Subjektes ist Vorbild des sich selbst unabhängig von Gott denkenden und unabhängig von ihm begründen wollenden Menschen. Paulus bekennt exemplarisch: Ein Zwang liegt auf mir (ananke moi) (1.Korinther 9,16), "Ich muß das Evangelium verkündigen". Für einen Christen, aber doch wohl nicht nur für ihn, ist darum eine Zugangsvoraussetzung zum Dialog inakzeptabel, die von jedem Teilnehmer ein dialogisches Wahrheitsverständnis, ein Absehen von der eigenen Position und Offenheit für andere Wahrheiten fordert. Die Ausgrenzung aller solcher, die eine solche Voraussetzung nicht teilen können, macht umgekehrt deutlich, daß ein solches "dialogisches Wahrheitsverständnis" selber alles andere als weltanschaulich neutral, offen, tolerant ist, vielmehr auf gewichtigen inhaltlichen, ja dogmatisch gesetzten Voraussetzungen ruht, die die eines Christen nie und nimmer sein oder werden können.

Ich schließe:

Ich hoffe, es ist mindestens ansatzweise und im Grundsatz deutlich geworden:

- Der - philosophische - Kern der Postmoderne steckt in einem unüberbrückbaren, kontradiktorischen Widerspruch zum missionarischen Auftrag.
- Der postmoderne Wahrheitspluralismus schwächt die Motivation für Mission entscheidend.
- Notwendig ist in dieser Situation ganz neu das, was schon 1. Petrus 3,15 als missionsapologetische Aufgabe vorgibt: bereit zu sein gegenüber jedermann, rational Rechenschaft abzulegen über die Hoffnung, die uns hält und treibt.

## „To hasten the return of the king“ -

Die eschatologische Triebkraft der Mission

*Dr. habil. Johannes Triebel*

Das Thema dieses Vortrags habe ich mir nicht selbst gestellt. Ich habe es auch nicht selbst formuliert. Dann hätte es sicher anders ausgesehen, zumindest der erste Teil der Formulierung. Aber gerade dieser Vorspann „to hasten the return of the king“ führt uns mitten in die Problematik dieser Thematik.

Dieser Satz erinnert mich an eine Begebenheit vor etwa 18 Jahren. Damals war ich Dozent am Lutheran Theological College Makumira in Tanzania. Die Hochschule war von dem in der Nähe gelegenen Seminar der Siebenten-Tags-Adventisten zu deren Abschlußfeier (Graduation) eingeladen worden, und ich wurde gebeten, mit einer Gruppe Studierender dorthin zu gehen. Im Festsaal des Seminars war vorn in großen Buchstaben das Motto des Tages zu sehen: TO HASTEN THE SECOND COMING OF CHRIST, also eine Variante unseres heutigen Themas. Auf der Rückfahrt kamen wir über dieses Motto ins Gespräch. Zu der Zeit unterrichtete ich gerade einen Kurs über Missionstheologie und einige der Studenten dieses Kurses waren dabei. Ich deutete an, daß ich mit diesem Motto meine Schwierigkeiten habe. Da wurde mir entgegengehalten: „Aber in Ihrem Kurs haben Sie uns doch dasselbe beigebracht.“ Ich bin in der Tat dabei auf die eschatologische Neubesinnung in der Missionstheologie in der Mitte dieses Jahrhunderts eingegangen und hatte auch Walter Freytags Ansatz einer „Mission im Blick aufs Ende“<sup>1</sup> referiert. Aber hatte ich wirklich davon gesprochen, daß wir die Wiederkunft Christi durch unseren Missionseinsatz beschleunigen, gar herbeiführen können? Das war mitnichten meine Absicht. So antwortete ich: „Mission und Eschatologie gehören zusammen. Mission hat es auch mit der Wiederkunft Christi zu tun. Aber was heißt: Mission im Blick aufs Ende? Heißt das: Mission, *damit* Jesus wiederkommt, Mission, *damit* wir sein Kommen herführen, ja, es gar beschleunigen? Oder heißt es nicht besser: Mission, *bis* Jesus wiederkommt, Mission also als Aufgabe, die uns für die Zeit *bis* zu seiner Wiederkunft aufgetragen ist?“

Damit stehen wir mitten in der Problematik unseres Themas, wenn wir nach der eschatologischen Triebkraft der Mission fragen. Für welche, freilich von mir jetzt stark pointierte, Aussage sollen wir uns entscheiden: Mission, *damit* Jesus wiederkommt? Oder noch etwas zugespitzt: Mission, *damit* Jesus *bald* wiederkommt? Oder die andere Alternative: Mission, *bis* Jesus wiederkommt? Oder noch anders: Mission, *weil* Jesus wiederkommt? Oder muß man noch ein-

---

<sup>1</sup> Ursprünglich veröffentlicht 1942, jetzt in: Walter Freytag, Reden und Aufsätze II. München 1961, 186 - 198.

mal ganz anders ansetzen und sagen: Mission, weil Jesus der Gekreuzigte und Auferstandene die Mächte entmachtet und unvergängliches Leben hervorgebracht hat (2Tim 1,10)?

## 1 Das Reich Gottes als Zielpunkt der Mission

Bevor ich auf diese einzelnen Aussagen näher eingehe, will ich zunächst an einer anderen Stelle einsetzen und einen Blick auf die missionstheologischen Implikationen in der deutschen Missionsgeschichte werfen. Hier beherrschte nicht so sehr die Vorstellung von der Wiederkunft Christi das Denken, sondern der Begriff des Reiches Gottes. So wie es in der Predigt des Täufers und dann in der Predigt Jesu um das Reich Gottes ging und der Anbruch der Gottesherrschaft verkündigt wurde, (Das Reich Gottes ist herbeigekommen, Mk 1,15 par. Das Reich Gottes ist mitten unter euch, Lk 17,21), so bestimmt dieser Gedanke die Missionstheologie. Mission hat es mit diesem Reich Gottes zu tun, es zu verkündigen, dazu einzuladen, es auszubreiten. Ja, das Reich Gottes kann geradezu als Zielpunkt der Mission angesehen werden. Mission zielt auf die Errichtung des Reiches Gottes. Reich Gottes ist dabei sehr wohl ein eschatologischer Begriff, denn dieses Reich ist einerseits schon angebrochen, andererseits steht seine Vollendung noch aus. Deshalb formuliert Walter Freytag: „Mission ist Zeugnis vom gekommenen Reich auf das kommende hin.“<sup>2</sup> Diese Verkündigung und damit die Mission steht in dieser Spannung von *Schon* und *Noch nicht* und muß sie aushalten. Ob dies immer gelungen ist, kann mit Recht gefragt werden. In seinem Aufsatz „Vom Sinn der Weltmission“<sup>3</sup> arbeitet Walter Freytag vier missionstheologische Grundtypen der deutschen Missionsarbeit heraus, die zwar alle die Mission auf das Reich Gottes beziehen, aber doch eine große Bandbreite der Interpretation deutlich werden lassen. Ich meine, daß sich diese vier Grundaussprägungen der Missionsbegründung und -praxis bis heute finden lassen.<sup>4</sup>

1. *Das Reich Gottes ist die Summe der Bekehrten.* Der einzelne Mensch steht im Mittelpunkt, ihm gilt die Botschaft, er wird in das Reich Gottes eingeladen. Das Evangelium wendet sich an jeden einzelnen und ruft ihn zur Umkehr. Die Mission geht also vom Einzelnen zum Einzelnen, der aus der Welt gerettet und für das Reich Gottes gewonnen werden soll. Dies ist vielfach das Modell pietistisch geprägter Missionen und der Glaubensmissionen. Mission zielt auf Bekehrung.

---

<sup>2</sup> Ebd., 214.

<sup>3</sup> Ursprünglich veröffentlicht 1950, jetzt in: ebd. 207 - 217.

<sup>4</sup> Siehe dazu Johannes Triebel, Die trinitarische Entfaltung der Missio Dei, in: Die Mission der Theologie. FS für Hans Kasdorf, hg. von Stephan Holthaus und Klaus W. Müller. Bonn 1998, 35 - 45.

2. *Das Reich Gottes verwirklicht sich in der Kirche.* In der Mission geht es um die Sammlung der Gemeinde, *plantatio ecclesiae*. Kirchengründung, sicher auch *Church growth*, als Aufgabe der Mission steht im Mittelpunkt. Denn die Kirche ist der Vorbote, die Manifestation des Reiches Gottes auf Erden. Hier sind die kirchlichen Missionen und Missionswerke anzusiedeln. Dies ist auch der Ansatz von Gustav Warneck, dem Vater der deutschen Missionswissenschaft<sup>5</sup>, der durch seine dreiteilige „Evangelische Missionslehre“<sup>6</sup> viele Generationen von Missionaren beeinflusst hat. Mission zielt auf Kirche.

3. *Das Reich Gottes bricht hier auf Erden an.* Der missionstheologische Ansatzpunkt liegt bei den Nöten der Menschen. Die Welt soll der neuen Schöpfung Gottes entgegengeführt werden. Der Shalom Gottes soll verwirklicht werden. Denn Gott überläßt die Welt nicht einfach sich selber. Vielmehr stellt er „die Welt als seine Schöpfung unter die Verheißung und in die Aussicht eines neuen Himmels und einer neuen Erde.“<sup>7</sup> Die Notwendigkeit sozialer Verantwortung wird herausgestellt.<sup>8</sup> Mission zielt auf den Shalom Gottes.

4. *Das Reich Gottes kommt mit der Wiederkunft Jesu.* Mission hat die Aufgabe, die Wiederkunft Jesu vorzubereiten, ja zu beschleunigen. Der Blick ist ganz auf das kommende, das *Noch nicht gerichtet*.<sup>9</sup> Mission zielt auf die Wiederkunft Jesu.

So unterschiedlich diese vier Grundmodelle auch sind, ihnen ist gemeinsam, daß es jeweils um die Verwirklichung des Reiches Gottes geht. Sie alle wissen sich verpflichtet, „the Great Commission“, den Auftrag Jesu zu erfüllen und „dies Evangelium vom Reich in der ganzen Welt zum Zeugnis für alle Völker“ (Mt 24,14) zu verkündigen. Dabei kann das Reich Gottes stärker präsentisch diesseitig gedacht werden (Modell 2 und 3) oder stärker futurisch jenseitig (bes. Modell 4). Je stärker die innerweltliche, also präsentische Sichtweise in den Vordergrund tritt, desto schwächer wirkt die Eschatologie als Triebkraft der Mission. Deshalb meint beispielsweise Ludwig Wiedenmann in seiner Abhandlung über „Mission und Eschatologie“ feststellen zu können, daß bei Gustav Warneck, der eindeutig dem Modell 2 zuzuordnen ist und als Ziel der Mission die Pflanzung und Organisation der Kirche bezeichnet, die Eschatologie in sei-

---

<sup>5</sup> Vgl. dazu: Es begann in Halle ... Missionswissenschaft von Gustav Warneck bis heute, hg. von Dieter Becker und Andreas Feldtkeller. Erlangen 1997; darin u.a. Beiträge von Peter Beyerhaus und Hans Kasdorf zu Warneck.

<sup>6</sup> Gustav Warneck, *Evangelische Missionslehre*. Ein missionstheoretischer Versuch. Gotha 1892 - 1903.

<sup>7</sup> Wilhelm Andersen, *Das kommende Gottesreich und unser Leben heute*, in: *So sende ich euch*. FS Martin Pörksen, hg. von Otto Waak. Korntal 1973, 41.

<sup>8</sup> Diese Position ist oft mit dem Postmillennialismus verbunden.

<sup>9</sup> Diese Position ist mit dem Prämillennialismus verbunden.

ner Missionslehre zwar nicht fehlt, aber doch stark in den Hintergrund getreten ist.<sup>10</sup>

## 2 Eschatologie als Ansporn zur Mission

Es ist sicher das Verdienst der aufkommenden Glaubensmissionen, die eschatologische Dimension als Triebkraft der Mission wieder stärker akzentuiert zu haben. In ihren missionarischen Aktivitäten sind sie „motiviert von der Erwartung der Wiederkunft Jesu Christi. Denn bis zum Tag der Parusie gelte es, gemäß Mt 24,24 das Evangelium allen Völkern zu predigen“.<sup>11</sup> Und nach Georg Vicedom ist dieses Wort „das große Leitmotiv ihrer Arbeit“.<sup>12</sup> Dort heißt es: „Es wird gepredigt werden dies Evangelium vom Reich in der ganzen Welt zum Zeugnis für alle Völker und dann wird das Ende kommen.“ Und bei Markus heißt es mitten in der apokalyptischen Rede Jesu: „Das Evangelium muß zuvor (d.h. vor der Trübsal und dem Ende) gepredigt werden allen Völkern“ (Mk 13,10). In dieser Tradition werden Mission und Wiederkunft Jesu eng aufeinander bezogen. Und im Wissen um die Wiederkunft Jesu und damit implizit im Wissen um die Vollendung bzw. das Hereinbrechen des Reiches Gottes liegt die eschatologische Triebkraft der missionarischen Arbeit. Hier möchte ich nun auf die oben genannten drei bzw. vier Sätze zurückkommen und ihre Implikationen bedenken:

Mission, *weil* Jesus wiederkommt

Mission, *damit* Jesus wiederkommt

Mission, *damit* Jesus *bald* wiederkommt

Mission, *bis* Jesus wiederkommt

Als Kronzeugen für die erste Aussage verweise ich auf Hudson Taylor als Vater auch der deutschen Glaubensmissionen. Andreas Franz gibt in seiner Dissertation zwei Missionsmotive an, die Taylor in seiner Arbeit geprägt haben. Beide gehören für mich zusammen. Das „Mitleidsmotiv“ findet seinen Ausdruck darin, daß Taylor von der Tatsache zur Missionsarbeit angetrieben wurde, „daß in China stündlich etwa 1000 Menschen ohne Christus sterben ... (und) damit das ewige Heil verloren hatten ... Diese Auffassung macht verständlich, welche Dringlichkeit die Mission bei ihm erhält. Es geht um ewiges Leben oder ewige Verdammnis.“<sup>13</sup> Diese Aussage macht nur Sinn, wenn zugleich damit ge-

<sup>10</sup> Ludwig Wiedenmann, *Mission und Eschatologie. Eine Analyse der neueren deutschen evangelischen Missionstheologie*. Paderborn 1965, 53-55; vgl. Anders Manfred Linz, *Anwalt der Welt. Zur Theologie der Mission*. Stuttgart 1964, 114f.

<sup>11</sup> Friedhelm Jung, *Die deutsche Evangelikale Bewegung - Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie*. Frankfurt u.a. 1992, 205.

<sup>12</sup> Georg Vicedom, *Freiwilligkeit, Unabhängigkeit und Einheit in der Mission*, in: *So sende ich euch. FS für Martin Pörksen*, hg. von Otto Waak. Korntal 1973, 145.

<sup>13</sup> Andreas Franz, *Mission ohne Grenzen. Hudson Taylor und die deutschsprachigen Glaubensmissionen*. Gießen/Basel 1993, 4f.

rechnet wird, daß es ein Gericht gibt, in dem die Ungläubigen verurteilt werden, anders gesagt, daß Christus als der Richter erscheinen wird, so wie es im apostolischen Glaubensbekenntnis heißt: „Von dort wird er kommen zu richten die Lebenden und Toten.“ Das sog. Mitleidsmotiv ist in seinem Kern also ein eschatologisches. Dazu gesellt sich dann eine zweite Sicht des eschatologischen Motivs, so wie es im Nicänischen Glaubensbekenntnis mit den ersten verbunden ist: Er „wird wiederkommen in Herrlichkeit zu richten die Lebenden und Toten; seiner Herrschaft wird kein Ende sein.“ Taylor hatte Sehnsucht nach der baldigen Wiederkunft Jesu und daraus ergab sich für ihn aufgrund von Mt 24,14 die Notwendigkeit der Verkündigung: „So lange das Evangelium nicht gepredigt wird zum Zeugnis in aller Welt, ist die Braut nicht bereit und die Tafel der Erwählten nicht besetzt und so lange kann der Herr Jesus nicht kommen.“<sup>14</sup> Daß er hierbei prämillenniaristisch dachte, hat hier untergeordnete Bedeutung.

Mission hat ihre Dringlichkeit, weil Jesus (zum Gericht) wiederkommt. Aufgabe der Mission ist es, die Menschen auf dieses eschatologische Ereignis vorzubereiten. Sie sollen die Möglichkeit erhalten, sich zu Jesus zu bekehren und so der Rettung im Gericht gewiß sein. Dazu müssen sie die Botschaft des Evangeliums hören. Die Verkündigung, die Erstverkündigung hat absoluten Vorrang. Gemeindegründungen und -aufbau haben zurückzustehen. Soziales Engagement hat nur den Zweck, die Türen zu den Menschen zu öffnen. Ähnlich ist auch der bekannte Satz Friedrich von Bodelschwings zu verstehen: „Nicht so langsam, sie sterben darüber“, der für ihn Triebfeder der Mission sowohl im Inland als auch im Ausland war.<sup>15</sup>

Diese eschatologische Triebkraft ist aus der Sicht des Missionars verständlich. Ihn treibt diese Erkenntnis, den Auftrag der Verkündigung zu erfüllen. Aber wie verhält es sich aus der Sicht der Hörer, derer die ich erreichen will? Ist für sie diese Argumentation verständlich? Wird auf diese Weise nicht oft Angst zum Motiv der Bekehrung? Nur um dem drohenden Gericht, dem Höllenfeuer zu entgehen, wendet man sich dem neuen Glauben zu? Zum anderen: bewegt diese Menschen nicht viel mehr die Frage, was ist mit denen aus meiner Familie, meinem Clan, die die Botschaft nicht gehört haben und gestorben sind? Bin ich auf immer und ewig von den Ahnen, die mir Quelle und Ursprung des Lebens sind, getrennt? Ist hier diese Botschaft nicht unbarmherzig und verdunkelt die Liebe Gottes zu allen Menschen? Was ist das für ein Gott, der die Menschen, die schuldlos das Evangelium nicht gehört haben, einfach in alle Ewigkeit verdammt? Was gibt mir das Recht auszuschließen, daß Gott in seiner Freiheit und Allmacht, in seiner Liebe und Gerechtigkeit nicht noch „weiß“ um andere „viel tausend Weisen, zu retten aus dem Tod“?<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Hudson Taylor zitiert ebd. 5.

<sup>15</sup> Zitiert in Linz, *Anwalt der Welt* 113.

<sup>16</sup> Paul Gerhard, *Du meine Seele singe*, EG 302 V. 5.

In diesem Zusammenhang möchte ich an die wegweisenden Sätze der Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989 erinnern: „Da Gottes Geheimnis in Christus unser Verstehen übersteigt und da wir Gottes Heilswirken nur unvollkommen zu erfassen vermögen, sind wir dazu aufgerufen, Zeugen für andere Menschen zu sein und nicht ihre Richter ... Wir kennen keinen anderen Weg zum Heil als Jesus Christus; zugleich aber können wir dem Heilswirken Gottes keine Grenzen setzen.“ Diese Spannung ist auszuhalten im missionarischen Dienst. Jesus, der uns Leben in Fülle geben will, lädt uns im Evangelium zu sich ein, und er tut dies nicht als ein drohender Richter.

Aus diesem Gedanken ergeben sich dann die Sätze im Sektionsbericht I von San Antonio, die unmittelbar auf die eben zitierten folgen und die hier diskutierte eschatologische Triebkraft ein Stück weit zurechtrücken: „In der Diskussion geht es manchmal nur um die Frage, welches das Schicksal der Seele des einzelnen im Jenseits sei, während es doch der Wille Gottes ist, daß wir schon hier und jetzt das Leben und volle Genüge haben. Wir möchten daher festhalten, (a) daß unser Zeugnis vom Heil in Christus anderen Menschen gegenüber auf der Tatsache beruht, daß wir ihm als unserem Herrn und Heiland begegnet sind und es uns daher drängt, dies anderen mitzuteilen, und (b) daß wir andere nicht nur zum Glauben rufen, damit sie persönlich gerettet werden, sondern um sie zur Nachfolge Jesu im Dienst der Reiches Gottes zu rufen.“<sup>17</sup>

### 3 Mission und Wiederkunft Jesu

Beim obigem Zitat von Hudson Taylor ist bereits der nächste Satz angeklungen: Mission, *damit* Jesus wiederkommt. Sowohl in Mt 24,14 als auch in Mk 13,10 wird die Verkündigung des Evangeliums und damit die Mission mit dem kommenden Ende verbunden: „und dann (d.h. wenn dies geschehen ist, wenn das Evangelium alle Völker erreicht hat) wird das Ende kommen.“ (Mt 24,14). Voraussetzung für das Ende ist nach dieser Deutung die Verkündigung an alle Völker. Mission ist also die Vorbereitung für das Kommen Jesu. Hier machen sich in der evangelikalischen Theologie nun unterschiedliche Ansätze bemerkbar, je nachdem ob man postmillennialistisch oder prämillennialistisch denkt, d.h. ob man davon ausgeht, daß Jesus nach oder vor dem sog. Tausendjährigen Reich wiederkommt. Der Postmillennialismus geht von „einer optimistischen Geschichtsauffassung (aus), die mit einer Evolution der Weltgeschichte zur Vollendung des Reiches Gottes hin rechnete und die christlichen Nationen als tragende Kräfte dieser Entwicklung sah.“ „Für die Mission bedeutete dies, daß sie am Kommen des Tausendjährigen Reiches mitwirkt, und daß dies in einem Wachstumsprozeß geschieht, in dem neben der Verkündigung des Evangeliums

---

<sup>17</sup> Dein Wille geschehe. Mission in der Nachfolge Jesu Christi., hg. von Joachim Wietzke. Frankfurt 1989, 142f.

auch die Ausbreitung 'christlicher Kultur' eine wesentliche Bedeutung hat.<sup>18</sup> Damit war diese Vorstellung eine wesentliche Triebkraft für missionarische und sozialreformerische Unternehmungen. Da sich aber zeigte, daß es mehr Zeit brauche, das Millennium herbeizuführen als ursprünglich gedacht, verstand sich die Mission auch als ein länger dauernder Prozeß. Die drängende Eile trat in den Hintergrund. Es war Raum geschaffen, sich auch den drängenden sozialen Problemen zu widmen.<sup>19</sup>

Als Reaktion auf diese Entwicklung setzte sich bei etlichen Missionaren die Überzeugung durch, „daß das Tausendjährige Reich nicht als Krönung menschlicher Leistung komme, sondern als Folge der Wiederkunft Jesu.“<sup>20</sup> Somit wurde der Prämillennialismus treibende Kraft der Mission. Jetzt rückt die Sicht in den Mittelpunkt, daß vor der Wiederkunft alle Völker mit dem Evangelium erreicht werden sollen. „Laßt uns die Welt missionieren, und dann kann Christus wiederkommen,“ betont C.T. Studd.<sup>21</sup> Je schneller wir also diese Aufgabe erfüllen, desto schneller kann das Ende kommen, d.h. Jesus wiederkommen. „Unerreichte Völker“ sind deshalb eine besondere Zielgruppe der Missionen, die von diesem Ansatz her denken.

Kritisch anzumerken ist hier die Frage, was „erreichen“ meint. Auf dieses Problem wurde schon beim 2. Lausanner Kongreß für Weltevangalisation in Manila 1989 hingewiesen. Heißt erreichen, daß Menschen das Evangelium nur hören oder auch, daß sie es verstehen, sich für den Glauben entscheiden, in die Nachfolge Jesu treten und sich in Gemeinden sammeln?<sup>22</sup> Von hierher sind die verschiedenen Evangelisationsmodelle, die in Hinblick auf das Jahr 2000 entworfen wurden, zu befragen. Die große Gefahr sehe ich hier in der Versuchung der Machbarkeit. Missionare wären dann Gottes Strategen auf Erden, die ihm seinen Auftritt vorbereiten. Überschätzen wir dann nicht unsere Rolle und nehmen uns zu wichtig? Denn „ihr wißt nicht, an welchem Tag der Herr kommt“. „Von dem Tage aber und von der Stunde weiß niemand, auch die Engel im Himmel nicht, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater“, heißt es im selben Kapitel bei Matthäus (24, 42.36).

Der nächste Schritt macht aus der Vorbereitung der Wiederkunft eine Beschleunigung, und wir kommen zu dem im Thema genannten Satz „to hasten the second coming of Christ“. Um diese Aussage zu verstehen, muß man nach

---

<sup>18</sup> Klaus Fiedler, Ganz auf Vertrauen. Geschichte und Kirchenverständnis der Glaubensmissionen. Gießen/ Basel 1992, 360.

<sup>19</sup> Ebd. 362. Vgl. oben unter I. Modell 3.

<sup>20</sup> Ebd. 361.

<sup>21</sup> Zitiert ebd. 367.

<sup>22</sup> Vgl. Klaus Teschner in: Evangelisation mit Leidenschaft. Berichte und Impulse vom 2. Lausanner Kongreß für Weltevangalisation in Manila, hg. von Horst Marquardt und Ulrich Parzany. Neukirchen-Vluyn 1990, 25.

Klaus Fiedler<sup>23</sup> auf 2Pt 3,12 blicken, wo in der englischen Übersetzung steht „waiting for and hastening the coming of the day of God“.<sup>24</sup> Das mit „hastening“ wiedergegebene Wort braucht nicht unbedingt mit „beschleunigen“ übersetzt werden, sondern könnte vielleicht treffender heißen: verlangt ernsthaft danach, sehnt ihn herbei. Aber die Übersetzung mit „beschleunigt“ begründet freilich nicht diese missionstheologische Haltung, sondern unterstreicht sie nur, so daß gesagt werden kann: „Er hat uns den Schlüssel zur Zukunft gegeben. Gottes große Weltenuhr mißt die Zeit nicht nach Tagen und Jahren, sondern nach Bedingungen und Erfüllungen, und die Stunde der Hochzeit des Lammes mag von der Braut festgesetzt werden.“<sup>25</sup> Die Braut, die Gemeinde Jesu, die Mission bestimmt also den Zeitpunkt der Wiederkunft. Wenn dem so ist, dann hat Mission allerdings die Aufgabe, die Wiederkunft Jesu bald herbeizuführen: Mission, *damit* Jesus *bald* wiederkommt. In meinen Augen steht diese Auffassung aber in deutlicher Spannung zu den Worten Jesu, die uns zur Wachsamkeit mahnen, da wir eben nicht wissen und schon gar nicht entscheiden, festsetzen oder feststellen können, wann der Herr kommt.

#### 4 Mission als eschatologisches Geschehen

Damit komme ich zur letzten These. Mission, *bis* Jesus wiederkommt. Der Satz aus Mt 24,14 und Mk 13,10 stellt zunächst beides neben einander, Mission und das Ende. Solange das Ende der Zeit nicht da ist, ist die Aufgabe der Mission auch nicht zu Ende. Es ist das Verdienst von Missionstheologen wie Karl Hartenstein, Walter Freytag und Georg Vicedom, aber auch von Gerhard Rosenkranz, Walter Holsten und David Bosch, darauf hingewiesen zu haben, daß die Zeit zwischen der Auferstehung Jesu und seiner Wiederkunft in Herrlichkeit die Zeit der Mission ist. Das Eschaton, das Reich Gottes, die Herrschaft Jesu Christi ist ja bereits angebrochen, Jesus hat bereits den Sieg über Sünde, Tod und Teufel errungen. Im Glauben partizipieren wir bereits am ewigen, unvergänglichen Leben, das Jesus uns erworben hat, trotz aller Unvollkommenheit. Diese Gewißheit, diese Erfahrung, diese Verheißung und Zusage, die mein Leben als Christ und Missionar bestimmt, gilt allen Menschen. Deshalb will ich davon weitersagen und andere daran Anteil haben lassen. Das ist die eschatologische Triebkraft der Mission. Wenn die Wiederkunft Jesu zum „Angelpunkt aller Eschatologie“<sup>26</sup> gemacht wird, ist dies eine Verkürzung. Die Zukunft hat bereits begonnen, in aller Unscheinbarkeit und nicht immer für alle deutlich sichtbar. Insofern ist die Mission selbst ein eschatologisches Geschehen. Damit ist sie

<sup>23</sup> Fiedler, Ganz auf Vertrauen, 368.

<sup>24</sup> Authorized Version; Revised Standard Version; New Revised Standard Version.

<sup>25</sup> A.B.Simpson (1892) in: Fiedler, Ganz auf Vertrauen 368.

<sup>26</sup> Fiedler, Ganz auf Vertrauen 359.

aber auch nicht das Werk von Menschen, von Missionsgesellschaften und Kirchen, sondern sie ist Gottes Sache. Er treibt seine Mission voran, er bringt das Evangelium zu allen Völkern.

Dies wird nun gerade auch am genauen Wortlaut in Mt 24,14 und Mk 13,10 deutlich. Beide Male wird passivisch formuliert: es wird gepredigt werden, bzw. bei Mk noch unterstrichen: es muß gepredigt werden. Die neutestamentliche Exegese hat uns gelehrt, dies Passiv als *Passivum Divinum* zu verstehen, als göttliches Passiv. Es umschreibt das Handeln Gottes. Gott sorgt dafür, daß sein Evangelium gepredigt wird.<sup>27</sup> „Das Datum der Parusie ist von der Weltmission abhängig, die gänzlich Gottes Sache ist. Anders gesagt: das Datum der Parusie ist von Gott allein abhängig.“<sup>28</sup> Wo die Mission in Zusammenhang mit dem Ende gesetzt wird, da wird durch das Passiv auf das Handeln Gottes hingewiesen. „Wo dagegen ein ausdrücklicher *Missionsbefehl* in der direkten Anrede erfolgt (wie Mt 28, 18-20; Lk 24, 46-49; Jo 20, 21-23; Apg 1,8), wird das Ende nie von dieser Mission abhängig gemacht.“<sup>29</sup> „Es gibt also keine Beschleunigung und keine Verzögerung des Endes durch verstärkte bzw. vernachlässigte menschliche Missionstätigkeit“,<sup>30</sup> weil hier allein Gott selbst handelt.

Das meint *Missio Dei*. Aber in seiner Freiheit läßt Gott uns teilhaben an seinem Werk. So wie er in Jesus Mensch wurde, sich auf die Begrenztheiten des irdischen Lebens einließ, so läßt er sich auf uns unvollkommene Menschen als seine Handlanger ein und beteiligt uns daran, daß wir sein Evangelium weitertragen. Er ruft uns in seinen Dienst und beauftragt uns. Der Auftrag zur Mission ist Ausdruck dieser Teilhabe an der *Missio Dei*.

Diese Mission steht in der Spannung vom Schon und Noch nicht. Das „Schon“ ist der Inhalt ihrer Botschaft. Wir verkündigen die großen Taten Gottes in Jesus Christus (Apg. 2,11.22), sein Leiden, Sterben und Auferstehen, die Erlösung, die er vollbracht hat. Das „Noch nicht“ ist das Ziel, auf das sie zugeht. Ihr Auftrag ist beendet, wenn der Tag des Herrn kommt. Mission ist die Aufgabe der Kirche in der Zeit zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft Jesu. Für diese Aufgabe hat Jesus seiner Gemeinde den Heiligen Geist gegeben, der durch die Boten und Missionare das Werk Gottes wirken will. Mission geschieht, bis der Herr wiederkommt. Dann wird er alle Unvollkommenheit vollenden; dann wird er alles Unfertige fertig stellen; dann wird aus dem Vergänglichen, was wir vollbringen konnten, das Unvergängliche; dann wird aus der Armut und Schwachheit etwas Herrliches. Diese Zusage, diese Hoffnung entlastet. Ich darf den mir gegebenen Auftrag nach meinem Vermögen, nach der mir gegebenen Kraft erfüllen, im Wissen darum, daß Jesus, der in mir und durch

<sup>27</sup> Vgl. Walter Freytag, *Reden und Aufsätze II*, 189.

<sup>28</sup> David Bosch, zitiert bei Wiedenmann, *Mission und Eschatologie* 129.

<sup>29</sup> David Bosch, ebd.

<sup>30</sup> Im Anschluß an Bosch Wiedenmann, ebd.

mich das gute Werk begonnen hat, es vollenden wird an seinem Tag (Phil 1,6). Das Wissen um dieses Ziel ist hierbei auch eine eschatologische Triebkraft der Mission.

Deshalb erwächst aus dem Schon und dem Noch nicht jeweils eine Triebkraft für die Mission und deshalb sagte ich eingangs auch: Mission geschieht, weil Jesus der Gekreuzigte und Auferstandene die Mächte entmachtet und unvergängliches Leben hervorgebracht hat (2Tim 1,10). Mission geschieht, weil Gott in Jesus Christus sein Werk begonnen hat. Und Mission geschieht, bis Jesus wiederkommt, um alles zu vollenden.

Wir haben nach der eschatologischen Triebkraft der Mission gefragt und ihre sehr unterschiedlichen Ausprägungen reflektiert und auch kritisch hinterfragt. Weil Mission Einladung in den Herrschaftsbereich Jesu Christi, in das Reich Gottes, in das Vaterhaus ist, steht sie unter eschatologischem Vorzeichen. Sie führt die Menschen ins Eschaton, in das dann zur Vollendung kommende Reich des Vaters. Wichtig ist dabei für jeden Missionar, sich immer wieder vor Augen zu halten: ich bin nicht der Einladende, sondern Jesus Christus selbst. Ich bin nur Botschafter an Christi Statt, der diese Einladung überbringt. Jesus selbst ist der Auftraggeber, der über Anfang und Ende, über Inhalt und Ziel unseres Auftrags bestimmt. Und weil es sein Werk ist, ist er auch der Schrittmacher, die Triebkraft, er als der gekommene und als der kommende Herr.

## Angst und Leiden: Endzeiterfahrung der Gemeinde Jesu als Konsequenz der Mission

*Dr. Dietrich Kuhl*

### Vorbemerkung zum Thema

Das Thema ruft Fragen hervor. Leiden der Gemeinde Jesu kann man detailliert beschreiben, auch das Leiden als Konsequenz der Mission. Bei *Leiden als Endzeiterfahrung* scheiden sich die Geister. Wurde das Thema aus prä-, post- oder amillennialistischer Perspektive<sup>1</sup> formuliert? Sind Angst und Leiden als Konsequenz der Mission im prämillennialistischen Sinne als ein besonderes Merkmal der allerletzten Zeit vor der Wiederkunft Jesu verstanden? Oder ist die "Endzeit" die gesamte Phase zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft Jesu (Apg. 2,16-17; 1. Kor. 10,11; Hebr. 9,26; 1. Joh. 2,18)? Konkret gefragt: Gehören der Märtyrertod der mittelalterlichen Missionare Bonifacius (754), Adalbert von Prag (997), Bruno von Querfurt (1009) und Raimundus Lullus (1316) zur Endzeit? Das gleiche gilt für den Märtyrertod der nestorianischen Missionare, der 62 Jesuiten zwischen 1614-1640 in Japan und Peter Heylings in Äthiopien (um 1640). Man könnte fortfahren mit den 135 Missionaren und 53 Missionarskindern, die beim Boxeraufstand in China ermordet wurden. Wie ist Endzeit verstanden? Wann beginnt sie?

Die andere Frage, die beim Thema zu bedenken ist, bezieht sich auf die *Gründe des Leidens*. Ist nur das Verfolgungsleiden als Konsequenz der Mission im Blick oder auch zum Beispiel der Tod der zehn Herrnhuter Missionare, die 1734 in der Karibik umkamen (Zinzendorfs "Mohrenkantate"), oder auch die ungezählten Missionare, die "im Grab des weißen Mannes" im Afrika des 19. Jahrhunderts ihre letzte Ruhe fanden?

Wie immer man auch Endzeit verstehen und welche Gründe für das Leiden als Konsequenz der Mission man auch ins Auge fassen mag, eines steht fest: Das Leiden als Konsequenz der Mission zieht sich durch die gesamte Missions-

---

<sup>1</sup> Robert G. Clouse, ed. 1977. *The meaning of the millennium: Four views*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press; Helmuth Egelkraut. 1987. *Die Zukunftserwartung der pietistischen Väter*. Giessen/Basel: Brunnen Verlag; Anthony A. Hoekema. 1994. *The Bible and future*. Grand Rapids, MI: Wm.B. Eerdmans Publishing Comp., and Carlisle, UK: Paternoster Press; Robert P. Lightner. 1990. *The last days handbook*. Nashville, TN: Thomas Nelson Publisher; Gerhard Maier, Hrsg. 1986. *Zukunftserwartung in biblischer Sicht: Beiträge zur Eschatologie*. Giessen/Basel: Brunnen Verlag; Iain H. Murray. 1975. *The Puritan hope: Revival and the interpretation of prophecy*. Edinburgh: The Banner of Truth Trust; David Pawson. 1995. *When Jesus returns*. London: Hodder & Stoughton; Volkhard Scheunemann. 1993. *Licht am Horizont: Weltuntergang oder Weltvollendung - Was geschieht mit uns*. Neuhausen-Stuttgart: Haenssler Verlag.

geschichte. Es stellt sich die Frage, ob es nicht wesenhaft und untrennbar zum Auftrag der Mission dazu gehört.

### Leiden als Konsequenz der Mission

Das Leiden als Konsequenz der Mission fängt ja bereits bei *Stephanus* und *Paulus* an, die beide um ihres Zeugnisses willen gesteinigt wurden (Apg. 7,58-60; 14,29). Paulus beschreibt seine Leiden sehr detailliert im zweiten Korintherbrief (11,23-28). Seine Aussage in 2. Timotheus 3,12 ist eindeutig: "Alle, die fromm leben wollen in Christus Jesus [und dazu gehört das Zeuge-sein], müssen Verfolgung leiden [διωχθησονται - "verfolgt werden"]."

*Petrus* drückt das in seinem ersten Brief (4,12-14) sehr ähnlich aus:

"Ihr Lieben, laßt euch durch die Hitze nicht befremden, die euch widerfährt zu eurer Versuchung, als widerführe euch etwas Seltsames, sondern freut euch, daß ihr mit Christus leidet, damit ihr auch zur Zeit der Offenbarung seiner Herrlichkeit Freuden und Wonne haben mögt. Selig seid ihr, wenn ihr geschmäht werdet um des Namens Christi willen [d.h. hinweisend auf Jesus, als Zeuge für Jesus], denn der Geist, der ein Geist der Herrlichkeit und Gottes ist, ruht auf euch."

Petrus nimmt hier die Worte Jesu auf:

"Selig sind, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden [δεδιωγμενοι], denn ihrer ist das Himmelreich. Selig seid ihr, wenn euch die Menschen um meinewillen schmähen und verfolgen [διωξουσιν]" (Matthäus 5,10-11a).

"Gerade an den von Zeugen gesetzten Zeichen entsteht oder verschärft sich der Widerspruch und Widerstand des Bösen. Das können uns die Märtyrer in unserer jüngeren Geschichte deutlich zeigen" (Karl-Heinz Michel)<sup>2</sup>.

*Leiden ist also vorprogrammiert*. Es gehört zum eindeutigen Christsein, zum Zeuge-sein und zum Missionsdienst. Es ist dann Leiden um Christi willen, an Christi statt und zusammen mit Christus. Paulus drückt das in Kolosser 1,24 so aus: "Nun freue ich mich in den Leiden, die ich für euch leide, und erstatte an meinem Fleisch, was an den Leiden Christi noch fehlt, für seinen Leib, das ist die Gemeinde." Das Leiden um Jesu willen ist nicht Zeichen göttlicher Ohnmacht, sondern es gehört zum Wesen der Gerechtigkeit, Geduld und Barmherzigkeit Gottes und zu seinem Heilshandeln mit dieser Welt (2. Kor. 4,10). "Gott gibt in den Tod - es sind nie nur die Verfolger, die das tun. Gott führt die Seinen den Kreuzesweg, damit er den Sieg hat und seine Herrlichkeit offenbar werde" (Karl-Heinz Michel)<sup>3</sup>.

Das kommt sehr stark in *Offenbarung 6,9-11* zum Ausdruck:

<sup>2</sup> Karl-Heinz Michel.1992. "Wenn ihr dies alles seht..." Von der Aktualität der biblischen Apokalypstik. Giessen/Basel: Brunnen Verlag, S. 19.

<sup>3</sup> Ebd., S. 37.

"Und als es das fünfte Siegel auftrat, sah ich unten am Altar die Seelen derer, die umgebracht worden waren um des Wortes Gottes und um ihres Zeugnisses willen. Und sie schrien mit lauter Stimme: Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger, wie lange richtest du nicht und rächst nicht unser Blut an denen, die auf Erden wohnen? Und ihnen wurde gegeben einem jeden ein weißes Gewand, und ihnen wurden gesagt, daß sie ruhen müßten noch eine kleine Zeit, bis *vollzählig dazukämen* [πληρωθῶσιν] ihre Mitknechte und Brüder, die auch noch getötet werden sollten wie sie." Gott erlaubt die Ausreifung des Bösen mit allen seinen Dimensionen. Und auch das muß der Vollendung der Gemeinde dienen.

Karl Hartenstein<sup>4</sup> hat auf diese Zusammenhänge hingewiesen. Für ihn war *Leiden der Echtheitsbeweis der Mission*: "Nur dort beweist Mission ihre Echtheit, wo ihre Kräfte unter dem Leiden reifen, wo nicht auf den Erfolg der Aktion ... sondern auf die Frucht der Passion ... gesehen wird." Leiden und Martyrium treiben die Mission voran.

Das Leiden als Konsequenz der Mission ist also nicht an eine besondere heilsgeschichtliche Phase gebunden. Es ist aber sicherlich in bestimmten geschichtlichen Kontexten vermehrt und stärker verbreitet als in anderen, z.B. im Römischen Reich zur Zeit Neros, Domitians, Decius und Diokletians, im Kommunismus, während des Naziregimes, in Ländern, in denen der Islamismus oder ein militanter Hinduismus regiert. Grundsätzlich muß in jedem totalitären System mit einer Zunahme an Verfolgung der Christen, und hier besonders wieder der aktiven Zeugen, gerechnet werden.

### **Vermehrung des Leidens in der Endzeit?**

Die Frage ist - und da mögen wir durchaus unterschiedlicher Meinung sein -, ob dieses Leiden stärker zunimmt, je näher wir der Wiederkunft Jesu kommen. Manche Aussagen im Neuen Testament scheinen dies nahe zu legen. Das NT redet vom *Kommen des Antichristen* auf dem Hintergrund alttestamentlicher Aussagen (z.B. Dan. 7; Hes. 38,16). Im Antichristen verdichtet sich die Ausreifung des Bösen zu ihrer gefährlichsten Gestalt. "Der 'Tag Jahwes' kommt. Der Messias kommt. Der neue Himmel und die neue Erde kommen. Aber *vorher* kommt noch eine letzte, härteste Konzentration der gottfeindlichen Mächte und Gewalten auf Erden, eine letzte, härteste Drangsal für das Volk Gottes" (Karl-Heinz Michel)<sup>5</sup>. Jesus weist in Markus 13,6 darauf hin.

Matthäus 24,20-31 redet von einer *großen Bedrängnis*, wie sie vom Anfang der Welt bis zur Zeit Jesu nie gewesen ist und nach dieser großen Bedrängnis auch nicht wieder sein wird. Sogleich nach dieser Bedrängnis werden dann kosmische Zeichen an Sonne, Mond und Sternen geschehen und die Kräfte des

---

<sup>4</sup> Christof Sauer. 1995. Die Bedeutung von Leiden und Martyrium für die Mission nach Karl Hartenstein, in: Fritz H. Lamparter, Hrsg. 1995. *Karl Hartenstein: Leben in weltweitem Horizont*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, S. 96-111.

<sup>5</sup> Ebd., S. 23.

Himmels werden ins Wanken geraten im Zusammenhang mit der Wiederkunft Jesu. All das weist auf zukünftiges Geschehen hin.

Ähnlich beschreibt *Paulus* in 2. Thess. 2,1-12, 1. Tim. 4,1-3 und 2. Tim. 3,1-5 Zustände, die im Zusammenhang mit dem Kommen des Antichristen und der Wiederkunft Jesu gesehen werden. Der Abfall muß kommen und der Mensch der Gesetzlosigkeit muß offenbart werden. Gott läßt den Menschen der Gesetzlosigkeit heraustreten und offenbart werden.<sup>6</sup> Noch wird er aufgehalten.

Offenbarung 13 spricht im Bild vom Antichristen; ja, das Antichristentum steigert sich hier zu seiner nächsten Stufe. Karl-Heinz Michel<sup>7</sup> nennt als *Zeichen des Antichristen* (1) den Zerbruch von Gesetz und Moral, die Gesetzlosigkeit; (2) der Staat wird zunehmend zur besonderen antichristlichen Größe, denn die Autorität des Staates liegt zum nicht geringen Teil in der Autorität des Gesetzes, das die Bosheit und Selbstsucht der Menschen in Schranken hält; (3) die antichristliche Religion will an die Stelle des Christentums treten. "Antichristentum ist ein solches Heidentum, welches die Verwerfung des Christentums hinter sich hat. Erst durch die klare und bewußte Verneinung und Bekämpfung des Christentums wird das naive Heidentum zum Antichristentum" (W. Lütgert<sup>8</sup>). Weil das so ist, gelangt die Kirche Jesu Christi durch Versuchungen und Verfolgungen ans Ziel.

Oscar Cullmann<sup>9</sup>, Walter Freytag<sup>10</sup> und besonders Karl Hartenstein<sup>11</sup> haben die zukünftigen Entwicklungen in ähnlicher Weise gesehen. Die Heilsgeschichte des gegenwärtigen Äons sieht *Karl Hartenstein* in drei Stadien verlaufen: Heidentum, Christusoffenbarung und Antichristentum. Sie bilden kein echtes

---

<sup>6</sup> Paulus gebraucht in den Versen 6 und 8 das sogenannte *passivum divinum*, das ein Handeln Gottes umschreibt (Michel, aaO, S. 26).

<sup>7</sup> Ebd., 29-39.

<sup>8</sup> W. Lütgert. 1928. Mission und Geschichtsphilosophie, in: ders., *Reich Gottes und Weltgeschichte: Vorträge*. Gütersloh, S. 95.

<sup>9</sup> Oscar Cullmann. 1962. *Christus und die Zeit: Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*. Zürich: EVZ-Verlag.

<sup>10</sup> Walter Freytag. 1961. Mission im Blick aufs Ende, in: J. Hermelink und H. J. Margull, Hrsg. *Walter Freytag: Reden und Aufsätze*. München: Chr. Kaiser Verlag, S. 186-198; Freytag, Vom Sinn der Weltmission, in: Hermelink und Margull, aaO, S. 207-217; Wiedenmann, aaO, S. 145-156.

<sup>11</sup> Ludwig Wiedenmann. 1965. *Mission und Eschatologie: Eine Analyse der neueren deutschen evangelischen Missionstheologie*. Paderborn: Bonifacius-Druckerei, S. 67-72, 132-144. Vgl. Karl Hartenstein. 1933. *Die Mission als theologisches Problem: Beiträge zum grundsätzlichen Verständnis der Mission*. Berlin: Furche-Verlag, S. 11-44; ders. [1947]. Die Botschaft, in: Walter Freytag, Karl Hartenstein und Carl Ihmels. *Der große Auftrag*. Stuttgart und Korntal: Evangelischer Missionsverlag, S. 32-51; Christof Sauer. 1995. Die Bedeutung von Leiden und Martyrium für die Mission nach Karl Hartenstein, in: Fritz H. Lamparter, Hrsg. *Karl Hartenstein: Leben im weltweiten Horizont*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, S. 96-111; Dorothea R. Killus. 1995. Mission und Heilsgeschichte nach Karl Hartenstein, in: Lamparter, aaO., S. 112-127; Gerold Schwarz. 1980. *Mission, Gemeinde und Ökumene in der Theologie Karl Hartensteins*. Stuttgart: Calwer Verlag, S. 69-146; ders. 1982. Mission im Blick auf das Ende: Das missionstheologische Erbe Karl Hartensteins, in: *Theologische Beiträge* 13/6: 256-269.

Nacheinander, obwohl ein zweifelloses Gefälle vorhanden ist. Im dritten Stadium der Heilsgeschichte wird die Kirche "in reinsten Form Minoritäts-, Zeugnis- und Leidenskirche"<sup>12</sup>. In dem gemeinsam von Walter Freytag und Karl Hartenstein herausgegebenen Büchlein *Die neue Stunde der Weltmission* (S. 31) heißt es: "Offenbar ist das Leiden der Kirche der Normalfall der Gemeinde Jesu, je weiter die Geschichte vorschreitet ... Dies wird die Aufgabe der Mission in Zukunft sein, in den jungen Kirchen mitzuarbeiten, daß sie leidende und überwindende Kirchen werden"<sup>13</sup>.

Ähnliches hat mir 1997 ein ehemaliger Muslim, Leiter einer Gemeinde unter den Fula (15 ehemalige Muslime), gesagt. Die erste Gemeinde aus den muslimischen Fula zerbrach unter dem Ansturm der Verfolgung. Bei der zweiten Gemeinde verwandte der Leiter viel Zeit und Geduld, die aus dem Islam gewonnenen Christen auf die Verfolgung und das Leiden vorzubereiten. Als die Verfolgung einsetzte, stand die Gemeinde fest.

Klaus Jürgen Diehl<sup>14</sup> drückte das kürzlich so aus: "Allenfalls läßt sich *endzeitliches Gefälle* erkennen. Zwar hat es in der Kirchengeschichte häufig antichristliche Mächte, Verführungen und Verfolgungen der Gemeinde Jesu Christi gegeben, doch haben sie sich wie bei einer immer enger werdenden Spirale bis in unsere Gegenwart hinein zugespitzt. So sind im 20. Jahrhundert mehr Christen um ihres Glaubens willen verfolgt und getötet worden als in jedem anderen Jahrhundert zuvor."

Diesem Standpunkt steht die biblisch begründete Hoffnung - *die Hoffnung als "unzertrennlicher Begleiter"*, wie es Calvin einmal ausdrückt - und die optimistische Weltanschauung des Postmillennialismus gegenüber, wie sie sich im Puritanismus (1560-1660) und in der von ihr beeinflussten Missionsbewegung am Ende des 18. Jahrhunderts ausgeprägt haben. Ausgehend von der Barmherzigkeit Gottes und um der vielen unerfüllten Verheißungen im AT willen wandten puritanische Theologen sich gegen die Vorstellung, als könnten nur Katastrophen, Verzweiflung und Gericht die große Mehrheit der Erdbevölkerung erwarten. Durch die intensive Beschäftigung mit dem prophetischen Wort waren sie überzeugt, daß die Bekehrung der Mehrzahl des jüdischen Volkes noch auf seine Erfüllung wartet und daß durch sie bisher nie dagewesener Segen auf die Heidenvölker kommt.<sup>15</sup>

Iain Murray<sup>16</sup> weist dann nach, daß sich das gleiche Verständnis bei George Whitefield (1714-1770), Jonathan Edwards (1703-1758), Johann Albrecht Bengel (1687-1752) und *William Carey* (1761-1834) findet. Thomas Schirmacher

<sup>12</sup> Ebd., S. 135.

<sup>13</sup> Zitiert bei Wiedenmann, aaO, S. 136, Fußnote 148.

<sup>14</sup> Klaus Jürgen Diehl. 1999. Die Johannes-Apokalypse - nur für Eingeweihte? *IDEA Spektrum* 40/1999, S. 23.

<sup>15</sup> Iain H. Murray, aaO, S. 57-82.

<sup>16</sup> Ebd., S. 107-155.

hat einen hoch interessanten Artikel über Careys Theologie und ihren Einfluss auf seine Missionsarbeit verfaßt<sup>17</sup>. Der Postmillennialismus motivierte Missionare wie Henry Martyn, Robert Moffat, David Livingstone und Alexander Duff. Der Postmillennialismus war in der englisch-sprechenden Welt bis etwa 1850 vorherrschend. Er wurde seit 1830 zunehmend vom Prämillennialismus (Edward Irving, J.N. Darby) abgelöst, der besonders seit den Katastrophen dieses Jahrhunderts die vorherrschende eschatologische Ausrichtung ist.

Nun müssen *sich Erweckungen und verstärkte Leidenszeiten* ja nicht gegenseitig ausschließen. Im Gegenteil, Karl-Heinz Michel<sup>18</sup> nimmt das neutestamentliche Bild von den Geburtswehen der neuen Welt auf (Mt. 24,8; Mk. 13,8; Röm. 8,21-23; 1. Thess. 5,1-3) und weist auf die Atempausen zwischen den stärker werdenden Wehen hin, die sehr wohl Erweckungen und geistliche Aufbrüche enthalten können. Detmar Scheunemann weist darauf hin,<sup>19</sup> daß Erweckungsbewegungen oft im Zusammenhang mit Leidenszeiten und Verfolgung stehen. Als Beispiele könnte man Indonesien in den Jahren 1965-1970 und China nach der Kulturrevolution nennen. Nach den Angaben des Chinesischen Kirchenrates der Provinz Jiangsu ist die Zahl der registrierten Christen der Provinz seit der Kulturrevolution fünfzehnfach gewachsen (d.h. um 1500%).<sup>20</sup>

Ein jordanischer Christ, der sehr viel im Mittleren Osten reist, erklärte mir einmal seine Hoffnung für die Muslime im Mittleren Osten. Er bete darum, daß Gott Erweckung in allen Kirchen im arabischen Raum im großen Maße schenkt. Das würde dann dazu führen, daß die bisher nicht-missionarischen Kirchen mit einer brennenden Liebe zu den Muslimen erfüllt würden. Muslime kämen in großer Zahl zum Glauben. Daraufhin bräche dann Verfolgung los. Aber Gott würde so gegenwärtig und wirkmächtig und seiner Gemeinde so nah sein, daß sie vor dem Leiden nicht zurückschrecken würde. Dadurch würden mehr Muslime zu Jesus gezogen werden. Für ihn gehörten Erweckung und Verfolgung zusammen. Wenn wir davon ausgehen, daß die Gesamtzahl aller Christen in diesem Jahrhundert von 34,4 % im Jahre 1900 auf 33,1 % im Jahre 2000 abgesunken ist,<sup>21</sup> wird jedem einsichtig, daß die Gemeinde Jesu unsere Welt nicht ohne mächtiges Wirken des Geistes Gottes und Erweckungen evangelisieren kann.

<sup>17</sup> Siehe Thomas Schirmmacher, „Careys Missionstheologie“ im vorliegenden Berichtsband.

<sup>18</sup> Michel, aaO, S. 12 und 15.

<sup>19</sup> Detmar Scheunemann. 1999. *Wo Gottes Feuer brennt: Elemente der Erweckung*. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, S. 38.

<sup>20</sup> Ebd., S. 42.

<sup>21</sup> David B. Barrett und Todd M. Johnson. 1999. Annual statistical table on global mission: 1999, in: *IBMR* Vol. 23, No. 1 (January):24-25.

### Die gegenwärtige Situation

Man könnte nun sehr viel über die Verfolgungssituation der Christen und Kirchen in verschiedenen Ländern sagen. Es gibt inzwischen gut dokumentierte Literatur zum Thema.<sup>22</sup> Zudem gibt die World Evangelical Fellowship's Religious Liberty E-Mail Conference regelmäßige Lageberichte zur Situation verfolgter Christen in verschiedenen Ländern heraus.<sup>23</sup> Von daher möchte ich mich hier auf einige wenige Fakten beschränken.

Thomas Schirmmacher weist in der IDEA-Dokumentation 16/99 darauf hin, daß im Jahre 1970 schätzungsweise 230.000 Christen aller Konfessionen wegen ihres Glaubens starben, im Jahr 1988 waren es dann schon 300.000. Die Schätzungen gehen auf den Missionsstatistiker *David B. Barrett* zurück. Barrett hat auch ausgerechnet, daß die Zahl aller christlichen Märtyrer von Jesu Kreuzigung bis 1990 etwa 40,7 Millionen betrug.

Die weltweiten Zahlen zur Kirchen- und Missionsstatistik, einschließlich der Zahl der Märtyrer, stellt David B. Barrett jährlich übersichtlich zusammen. Sie werden im ökumenisch ausgerichteten *International Bulletin of Missionary Research* seit 1985 zu Anfang jeden Jahres abgedruckt. Für das Jahr 1999 sind 164.000 Märtyrer angegeben.<sup>24</sup> Die Autoren weisen auf einen Anstieg von 35.600 im Jahre 1900, auf 230.000 im Jahre 1970, einen Rückgang auf 164.000 im Jahre 1999 und einen weiteren Anstieg auf 210.000 im Jahre 2025 hin.

Ich habe große Schwierigkeiten mit diesen Zahlen. David Barrett hat trotz Bitten von verschiedenen Seiten seine Kriterien für die Berechnungen nicht aufgedeckt und transparent gemacht. Er verwies auf das Erscheinen der zweiten Auflage seiner *World Christian Encyclopedia*, die im Laufe dieses Jahres erscheinen soll. *Patrick Johnstone*, Director for Research des WEC International

---

<sup>22</sup> James C. und Marti Hefley. 1979. *By their blood: Christian martyrs of the 20<sup>th</sup> century*. Milford, MI: Mott Media; Paul Marshall mit Lela Gilbert. 1997. *Their blood cries out: The worldwide tragedy of modern Christians who are dying for their faith*. Dallas, TX: Word Publishing; Bong Rin Ro, ed. 1989. *Christian suffering in Asia: "The blood of the martyrs is the seed of the Church*. Taichung, Taiwan: Evangelical Fellowship of Asia; Thomas Schirmmacher, IDEA-Dokumentation 15/99. *Christenverfolgung geht uns alle an: Auf dem Weg zu einer Theologie des Martyriums*. Wetzlar: IDEA; IDEA Dokumentation 16/99. *Märtyrer heute: Eine Dokumentation zur weltweiten Diskriminierung und Verfolgung der Christen* (2. Auflage). Wetzlar: IDEA (mit 3-seitigem Literaturverzeichnis); Herbert Schlossberg. 1991. *A fragrance of oppression: The Church and its persecutors*. Wheaton, IL: Crossway Books; Vernon J. Sterk. 1999. You can help the persecuted Church: Lessons from Chiapas, Mexico, in *International Bulletin of Missionary Research* Vol. 23, No. 1 (January):15-18.

<sup>23</sup> Ein Überblick der letzten drei Monate: 23.9.1999 (Vietnam), 28.9. (International Day of Prayer), 4.10. (Egypt), 13.10. (Turkey), 16.10. (Libya), 18.10. (IDOP Update), 20.10. (China), 26.10. (Vietnam), 10.11. (Persecution's ten hot spots), 12.11. (Maldives), 19.11. (Israel), 6.12. (Egypt), 16.12.1999 (Nigeria, Vietnam and the world). For information on subscribing to the Religious Liberty Conference, please send your address to [MarkAlbrecht@xc.org](mailto:MarkAlbrecht@xc.org). Mark C. Albrecht (USA) is the chairman of the conference. Include your full mailing address, church/agency affiliation (if any) and phone/fax numbers.

<sup>24</sup> Barrett und Johnson, aaO, S.24-25.

in England, weist darauf hin, daß die Methodik David Barretts nicht einsichtig ist, z.B. auch wie Barrett die Durchschnittszahlen berechnet und die Kategorie "verfolgte Christen" definiert und abgrenzt. Johnstone ist nicht von Barretts Zahlen überzeugt. Er hält den *US Congress Report to the President on Religious Freedom* für die z.Z. zuverlässigste Quelle<sup>25</sup> für Information über verfolgte Christen.

Ein weiteres Problem ist, daß diese hohen Zahlen uns kaum wirklich unter die Haut gehen. Es sind *Einzelschicksale*, die wir entweder persönlich kennen oder uns vergegenwärtigen können, die uns aufschrecken und bewegen. Hier mag *Indonesien* für viele andere Situationen stehen. Die Situation hat kontinuierlich eskaliert. In den Jahren 1965 bis 1974 wurden jährlich vier oder fünf Kirchen zerstört. Ab 1975 wuchs die Zahl auf neun. Von 1985 bis 1994 waren es 13. 1995 waren es bereits 45. Zwischen 1964 und 1997 sind nachweislich 356 Kirchen zerstört worden. Am Sonntag, den 9. Juni 1996 wurden 10 Kirchen in Surabaya zerstört; am 10. Oktober 1996 waren es 30 kirchliche Gebäude in Situbondo und Umgebung; am 26.12.1996 waren es 15 Kirchen und kirchliche Gebäude in Tasikmalaya; am 23.5.1997 waren es 13 Kirchen in Banjarmasin<sup>26</sup> - man könnte diese Liste noch fortsetzen.

Nach Polizeiaussagen sind in den Zusammenstößen zwischen Muslims und Christen in den *Molukken* im letzten Jahr etwa 1.500 Menschen umgekommen. Lokale Menschenrechtsgruppen geben die Zahl von 4.000 an. Kurz nach Weihnachten brannte die größte Kirche in Ambon ab. Muslime in Jakarta riefen den "Heiligen Krieg" gegen die Christen in den Molukken aus. Sie marschierten unter ständigen "Jihad! Jihad!" Rufen von der großen Moschee in Jakarta zur *Universitas Indonesia* (UI). Dieser Demonstration ging das Schlachten einer Ziege voraus. Mit ihrem Blut wurde unter ständigem "Allahu Akbar" Rufen ein Kreuz beschmiert.<sup>27</sup>

Mitte Dezember letzten Jahres wurde das *theologische Seminar STT Doulos* in Jakarta von einem muslimischen Mob von über 500 Leuten attackiert, im wesentlichen zerstört, ein Student ermordet und mindestens 17 der Studenten und Dozenten verletzt. Dort unterrichten auch zehn meiner ehemaligen Studenten - wie durch ein Wunder, so sagen sie, sind nicht mehr ums Leben gekommen.<sup>28</sup> Die Fotos des zerstörten Seminargeländes sind deprimierend.

Häufig sind es gerade die missionarisch aktiven Kirchen und Gruppen, die am stärksten diesem Leiden ausgesetzt sind. *Johann Candelin*<sup>29</sup>, Generalsekre-

<sup>25</sup> Patrick Johnstone, eMail vom 5.11.1999.

<sup>26</sup> Abd al-Masih. 1999. *Brennende Kirchen in Indonesien*. Stuttgart: Eusebia, S. 3-14.

<sup>27</sup> Dr. Don Fisher, persönliches eMail vom 7. Januar 2000; Zeitungsbericht von Derwin Pereira in der *Straits Times* (Singapore) vom 7.1.2000.

<sup>28</sup> 15 persönliche eMails von FKA I und Tommy Lengkong im Dezember 1999.

<sup>29</sup> Klaus Rösler. 1999. Wenn Christen um ihr Leben fürchten: Internationale Konferenz in Berlin "Verfolgte Christen heute". *Die Gemeinde* 26/99, S. 27.

tär der Kommission für Religionsfreiheit der Weltweiten Evangelischen Allianz, sagte am 28. Oktober 1999 bei der Internationalen Konferenz "Verfolgte Christen heute" der Konrad-Adenauer-Stiftung in Berlin, daß Christen verfolgt werden, weil sie wachsen. "Der Hauptgrund, warum Christen heute verfolgt werden, ist die simple Tatsache, daß die Christenheit in jenen Regionen am schnellsten wächst, wo die Menschenrechte verletzt werden oder gar nicht existieren." Mission zieht Verfolgung auf sich - Leiden als Konsequenz der Mission.

In diesen Situationen der Verfolgung und des Leidens wird es notwendig sein, auf *dämonische Dimensionen und Einflüsse* zu achten. Die Gabe der Unterscheidung der Geister wird notwendig sein, um die richtige Entscheidung zu treffen. Ist passives Leiden oder aktiver Widerstand leisten gefordert? Gilt es dem Bösen in den Weg zu treten und dem Rad in die Speichen zu fallen (Martin Luther, Dietrich Bonhoeffer), oder ist es primär die Aufgabe, den Opfern der Verfolgung zu dienen und zu helfen?

### Was ist zu tun?<sup>30</sup>

Was bedeutet all dies für Missionsgesellschaften und Missionare? Wie immer wir auch zu den Auslegungsfragen im Blick auf "die große Trübsal" und seinem Leiden stehen mögen, ich bin überzeugt, daß wir uns *als Missionare und Missionen auf Leiden und Märtyrertum einstellen* müssen. Wie helfen wir Missionaren, die in solche Situationen geraten? Wie helfen wir den Hinterbliebenen und Angehörigen von traumatisierten oder ermordeten Missionaren? Wie handhaben wir Krisen bei Bürgerkriegen, bewaffneten Auseinandersetzungen und Terroranschlägen? Bleiben wir oder evakuieren wir Mitarbeiter? Ist es angebracht, politischen Druck auf die auszuüben, die das Leiden verursachen? Wie gehen wir mit den Medien um in Fällen, in denen Mitarbeiter in sogenannten verschlossenen Ländern involviert sind? Sind unsere Überlegungen und Vorbereitungen im Blick auf Krisenmanagement ausreichend ausgereift?

Es würde zu weit gehen, an dieser Stelle auf Einzelheiten einzugehen. Jede Mission wird sich mit diesen Fragen auseinandersetzen müssen. Es wäre wichtig, aus den Erfahrungen der Christen während des Dritten Reiches zu lernen. Das *Evangelical Missions Quarterly*<sup>31</sup> hat in den letzten 12 Jahren eine Reihe

<sup>30</sup> Nina Shea. 1997. *In the Lion's den: Persecuted Christians and what the western church can do about it*. Nashville, TN: Broadman & Holman.

<sup>31</sup> Chester Quarles. 1987. On your guard - meeting the threat of terrorism, in *EMQ* Vol. 23, No. 3 (July):258-269; Chester L. Quarles. 1987. Kidnapped! A 'successful hostage' will emerge alive, in *EMQ* Vol. 23, No. 4 (October):342-351; Robert Klamser. 1988. Missionary hostage! What will your agency do?, in *EMQ* Vol. 24, No. 1 (January):30-41; Robert Klamser. 1992. When and how should we evacuate our people? *EMQ* Vol. 28, No. 1 (January):48-52; Lucien Accad. 1992. Stay or leave? *EMQ* Vol. 28, No. 1 (January):54-56; Ralph Covell. 1994. Hedging our bets: What are the consequences of asking governments to save us? *EMQ* Vol. 30, No. 2 (April):136-139; Phil Parshall. 1994.

hilfreicher Artikel zu einigen dieser Themen veröffentlicht. Wilfred Wong<sup>32</sup>, Researcher und Parliamentary Officer in Westminster, hat für die *Jubilee Campaign* und eine Debatte im englischen Parlament Richtlinien zusammengestellt, wie man sich im Falle von Verfolgungen der Christen in Missionsländern verhalten sollte.

Diese Fragen haben uns im *WEC International* (etwa 1.900 Mitarbeiter weltweit) in den letzten Jahren intensiv beschäftigt. Wir haben in den letzten zwei Jahren Missionare aus fünf Ländern evakuieren müssen. Aus einem Land sind Missionare ausgewiesen worden. Wir haben im Januar 1999 eine 16-tägige Geiselnahme in einem muslimischen Land erlebt. Wie bereitet man sich verantwortlich auf diese Situationen vor? Sind wir theologisch<sup>33</sup> und geistlich genügend auf solche Krisensituationen eingestellt?

### Schlußbemerkung

*Peter Beyerhaus*<sup>34</sup> fragt in einem seiner Artikel, ob die Eschatologie im allgemeinen und die *verschiedenen eschatologischen Modelle* im besonderen Konsequenzen für die Mission haben und sich spezifische Unterschiede zeigen. Er weist darauf hin, daß Arthur T. Pierson, John R. Mott und die Student Volunteer Movement (über 22.000 Missionare zwischen 1886 und 1920) im allgemeinen prämillennialistische Überzeugungen hatten, ganz im Gegensatz zu den Vätern der protestantischen Missionsbewegung und den meisten Missionaren der ersten Generation, die einen Postmillennialismus vertraten<sup>35</sup>. Beyerhaus bedauert, daß die starken Betonungen der unterschiedlichen Modelle von Prä-, Post- und Amillennialismus in der Gefahr sind, die notwendige Betonung der Eschatologie für die Mission zum Schweigen zu bringen. Die Front verlaufe nicht zwi-

Missionaries: Safe or expendable?, in *EMQ* Vol. 30, No. 2 (April):162-169; Karen Carr. 1994. Trauma and post-traumatic stress disorder among missionaries, in *EMQ* Vol. 30, No. 3 (July): 246-257; Karen F. Carr. 1997. Crisis intervention for missionaries, in *EMQ* Vol. 33, No. 4 (October):450-463.

<sup>32</sup> Wilfred Wong. 1997. Some suggested guidelines for dealing with the persecution of Christians in the mission field. Jubilee Campaign, St. Johns, Cranleigh Road, Wonersh, Guildford, Surrey GU5 0QX, England. Eine Kopie ist auch über die Evangelical Missionary Alliance in England zu erhalten: Whitefield House, 186 Kennington Park Road, London SE11 4BT; Fax: 0171-207 2159; eMail sdavies@ema.co.uk.

<sup>33</sup> Thomas Schirmacher. 1999. *Christenverfolgung geht uns alle an: Auf dem Weg zu einer Theologie des Martyriums*, IDEA-Dokumentation 15/99.

<sup>34</sup> Peter Beyerhaus. 1990. Eschatology: Does it make a difference in missions?, in *EMQ* Vol. 26, No. 4 (October):366-376.

<sup>35</sup> Schirmacher. *William Careys Theologie*, aaO; David J. Hesselgrave. 1988. The millennium and missions, in *EMQ* Vol. 24, No. 1 (January):70-77; ders. 1988. "What will be the sign?" - Missions and the end of the age, in *Today's choices for tomorrow's mission: An evangelical perspective on trends and issues in missions* by David J. Hesselgrave, S. 215-224. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing; ders. 1988. "What sort of people?" - World Christians and the end of the age, in *Today's choices for tomorrow's mission*, aaO, S. 225-235.

schen Evangelikalen, die unterschiedliche Überzeugungen haben, sondern zwischen evangelikalen und liberalen Eschatologieverständnissen. "Wenn wir nach biblischen Leitlinien für unsere missionarische Aufgabe suchen, können wir es uns nicht leisten, die Eschatologie stiefmütterlich zu behandeln oder sie ganz unter den Tisch fallen zu lassen" (freie Übersetzung von "to dodge an issue")<sup>36</sup>. *David Hesselgrave* kommt 1994 zu dem gleichen Schluß<sup>37</sup>: Die feinen Unterschiede sollten uns nicht die Sicht für die drei Grundtatsachen verstellen: (1) Unser Zeitalter muß seinen Lauf vollenden. (2) Unser Zeitalter hat bestimmte καιροι, die erfüllt werden müssen (z.B. Lukas 21,20-24; Röm. 11,11.25). Und (3) unser Zeitalter bewegt sich auf einen Höhepunkt zu.

---

<sup>36</sup> Beyerhaus, aaO., S. 369.

<sup>37</sup> Hesselgrave, *Today's coices*, aaO., S. 217.

## **Hoffnung aufgrund Verheißung: vom Ziel her denken und handeln**

*Traugott Böker*

Der Abschluß der großen Aufgabe, die Jesus Christus seinen Jüngern gestellt hat, nämlich Menschen aus allen Völkern und Volksgruppen zu seinen Jüngern zu machen, ist nach nun 2000 Jahren noch immer nicht "zum Greifen nahe".

In den letzten Jahrzehnten ist weltweit viel geschehen, das im Blick auf Mission unerhört ermutigend ist:<sup>1</sup>

- bisher dem Evangelium verschlossene Gebiete wurden zugänglich oder neu zugänglich, so etwa durch den Zusammenbruch des Kommunismus;
- in der arabisch-islamisch geprägten Welt zeigen sich – für die Öffentlichkeit vielfach nicht wahrnehmbare – "Risse" in diesem monolithischen religiösen Block;
- eine ständig wachsende Zahl von Missionaren aus den bisherigen Missionsländern ist weltweit an vorderster Front dabei, Menschen für Jesus zu gewinnen.

Und doch:

- angesichts von Volksgruppen und Menschen, unter denen es noch keine einheimische Gemeinde gibt,
- angesichts des ungeheuren Bevölkerungswachstums – vor allem in Ländern mit geringer christlicher Präsenz,
- angesichts der vielfach erschwerten Umstände, unter denen Mission heute geschieht und
- angesichts einer in der westeuropäischen Christenheit anscheinend immer mehr um sich greifenden "Missionsmüdigkeit"
- brauchen Menschen, die den Missionsauftrag Jesu ernst nehmen, neue Hoffnung, Ermutigung und Motivation, missionarisch zu denken und zu handeln.

Wie kann das geschehen?

### **1 Hoffnung aufgrund Verheißung**

Das Thema "*Hoffnung aufgrund Verheißung*" macht sofort deutlich, daß es uns nicht darum gehen kann, einander mutmachende, motivierende Aussagen zuzurufen. Das einzige was tatsächlich ermutigen kann, ist eine *objektive, be-*

---

<sup>1</sup> Vgl. etwa die Ausführungen und Statistiken von Patrick Johnstone in seinen beiden Büchern *Gebet für die Welt* (Neuhausen: Hänssler, 1994) und *Viel größer als man denkt* (Holzgerlingen: Hänssler, 1999). Ebenso Klaus Wetzel, *Wo die Kirchen wachsen* (Wuppertal: R. Brockhaus, 1998).

*gründete, definierbare* Hoffnung, nicht ein subjektives, diffuses "Prinzip Hoffnung". Göttliche, in der Heiligen Schrift fixierte, Zusagen und Verheißungen können der einzige wirkliche Grund zur Hoffnung sein, nicht einmal positive Tendenzen oder Prognosen – aufgrund von wissenschaftlichen Hochrechnungen – da diese durch unerwartete Ereignisse und Entwicklungen sehr plötzlich irrelevant werden können.

Wenn im christlichen Raum von "Hoffnung" gesprochen wird, dann bezieht sich diese sehr oft auf die Zukunft der Gläubigen oder der Gemeinde. Jedoch im Zusammenhang unseres Tagungsthemas geht es nicht um Hoffnung in bezug auf uns sondern um Hoffnung *in bezug auf die Welt*. Es geht darum, neu Hoffnung zu gewinnen für die große und anscheinend immer schwerer werdende Aufgabe der Weltmission.

### 1.1 Mission und Verheißung gehören zusammen

Wer biblische Verheißungen daraufhin untersucht, wieweit sie mit "Mission" zu tun haben, stellt erstaunt fest, daß ein nicht geringer Anteil der biblischen Verheißungen im Zusammenhang steht mit Mission in ihrem weitesten Sinne, d.h. der Anteilhabe *aller* Völker und Sprachen am Heil in Jesus Christus.

Wer andererseits seinen Ausgangspunkt nimmt von den Bibelstellen, die von "Mission" handeln, dem fällt sofort auf, wie häufig im Zusammenhang mit Mission Gott hoffnungsvolle, mutmachende Verheißungen, Zusagen gibt, und das sowohl im Alten wie auch im Neuen Testament. M.a.W.: Es besteht ein ganz ausgeprägter Zusammenhang zwischen Mission und Verheißung. Welche Gründe mag das haben?

- Nicht nur im Alten Testament hängt "Mission" weitgehend mit dem Messias, Jesus Christus, zusammen. Weil für das Alte Testament das Kommen dieses Retters die ersehnte Zukunft und primärer Inhalt der Verheißungen ist, gilt das gleiche für die mit ihm untrennbar verbundene "Mission"<sup>2</sup>.

- Die Teilhabe aller Völker am Heil Gottes ist ein wichtiges Kennzeichen der Endzeit<sup>3</sup>, auch von daher ergibt sich, daß es im Alten wie im Neuen Testament viele Verheißungen im Bezug auf Mission gibt.

---

<sup>2</sup> "Nicht weicht das Zepter von Juda ... bis daß der Schilo kommt, dem gehört der Gehorsam der Völker" (Gen 49,10). "... Er hat zu mir gesprochen: »Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt.« Fordere von mir, und ich will dir die Nationen zum Erbeil geben, zu deinem Besitz die Enden der Erde" (Ps 2,7-8). Als der greise Simeon das Kind Jesus auf seinen Armen hält, erkennt er, erleuchtet vom Geist Gottes, die wahre Bedeutung dieses Kindes: "denn meine Augen haben dein Heil gesehen, das du bereitet hast im Angesicht aller Völker: ein Licht zur Offenbarung für die Nationen und zur Herrlichkeit deines Volkes Israel" (Luk 2,30-32).

<sup>3</sup> "Es wird zur letzten Zeit der Berg, da des HERRN Haus ist, fest stehen, höher als alle Berge und über alle Hügel erhaben, und alle Heiden werden herzulaufen, und viele Völker werden hingehen und sagen: Kommt, laßt uns auf den Berg des HERRN gehen, zum Hause des Gottes Jakobs, daß er uns lehre seine Wege und wir wandeln auf seinen Steigen! Denn von Zion wird Weisung ausgehen und

- Es gibt noch einen ganz anderen, sehr wichtigen Grund für die vielen Verheißungen im Blick auf Mission: die gestellte Aufgabe ist so groß und umfassend, der Feind so stark, die Beauftragten so schwach, das Reich Gottes so unscheinbar, die vorgegebene Methode so wenig beeindruckend und die Ausführung des Auftrags mit so großen persönlichen Opfern und Risiken verbunden, daß niemand diese Aufgabe auch nur beginnen würde, wenn nicht die allergrößten göttlichen Verheißungen mit ihr einhergingen.

Mission ist ohne Verheißung nicht denkbar und schon gar nicht durchführbar!

Was sind nun Verheißungen? Es sind konkrete Zusagen des lebendigen Gottes, daß *er* handeln wird, daß *er* Bewegungen in Gang setzen wird – und das sehr oft im krassen Gegensatz zu den sichtbaren Gegebenheiten.

Woran erkennt man Verheißungen? U.a. an der futurischen Verbform, besonders (aber nicht nur) wenn sie in der ersten Person (Gottes) erscheint: "Ich werde...", "Ich will...". Bezeichnend ist z.B., wie Jesus die ersten Jünger beruft: "Und er sprach zu ihnen: Folgt mir nach; *ich will* euch zu Menschenfischern machen!" (Mt 4,19). Jesus fordert sie nicht auf: "werdet Menschenfischer!" sondern er verheißt ihnen: "*ich will* euch dazu machen."

## 1.2 Was wird im Blick auf Mission verheißen?

In der Form eines Überblicks sollen hier einige konkrete Verheißungen der Bibel im Zusammenhang mit Weltmission exemplarisch festgehalten werden:

### Verheißungen für die Beauftragten Gottes:

- Gott selber wird Menschen für die Weltmission beauftragen/senden.<sup>4</sup>
- Gott wird seine Gesandten entsprechend ihrer Aufgabe befähigen.<sup>5</sup>
- Gott wird seine Gesandten angesichts der unerhört großen und schweren Aufgabe mit seiner ganzen Machtfülle persönlich begleiten.<sup>6</sup>
- Gott wird seine Gesandten in der Gegenwart ihrer Feinde mit Weisheit ausrüsten.<sup>7</sup>

---

des HERRN Wort von Jerusalem. Und er wird richten unter den Heiden und zurechtweisen viele Völker" (Jes 2,2-4). "Und es wird gepredigt werden dies Evangelium vom Reich in der ganzen Welt zum Zeugnis für alle Völker, und dann wird das Ende kommen" (Mt 24,14).

<sup>4</sup> "Und *ich will* ... einige von ihnen, die errettet sind, zu den Völkern *senden* ..." (Jes 66,19).

<sup>5</sup> "Und er sprach zu ihnen: Folgt mir nach; *ich will* euch zu Menschenfischern machen!" (Mt 4,19). "Aber *ihr werdet* die Kraft des heiligen Geistes empfangen, der auf euch kommen wird, und *werdet* meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an das Ende der Erde" (Apg 1,8).

<sup>6</sup> "Und Jesus trat herzu und sprach zu ihnen: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker ... und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe. Und siehe, *ich bin bei euch alle Tage* bis an der Welt Ende" (Mt 28,18-20).

- Er wird seine Gesandten versorgen und für alle gebrachten Opfer königlich belohnen.<sup>8</sup>

### **Verheißungen im Blick auf die Botschaft:**

- Das schwache Zeugnis von Jesus, dem Retter, wird nicht ohne Wirkung bleiben.<sup>9</sup>
- Gott wird die unscheinbare Saat seines Wortes schließlich aufgehen lassen.<sup>10</sup>
- Gottes Herrschaft wird größer als alle irdischen Reiche und wird sie überdauern.<sup>11</sup>

### **Verheißungen im Blick auf die Empfänger der Botschaft**

- Die ganze Welt soll Gottes Herrlichkeit erkennen.<sup>12</sup>
- Alle Familien/Clans der Erde sollen durch Jesus Segen empfangen.<sup>13</sup>
- Völker, die anfänglich Gottes Boten verachten, werden ihn schließlich ehren.<sup>14</sup>

<sup>7</sup> "Siehe, ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe. ... Und man wird euch vor Statthalter und Könige führen um meinetwillen, ihnen und den Heiden zum Zeugnis. ... Wenn sie euch nun überantworten werden, so sorgt nicht, wie oder was ihr reden sollt; denn *es soll euch zu der Stunde gegeben werden*, was ihr reden sollt" (Mt 10,16.18.19).

<sup>8</sup> "Da fing Petrus an und sagte zu ihm: Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt. Jesus sprach: Wahrlich, ich sage euch: *Es ist niemand*, der Haus oder Brüder oder Schwestern oder Mutter oder Vater oder Kinder oder Äcker verläßt um meinetwillen und um des Evangeliums willen, *der nicht hundertfach empfangt*: jetzt in dieser Zeit Häuser und Brüder und Schwestern und Mütter und Kinder und Äcker mitten unter Verfolgungen - und in der zukünftigen Welt das ewige Leben" (Mk 10,28-30).

<sup>9</sup> "So steht's geschrieben, daß Christus leiden wird und auferstehen von den Toten am dritten Tage; und daß gepredigt wird in seinem Namen Buße zur Vergebung der Sünden unter allen Völkern. Fangt an in Jerusalem, und seid dafür Zeugen. Und siehe, *ich will auf euch herabsenden*, was mein Vater verheißen hat. Ihr aber sollt in der Stadt bleiben, bis ihr ausgerüstet werdet mit *Kraft aus der Höhe*" (Lk 24,46-49).

<sup>10</sup> "Und er sprach: Mit dem Reich Gottes ist es so, wie wenn ein Mensch Samen aufs Land wirft und schläft und aufsteht, Nacht und Tag; und *der Same geht auf und wächst* - er weiß nicht, wie.

28 "Denn von selbst bringt die Erde Frucht, zuerst den Halm, danach die Ähre, danach den vollen Weizen in der Ähre" (Mk 4,26-28).

<sup>11</sup> "Und er sprach: Womit wollen wir das Reich Gottes vergleichen, und durch welches Gleichnis wollen wir es abbilden? Es ist wie ein Senfkorn: wenn das gesät wird aufs Land, so ist's das kleinste unter allen Samenkörnern auf Erden; und wenn es gesät ist, so geht es auf und *wird größer als alle Kräuter und treibt große Zweige*, so daß die Vögel unter dem Himmel unter seinem Schatten wohnen können" (Mk 4,30-32).

<sup>12</sup> "Aber so wahr ich lebe und alle Welt der Herrlichkeit des HERRN voll werden soll ..." (Num 14,21).

<sup>13</sup> Abraham, dem Stammvater Jesu, wird verheißen: "In dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde" (Gen 12,3).

<sup>14</sup> "So spricht der HERR, der Erlöser Israels, sein Heiliger, zu dem, der verachtet ist von den Menschen und verabscheut von den Heiden, zu dem Knecht, der unter Tyrannen ist: *Könige sollen sehen*

- Bestimmte Völker, die allerstärksten Widerstand gegen den lebendigen Gott geleistet haben, werden ihn anbeten.<sup>15</sup>
- Staatsoberhäupter heidnischer Nationen werden die Herrlichkeit Gottes anerkennen.<sup>16</sup>

### 1.3 Konkrete Missions-Verheißungen für bestimmte Völker

Neben den oben aufgeführten, ausgewählten Verheißungen gibt es erstaunliche Zusagen Gottes im Blick auf den Missionsauftrag in der Völkerwelt. Einer der herrlichsten Aspekte alttestamentlicher Prophetie ist die Verheißung, daß sich schließlich ganze Nationen zum Herrn wenden werden.

Als Beispiel dienen uns die spezifischen Verheißungen für drei nicht-israelitische Nationen, die bis heute zu den Völkern zählen, die das Angebot der Rettung in Jesus Christus entweder noch nie gehört oder aber in der Vergangenheit abgelehnt haben.

- Ägypten (Jes 19,16-25)
- Assur [= Irak] (Jes 19,23-25)
- Völker der arabischen Halbinsel (Jes 60,1-7)<sup>17</sup>

Wenn die Verheißungen für diese drei authentisch sind – und davon ist auszugehen – dann sind die Aussagen so erstaunlich, ja unglaublich, daß zwei Fragen sofort aufsteigen:

1. Geht es hier wirklich um die spezifisch genannten Völker oder stehen diese Namen nur symbolisch und allgemein für nicht-israelitische Völker?
2. Auf welche Zeit beziehen sich die Verheißungen? Konkret: ist die Erfüllung dieser Verheißungen in der Vergangenheit schon geschehen oder können wir mit ihrer Erfüllung in der Zukunft rechnen?

Zu 1) Es ist gut möglich, daß die Namen dieser Völker auch stellvertretend für andere nicht-israelitische Völker stehen, aber sie haben sicher nicht nur und wohl auch nicht in erster Linie eine repräsentative, symbolische Funktion, denn

a) An anderer Stelle im Propheten Jesaja wird durchaus ganz allgemein von "Völkern" [gojjim]<sup>18</sup> gesprochen, wenn diese gemeint sind.

---

*und aufstehen, und Fürsten sollen niederfallen* um des HERRN willen, der treu ist, um des Heiligen Israels willen, der dich erwählt hat." (Jes 49,7).

<sup>15</sup> Im gesamten folgenden Abschnitt geht es um diese Verheißungen.

<sup>16</sup> "Alle Könige der Erde werden dich preisen, HERR, wenn sie die Worte deines Mundes gehört haben. Sie werden die Wege des HERRN besingen, denn groß ist die Herrlichkeit des HERRN" (Ps 138,4-5).

<sup>17</sup> Daß es sich hier wohl im besonderen um Völker der arabischen Halbinsel handelt, ergibt sich aus folgenden Elementen in V. 6-7: *Midian*: NW Saudi Arabien *Epha*: ein Sohn Midians *Saba*: südl. Saudi Arabien *Kedar*: Sohn Ismaels, ein Nomadenstamm in der syrisch-arabischen Wüste *Nebajoth*: ältester Sohn Ismaels, ein Nomadenstamm in Nord Arabien.

<sup>18</sup> u.a. Jes 2,2; 5,26; 34,1; 43,9.

b) Die hier genannten Völker waren den Israeliten sehr gut bekannt, da sie zu ihren ärgsten Feinden gehörten; d.h. die konkrete Ankündigung, daß gerade sie zusammen mit Israel den lebendigen Gott anbeten werden, war eine unerhörte Provokation für die Anhänger einer exklusivistischen Bundestheologie und wäre sicher vermieden worden, wenn sie nicht beabsichtigt wäre.

So wird man wohl sagen müssen, daß diese Verheißungen in erster Linie direkt für die angesprochenen Völker gelten,<sup>19</sup> darüber hinaus sind sie aber Zeichen für das was Gott in der heidnischen Völkerwelt zu tun vermag und tut.

Zu 2) Es ist schwer, genau zu bestimmen, wann diese Verheißungen in Erfüllung gehen sollten. In Jesaja 19,16.18.19.23.24 heißt es nur immer wieder, daß die tiefgreifenden, wunderbaren geistlichen Veränderungen bei Ägypten und Assyrien "*zu der Zeit / an jenem Tage*" geschehen werden. Diese Wendung weist meist hin auf einen Tag, an dem Gott so handeln wird, daß es die ganze Welt in Erstaunen setzen wird:

- Beim Kommen des Messias;
- am Ende aller Tage oder
- an einem besonderen Tag in der Geschichte.

Selbst wenn eine Erfüllung dieser Verheißung schon erfolgt sein sollte,<sup>20</sup> ist es ein wichtiges Auslegungsprinzip alttestamentlicher Prophetie, daß Weisungen oft eine *stufenweise oder mehrfache Erfüllung* erfahren.<sup>21</sup> Häufig erfüllen sich Teilaspekte einer Verheißung nach und nach – auch über sehr lange Zeiträume hin. So kann sich eine Verheißung zuerst erfüllen in einem historischen Ereignis zur Zeit des Alten Testaments, danach im Zuge des ersten Kommens des Messias und schließlich in vollständiger Weise bei der Wiederkunft des Herrn in Herrlichkeit.

In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, wie die alttestamentliche Verheißung für den Gottesknecht aus Jesaja 49,6 durch Paulus in Apg. 13,47 interpretiert wird. In Jesaja 49 ist es eindeutig der "Gottesknecht" (= Messias), dem Gott eine Verheißung gibt – folgerichtig bezieht das Neue Testament diese Worte auf Jesus Christus. Trotzdem kann Paulus diese Worte als direkte Anrede Gottes an ihn und Barnabas verstehen: "Denn so hat *uns* der Herr geboten (Jesaja 49,6): »Ich habe dich zum Licht der Heiden gemacht, damit du das Heil seiest bis an die Enden der Erde.« Die Verheißung hatte sich im Kommen des Messias

---

<sup>19</sup> Es ist zu beachten, daß die Verheißungen sich hier auf ethnische und geographische Größen bezieht und nicht spezifische politische oder religiöse Gegebenheiten.

<sup>20</sup> In den ersten Jahrhunderten nach Christus kam das Evangelium in die Länder des Mittleren Ostens; vgl. Leupold 168:321f.

<sup>21</sup> Das macht uns Mut, Gott darum zu bitten, noch einmal zu tun, was er in der Vergangenheit bereits getan hat, denn jede Generation muß sein Wort hören.

erfüllt und nun erfährt sie eine weitere, notwendige Erfüllung in der Heidenmission von Paulus und Barnabas: "So hat *uns* der Herr geboten ..." <sup>22</sup>

Aufgrund solcher Verheißungen wie in Jesaja 19 dürfen wir konkrete Hoffnung haben, daß Völker und Nationen, die bisher in völliger geistlicher Dunkelheit leben, zum Licht des Herrn kommen werden, insbesondere die Völker des heute islamischen Mittleren Ostens. <sup>23</sup> Welch' herrliche Zeit wird es sein, wenn ganze Nationen und Volksgruppen, heute noch unter dem Joch des Islam, im Licht des Herrn und seines Heils wandeln werden! <sup>24</sup>

#### 1.4 Unsere Reaktion auf Gottes Verheißungen

Es ist ein charakteristisches Merkmal unseres Gottes, daß er Menschen, mit denen er redet, Verheißungen gibt, m.a.W. ihnen mitteilt, was er in der Zukunft gewiß tun wird. Das ist im Alten wie im Neuen Testament der Fall. Was will Gott hiermit bewirken?

Wer sich aufgrund dieser Verheißungen Gottes "erleichtert" zurücklehnt mit dem Gedanken, "Gott wird es also selber richten!", der hat Sein Wort einseitig mißverstanden. Es stimmt zwar: Jesus *wird* wiederkommen, das letzte Gericht *wird* stattfinden und der neue Himmel und die neue Erde *werden* von Gott geschaffen – völlig unabhängig von jeglicher menschlichen Aktivität. *Aber* das Erleben des Menschen in diesen Ereignissen wird abhängen von der menschlichen Reaktion auf diese Verheißungen, das sagt die Bibel an vielen Stellen sehr deutlich. <sup>25</sup>

Der Zusammenhang zwischen der Souveränität Jesu, die der Grund jeder Verheißung ist, und seinem Auftrag an die Jünger kann kaum deutlicher ausgedrückt werden als im Missionsbefehl Matthäus 28,18-20:

"Und Jesus trat herzu und sprach zu ihnen: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. *Darum* gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker ... und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende."

Die Souveränität Gottes nicht als Ersatz für menschlichen Einsatz, sondern als unabdingbare Voraussetzung dafür: "Weil mir alle Macht gegeben ist und weil ich jeden Tag bei euch bin, darum geht und macht zu Jüngern alle Völker!"

Noch einmal: die herrlichen Verheißungen Gottes heben die eindeutigen Aufträge zum ganzen Einsatz nicht auf und nehmen nichts von der Dringlichkeit

<sup>22</sup> Bemerkenswert ist hier auch, wie Paulus die Verheißung gleichzeitig als *Auftrag* versteht: "so hat uns der Herr *geboten*". Vgl. unten 1.4.

<sup>23</sup> Das deutsche Missionswerk "Evangeliumsgemeinschaft Mittlerer Osten" (EMO), beruft sich auf die Verheißung in Jesaja 19,16-25 im Blick auf sein Arbeitsgebiet Ägypten.

<sup>24</sup> "Will Egypt one day turn to God in a radical way? To that we may answer a resounding yes!" John Oswald zu Jesaja 19,18 (1986:377).

<sup>25</sup> "Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden; wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden" (Mk 16,16).

dieser Aufträge. Gott benutzt Verheißungen, um Menschen das Ziel seines göttlichen Plans vor Augen zu stellen. Dadurch will er uns zu einem Denken und Handeln motivieren, das an seinem Ziel ankommt. Hierdurch sollen seine Beauftragten erst recht Mut gewinnen, daß jeder Einsatz und jedes Opfer für die Weltmission gewiß Früchte tragen wird, auch wenn die Betroffenen es selber nicht mehr erleben sollten.

Wir wollen nun Verheißungen, die das Ziel der Mission vor Augen stellen, eingehender betrachten, aber anstatt eine Auswahl zu treffen möchte ich einen zusammenhängenden Text mit Ihnen anschauen, der eine der umfassendsten Verheißungen im Blick auf Mission aus dem Alten Testament darstellt, Jesaja 66,18-24.

## **2 Vom Ziel her denken und handeln (Jesaja 66,18-24)**

Wie kein anderer durfte der Prophet Jesaja viel von dem schauen, was Gott einmal in der Völkerwelt tun würde. Insbesondere die letzten Verse seines Buches stellen eine einzigartige Bündelung alttestamentlicher Missionstheologie und Missionsverheißung dar. Trotz seiner Begrenzung – nicht alle Aspekte von missionsspezifischer Verheißung kommen vor – ist dieser Abschnitt außerordentlich wertvoll und in seiner deutlichen endzeitlichen Ausrichtung höchst geeignet, uns das Ziel und die Ziele vor Augen zu stellen, von dem und von denen her wir auch gerade heute denken und handeln müssen.

### **2.1 Gottes Ziel aller Missionsarbeit: die Erkenntnis der Herrlichkeit des dreieinigen Gottes (Vers 18-19)**

Es gibt verschiedene, biblische, Begründungen für weltweite Missionsarbeit – insbesondere die vier folgenden:

- soteriologisch (= damit Menschen von ihrer Verlorenheit gerettet werden);
- antagonistisch (= damit Satans Reich und Macht zerstört wird);
- eschatologisch (= damit die Gemeinde der Vollendeten aus allen Völkern gesammelt wird);
- doxologisch (= damit der lebendige, dreieinige Gott von allen Menschen angebetet wird).

Vor allem im Alten Testament steht die doxologische Motivation zur Mission im Vordergrund. Heute, in einer Zeit, in der das Wohl des Menschen und Abhilfe gegen seine Nöte im Mittelpunkt stehen, ist eine Rückbesinnung auf das Motiv der Ehre Gottes entscheidend wichtig. John Piper erinnert uns daran: "Das Streben nach der Ehre Gottes muß dem Streben nach dem menschlichen Wohl

übergeordnet sein, denn nur dann ist den Bedürfnissen des Menschen wirklich gedient und wird Gott gebührend geehrt.<sup>26</sup>

### 2.1.1 Nur eins ist wichtig: alle Völker sollen Gottes Herrlichkeit erkennen (Vers 18)

Der lebendige, dreieinige Gott ist der Schöpfer und Erhalter des Universums und allen Lebens. Er ist der unbegreiflich Liebende, und darum der Erlöser der Menschheit aus ihrer selbstverschuldeten Verlorenheit. Ohne ihn gibt es kein Leben und keine Erlösung.

Darum nennt Gott als entscheidendes Anliegen für *alle* Völker der Erde, daß sie erkennen, wie herrlich sein Wesen und sein Handeln ist und ihn damit als den alleinigen, lebendigen Gott erkennen und anbeten: *"Ich ... komme, um alle Völker und Sprachen zu versammeln, daß sie kommen und meine Herrlichkeit sehen"* (Vers 18).

Im Horizont der Ewigkeit ist nur wichtig, Gott in seiner Herrlichkeit wahrhaftig erkannt und sein Leben auf ihn ausgerichtet zu haben, denn er kommt als König, dem sich alle Knie beugen müssen.

Es ist entscheidend, daß auch wir als Menschen, denen das ewige Heil der Völker dieser Welt am Herzen liegt, von diesem, von Gott selber formulierten Missionsziel, *"daß sie kommen und meine Herrlichkeit sehen"*, her denken und handeln. Dies Ziel legt sich uns heute nicht von selbst nahe. Daher mag das für manche von uns – mich eingeschlossen – intensive Denkarbeit und auch Umdenken bedeuten.

Die materiellen und sozialen Nöte an vielen Orten, wo Missionsarbeit geschieht, werden größer, nicht kleiner und da steht selbstverständlich die Frage im Raum:

"... und was soll die Herrlichkeit Gottes diesen Völkern in Not denn nützen? Das ist ja vielleicht alles ganz schön und gut, aber da ist konkrete Not, da ist Krieg, da ist Hunger – und was kann sich ein hungriger Magen für die Herrlichkeit Gottes kaufen?"

Was die Leute vorrangig brauchen das ist doch: Katastrophenhilfe, Know-how, Entschuldung, Geld. Wirklich?

Wie viele Milliarden Dollar hat der Internationale Währungsfonds denn schon in manche Länder hineingepumpt? Was wird die Kampagne "Erlaßjahr 2000: Schuldenerlaß für die ärmsten Länder" letztlich bewirken? Versackt das Geld nicht immer wieder wie in einem Riesenfaß ohne Boden, weil Menschen an der Spitze sich und ihre Familien mit dem Geld sanieren? Von wieviel großangelegten Hilfsprojekten des Westen, den sogenannten weißen Elefanten, stehen nur noch die verlassen Ruinen, weil niemand mehr dafür verantwortlich sein will wenn der Geldstrom aus dem Ausland versiegt?

---

<sup>26</sup> Piper 1993:11.

Wer der Sache auf den Grund geht, der merkt doch, das Problem liegt im *Herzen* des Menschen, der nur seine eigene Herrlichkeit, seinen eigenen Vorteil sieht. Was unsere Welt braucht, was wir als Missionsleute persönlich brauchen, das ist die tiefe Erkenntnis der alles überragenden Herrlichkeit Jesu Christi, ja der Herrlichkeit Gottes. Nun wenn die absolute und mit niemandem zu vergleichende Herrlichkeit des dreieinigen Gottes im Leben eines Menschen, einer Volksgruppe real wird, wird ein Mensch, ein Volk in seinem Innersten verändert und befähigt zu stetiger Erneuerung.

### 2.1.2 Die Herrlichkeit Gottes soll für alle Völker sichtbar werden (V.18.19)

Zweimal ist in diesem Abschnitt die Rede davon, dass die Völker "*Gottes Herrlichkeit sehen*" sollen (V.18.19).

Das *Volk Israel* sah die Herrlichkeit Gottes, als er für sie in der Wüste sorgte (Ex 16,7.10), als diese Herrlichkeit wie ein verzehrendes Feuer den Gipfel des Berges Sinai bedeckte (Ex 24,16-17), wann immer die Wolkensäule die Stiftshütte bedeckte und Gottes Herrlichkeit die Wohnung erfüllte (Ex 40,34-35). Gottes Herrlichkeit wurde auch sichtbar, wenn die Priester die Opfer nach Gottes Willen vollzogen (Lv 9,6.23). Schon in der Wüste hatte Gott dem Bundesvolk gesagt, daß seine Herrlichkeit einmal die ganze Welt erfüllen müsse (Num 14,21).

Wie aber soll die Herrlichkeit Gottes sichtbar werden für Nichtisraeliten? In diesen Versen gibt es dazu wichtige Hinweise, die anderswo im Alten Testament ergänzt werden.

- Durch übernatürliches Eingreifen erweist Gott anderen Völkern seine Herrlichkeit (z.B. Ex 14,4.17-18).

- Wenn andere Völker die lebendige Beziehung des Gottesvolkes zu seinem Gott sehen, ihre verwandelte Lebensqualität, dann werden sie etwas von Gottes herrlichem Wesen erkennen (Ps 67,2-3; Jes 60,1-3; 62,2<sup>27</sup>).

- Gott selber wird ein Zeichen unter den Völkern aufrichten (Vers 19a). Immer wieder hat Gott im Lauf der Geschichte verschiedenartige Zeichen zu verschiedenen Zwecken aufgerichtet (vgl. Konkordanz zum Begriff "Zeichen"). Im endzeitlichen Zusammenhang des Textes könnte der Messias, Jesus Christus, selbst mit dem Zeichen gemeint sein (Luk 2,34; 11,30). Wie könnte die Herrlichkeit Gottes auch deutlicher zutage treten als im Kommen des Retters (Jes 40,3-5),

- der aus unbegreiflicher Liebe am Kreuz die Sünde der Welt trägt.<sup>28</sup>
- der den Glaubenden die Gotteskindschaft schenkt
- der zu seinen Leuten sagt: "*Siehe, ich bin bei Euch, jeden Tag bis die Welt untergeht.*"

<sup>27</sup> "... daß die Heiden sehen deine Gerechtigkeit und alle Könige deine Herrlichkeit."

<sup>28</sup> Motyer, 1993:541.

- Wenn Gott die Völker zum Gericht versammelt, dann werden sie mit Schrecken seine Herrlichkeit als des allmächtigen und allwissenden Herrn der Welt erkennen (Jes 66,18; vgl. Hes 39,21).

- Der deutlichste Hinweis in Jesaja 66, wie die Völker die Herrlichkeit Gottes erkennen sollen, ist enthalten im Auftrag, Gottes Herrlichkeit zu verkündigen: "... und sie sollen meine Herrlichkeit unter den Völkern verkündigen" (Vers 19d; vgl. 1Chr 16,24; Ps 96,3). Damit hat die Verkündigung eine entscheidend und bleibend wichtige Stellung in der Weltmission.

Auf zwei grundlegende Weisen also soll Gottes Herrlichkeit unter den Völkern sichtbar werden:

- Gott selber wird ihnen auf verschiedene Weise seine Herrlichkeit offenbaren.

- Das Volk Gottes hat eine Schlüsselrolle in dem großen Ziel, daß alle Völker Gottes Herrlichkeit sehen sollen.

Was bedeutet es in diesem Zusammenhang für uns, das Volk Gottes, "vom Ziel der Herrlichkeit Gottes her zu denken und zu handeln"?

- Wir sollen darum beten, daß Gott selbst in unerreichten Volksgruppen seine Herrlichkeit offenbart.<sup>29</sup>

- Menschen anderer Völker, die Gottes Herrlichkeit noch nicht gesehen haben, müssen der Persönlichkeit, dem Umgang und dem Lebenswandel von Missionaren etwas abspüren von der Herrlichkeit Gottes, die sich konkret zeigt in jesugemäßer Liebe und einem Bewußtsein des Lebens in der Gegenwart des lebendigen, heiligen Gottes.

- Verkündigung seiner Herrlichkeit, der Herrlichkeit Jesu, muß in unserer Missionsarbeit Priorität haben. Es geht also darum, Menschen mitzuteilen, wer und wie der lebendige Gott ist, was er getan hat und heute tut, auch wenn das unseren kulturellen und denominationellen Rahmen sprengen mag. Es geht nicht einmal um sogenannt "evangelikale", und das sind u.U. sehr einseitige, *Gedanken* über Gott, sondern darum, wie Gott sich selbst durch Jesus Christus und in der Heiligen Schrift mitgeteilt hat.

Diese konkrete Zielvorgabe der Verkündigung der Herrlichkeit Gottes führt uns zu wichtigen, kritischen Anfragen an unsere Praxis:

- Lernen zukünftige Missionare in ihrer theologischen Ausbildung wirklich das biblische Bild vom dreieinigen Gott kennen? Birgt die Notwendigkeit der lehrmäßigen Auseinandersetzung mit unbiblischen Konzepten die Gefahr in sich, daß in der Dogmatik zu wenig das Wesen Gottes von der Bibel her entfaltet wird?

---

<sup>29</sup> Vgl. Apg 4,30.

- Erliegen wir vor Ort nicht leicht der Versuchung, die Missionspredigt weitgehend auf (biblische) ethische Forderungen zu reduzieren? In der Verkündigung muß es vorrangig immer darum gehen, von Jesus Christus und seiner Herrlichkeit zu erzählen.

Nur wer selber die Herrlichkeit des dreieinigen Gottes in Jesus Christus persönlich erlebt (= "gesehen") hat und etwas von seiner Herrlichkeit ausstrahlt, kann sie glaubwürdig verkündigen.

Von solcher Verkündigung, die Jesus Christus und seine Herrlichkeit als Zentrum hat, geht eine wunderbare Wirkung aus. Wer das glaubt und daraufhin handelt, der erlebt, wie Gott erstaunliche, heilsame Veränderung im Leben von Menschen bewirkt – Veränderungen, die durch eigene Anstrengung nie zustande kämen.

## 2.2 Gottes Methode: Er wird Menschen als Botschafter senden (Vers 19a)

Der lebendige Gott sieht die himmelschreiende Not in den Völkern dieser Erde und sagt: *"Und ich will ... einige von ihnen, die errettet sind, zu den Völkern senden ..."* Gottes Antwort auf die Not der Völker sind nicht Gelder und Hilfsprogramme, sondern Menschen – Menschen, *"die errettet sind"*. Gemeint sind damit schwache Menschen, die erkannt haben, daß sie ohne den lebendigen Gott, ohne Jesus Christus, verloren sind, die sich im Glauben an ihn gehängt haben. Diese Menschen, die am eigenen Leibe erlebt haben, was "Rettung" ist, sie sind die Hoffnungsträger für andere.

Gott verheißt, daß er Menschen senden wird. Was heißt nun, von diesem göttlichen Ziel her denken und handeln?

- Sendung von Menschen, von Repräsentanten Gottes bei "anderen" Völkern ist ausdrücklich von Gott gewollt – sie kann zu keiner Zeit durch unpersönliche (technische) Missionsmethoden ersetzt werden. Das muß in jeder christlichen Gemeinde gelehrt werden.

- Gott sagt zu, er werde die Initiative ergreifen, um solche Menschen auf den Weg zu bringen. Er ist es, der auch heute noch Berufungen ausspricht, darum:

- ist das Gebet, die Bitte, daß er "Arbeiter in die Ernte" senden möchte, gerade heute von großer Bedeutung;

- darf die biblische Lehre darüber, daß und wie Gott in seinen Dienst beruft und sendet, nicht fehlen;

- müssen reife Christen und solche in der Gemeindeleitung sich nach biblischem Vorbild von Gott gebrauchen lassen, um bestimmte Gemeindeglieder in Bezug auf einen Missionseinsatz anzusprechen.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Vgl. das Reden des Heiligen Geistes zur Gemeinde in Apg 13,2: "Sondert mir aus Barnabas und Saulus zu dem Werk, zu dem ich sie berufen habe."

Im Blick auf Volksgruppen, die bis heute noch keine Botschafter Jesu Christi haben, macht es Hoffnung, daß Gott verheißt: *"Und ich will ... einige von ihnen, die errettet sind, zu den Völkern senden ..."*

### **2.3 Gottes Priorität: Völker, die seine Herrlichkeit nicht gesehen haben (Vers 19b)**

Die Bibel zeigt uns durchgängig, daß der lebendige Gott, der Himmel und Erde und die Menschen geschaffen hat, ein tiefes, herzliches Interesse hat an jedem Einzelnen und an den Völkern dieser Welt, vor allen Dingen an denen "... wo man nichts von mir gehört hat und die meine Herrlichkeit nicht gesehen haben" (V. 19c).

Diese Beschreibung trifft je länger je mehr auf unsere westeuropäischen Völker zu, aber jeder in unseren Völkern hätte die Gelegenheit dazu, etwas von Gottes Herrlichkeit zu hören und zu sehen.

Es geht in diesen Versen im besonderen um Völker und Volksgruppen, wo weit und breit niemand ist, der ihnen die Herrlichkeit Gottes verkündigen könnte. Einige Völker werden in Jesaja 66 - wie auch andernorts in der Bibel - namentlich aufgeführt: Tarsis (eine Gegend in Spanien?), Put (Lybien in Nordafrika?), Javan (Griechenland) - um nur einige zu nennen. Wichtig ist nicht die genaue Identifikation jedes Volkes, sondern die dahinter stehende konkrete Liebe Gottes zu jedem einzelnen Volk.

Diese Liebe Gottes geht so weit, daß er von seinen Boten die Bereitschaft zu einem erheblichen persönlichen Risiko erwartet - wie auch von seinem Sohn: einige sendet er nämlich nach *"Lud, zu denen, die den Bogen spannen"*<sup>31</sup> (V. 19c), d.h. zu einer kriegerischen, gewaltbereiten Bevölkerung, die Gottes Botschafter nicht unbedingt mit offenen Armen, sondern u.U. mit der Schußwaffe empfängt.

Vom Ziel her denken und handeln heißt in diesem Zusammenhang:

- Missionsarbeit konzentrieren auf Volksgruppen und Bevölkerungsteile, die bisher unerreicht sind. Das kann bedeuten, daß Missionen darüber nachdenken müssen, wie sie ihre Arbeit auf langjährigen Arbeitsfeldern zum Abschluß bringen können, um sich neuen Pionieraufgaben zuwenden zu können.
- Einheimische Gemeinden unterstützen und motivieren zur Mission unter den Unerreichten - vorrangig im eigenen Land.

---

<sup>31</sup> So der Masoretische Text, den EÜ wiedergibt. Andere (z.B. LÜ, EÜ, GNB) ändern MT geringfügig und lesen in Anlehnung an LXX statt *"die den Bogen spannen"* zwei Landesnamen: *"Meschech und Rosch"*.

• Missionare dürfen die Krisen- und Gefahrenzonen dieser Erde nicht aus Prinzip meiden. Gott sendet seine Boten auch gerade dahin, wo es gefährlich ist, um Menschen vor dem ewigen Tod zu retten.<sup>32</sup>

Eine Gruppe von entschiedenen Christen im Nordirak müht sich um eine vom Evangelium unerreichte Volksgruppe. Die politischen Unruhen nehmen zu, den Mitarbeitern wird nahegelegt, den Nordirak zu verlassen, das Risiko für sie sei zu groß. Die Mitarbeiter beraten untereinander; dann kommen sie zu folgendem Entschluß: "Sollten wir gehen, würde das ein viel größeres Risiko für die Bevölkerung bedeuten, denn wenn sie umkommen, ohne von Jesus gehört und an ihn geglaubt zu haben, dann gehen sie ewig verloren. Darum bleiben wir hier und erfüllen weiter unseren Auftrag."

## 2.4 Gottes Sendung hat großartige Verheißung

### 2.4.1 Gottes Familie *wird* wachsen – auch unter widrigsten Umständen (V. 20)

*"Und sie werden alle eure Brüder aus allen Völkern herbringen dem HERRN zum Weihgeschenk ... nach Jerusalem zu meinem heiligen Berge ..."* (Jes. 66,20). Man mag die "Brüder aus allen Völkern" als Juden in der Zerstreung deuten, aber aus dem Zusammenhang des Textes ergibt sich, daß es hier um mehr geht, nämlich (auch) um "Brüder" aus heidnischen Völkern.<sup>33</sup> Besonders zu beachten ist, daß die Verheißung sich "auf *alle* eure Brüder aus *allen* Völkern" bezieht. Es geht hier um die Fülle der Nationen, die Gott selber einbringen wird. So hatte der Herr es Jesaja schon vorher gezeigt: "denn mein Haus wird ein Bethaus heißen für alle Völker. Gott der HERR, der die Versprengten Israels sammelt, spricht: Ich will noch mehr zu der Zahl derer, die versammelt sind, sammeln" (56,7-8).

Die Gesandten werden es – früher oder später – erleben, so lautet die Verheißung Gottes, daß Menschen, die sie vorher nicht gekannt hatten, ihnen zu "Brüdern und Schwestern" werden. M.a.W.: Die Familie Gottes wächst weltweit, weil Menschen die Herrlichkeit Gottes offenbart und verkündigt wurde und sie so zum Glauben an diesen herrlichen Jesus Christus kommen, und zwar auch aus Völkern, die dem Evangelium und seinen Botschaftern feindlich gegenüber stehen (V. 19c *"die den Bogen spannen"*). Auch aus solchen mörderischen Menschen werden uns Brüder und Schwestern im Glauben erwachsen,

<sup>32</sup> In den Krisen- und Kriegsgebieten der Gegenwart finden sich u.a. ausländische Diplomaten, Personal der UNO, des Roten Kreuzes und von "Ärzte ohne Grenzen". Warum sollten gerade die Gesandten des lebendigen Gottes hier fehlen?

<sup>33</sup> Calvin 1949:635; Motyer, 1993:542.

wenn Gott ihnen begegnet, wenn ihnen das Evangelium verkündigt wird und wenn sie die Herrlichkeit Jesu aus uns herausstrahlen sehen.

Was heißt es für uns, von diesem verheißenen Ziel her zu denken und handeln?

- Missionare und Missionswerke sollten beginnen, sich konkret auf das vorzubereiten, was Gott in den Kernländern des Mittleren Ostens tun wird.
- Missionare müssen auf Leiden vorbereitet werden (theologisch, strategisch, seelsorgerlich, etc.).

#### **2.4.2 Die Missionsbewegung *wird* wachsen (V. 21)**

Das Alte Testament offenbart nicht nur, daß nichtjüdische Menschen zum Volk Gottes dazukommen werden, sondern daß Gott sich aus ihren Reihen eine (nicht-levitische) Priesterschaft erwählen wird, denn so lautet die Fortsetzung der Verheißung aus Jesaja 66,20: "Und ich will auch aus ihnen Priester und Leviten nehmen, spricht der HERR" (Jes. 66,21). Aus den neugewonnenen Brüdern und Schwestern beruft und beauftragt Gott Missionare. Die Aufgabe der Weltevangalisation ist riesengroß, darum bewirkt Gott eine wunderbare Multiplikation von Mitarbeitern, wie er das von Anfang an getan hat.

In den meisten Arbeitsgebieten der Mission ist es längst Realität geworden: aus Bekehrten sind Mitmissionare geworden – Gott sei Dank dafür! Es stellt sich aber die Frage an uns, als "alter Sendungsnation", wie weit wir dies Handeln Gottes wirklich unser Denken und Handeln als Missionare und Missionsleitungen prägt.

- Glauben wir wirklich, daß der lebendige Gott einheimische Mitarbeiter beruft und befähigt wie uns auch, so daß sie viele Aufgaben – nicht erst nach 20 Jahren – weiterführen können und das vielfach besser als wir?
- Ist die Ausbildung einheimischer Mitarbeiter Priorität für uns? Wie intensiv bereiten wir sie vor auf Führungsaufgaben?
- Wie weit prägen diese Realitäten die Ausbildung unsere Missionare? Lernen sie, wie man Verantwortung so bald wie möglich an Mitarbeiter vor Ort weitergeben kann?
- Wie offen sind wir für konkrete Zusammenarbeit mit Missionen und Missionaren aus der nicht-westlichen Welt?

Neigen evangelikale Missionen und Missionare an diesem Punkt bis heute zu einem Paternalismus, der blind ist dafür, daß Gott die hier gegebenen Verheißungen erfüllt und erfüllt hat? Mission als Hindernis der Missionsarbeit – das wäre schrecklich!

#### **2.4.3 Die Gemeinde Jesu *wird* bleiben (Vers 22)**

Gott verheißt, "... so werden eure Nachkommen und euer Name bestehen" (Vers 22). Im Zusammenhang des Textes geht es um die, die zusammengehören durch

den gleichen Vorfahren Abraham und die gleiche Art der Errettung durch den Knecht Gottes, den Messias.<sup>34</sup> Das heißt: Es geht um die Gemeinde Jesu. Angesichts aller Rückschläge und der oft unmittelbar über Neubekehrte hereinbrechenden Verfolgung ist die göttliche Zusage der Permanenz der Gemeinde<sup>35</sup> unerhört mutmachend und motivierend, den Missionsauftrag auch unter schwersten Bedingungen nicht zu vernachlässigen.

#### **2.4.4 In allen Völkern *wird* der dreieinige Gott angebetet werden (Vers 23)**

Jesaja wurde die eschatologische Schau des unaufhörlichen Gottesdienstes aller Völker geschenkt: "Und es wird geschehen: Neumond für Neumond und Sabbat für Sabbat wird alles Fleisch kommen, um sich anbetend vor mir niederzuwerfen, spricht der HERR." (Vers 23). Die Umwandlung in den Herzen von Menschen wird geschehen, sie werden von der Selbstanbetung zur Anbetung Gottes kommen.<sup>36</sup> Und damit ist das von Gott vorgegebene Ziel der Missionsarbeit erreicht: "daß sie kommen und meine Herrlichkeit sehen" (Vers 18).

Wie schön wäre es, mit diesem wunderbaren Ausblick aufhören zu können. Wir müssen jedoch das Wort Gottes in seiner Ganzheit ernst nehmen, der deutlich macht, daß Gottes Anspruch auf Verherrlichung ausschließlich ist.

#### **2.5 Ohne Mission keine Hoffnung (Vers 24)**

Die gleichen Menschen, die sich vor Gottes Thron zur Anbetung niederwerfen, werden erkennen, vor welchem furchtbaren Schicksal sie errettet wurden: "*sie werden hinausgehen und schauen die Leichname derer, die von mir abtrünnig waren; denn ihr Wurm wird nicht sterben, und ihr Feuer wird nicht verlöschen, und sie werden allem Fleisch ein Greuel sein*" (Vers 24).

Menschen, die die unvergleichliche Herrlichkeit des lebendigen Gottes nicht dazu bringt, ihn anzubeten und ihr ganzes Sein ihm im vertrauenden Gehorsam zu unterstellen, werden den ewigen Tod erleiden während andere den lebendigen Gott in ewiger Dankbarkeit anbeten.<sup>37</sup>

Das Schrecklichste an dieser Konsequenz der Nichtanbetung des lebendigen Gottes ist die Permanenz der Qual (*ihr Wurm wird nicht sterben*) und der bleibende heilige Zorn Gottes (*ihr Feuer wird nicht verlöschen*). Was der Prophet Jesaja hier im Auftrag Gottes schreibt, hat Jesus wörtlich bestätigt: "*Sie brennen im ewigen Feuer und ihre Qual nimmt kein Ende*" (Mk 9,48).

---

<sup>34</sup> Motyer, 1993:543.

<sup>35</sup> Vgl. Mt 16,18.

<sup>36</sup> Vgl. Offb. 7,9.

<sup>37</sup> Es ist abwegig und steht im Widerspruch zum Geist der ganzen Bibel, zu vermuten, daß dieses Anschauen der Leichname aus einem hämischen, schadenfrohen Motiv geschieht.

Der Abschluß des Jesajabuches<sup>38</sup> zeigt somit den ganzen endzeitlichen Ernst des Missionsauftrages: wer in der Rebellion gegen den lebendigen Gott verharrt und ihn nicht anbetet, über dem bleibt der Zorn Gottes.<sup>39</sup> Aus diesem Grunde ist die göttliche Sendung und Beauftragung der Erretteten, nämlich allen Völkern Gottes Herrlichkeit zu verkündigen, von höchster Dringlichkeit.

**Für viele Völker, Volksgruppen und Individuen ohne kulturell relevante Gemeinde Jesu gibt es Hoffnung aufgrund Verheißung nur dann, wenn Gottes Volk tatsächlich von den geoffenbarten herrlichen Zielen Gottes her konsequent denkt, betet, lebt und handelt.**

---

<sup>38</sup> "Peace eternal and death eternal! On this note the book of Isaiah comes to a close" (Leupold 1971:379).

<sup>39</sup> Vgl. Joh. 3,36.

### Ausgewählte Bibliographie

Calvin, Johannes. *Auslegung des Propheten Jesaja*. 2. Hälfte. Neukirchen Kreis Moers: Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1949.

Hille, Rolf (Hrsg.). *Worauf können wir hoffen? Die Zukunft der Welt und die Verheißung des Reiches Gottes: Beiträge aus dem Albrecht-Bengel-Haus, Tübingen*. Wuppertal: R. Brockhaus, 1999.

Leupold, H. C. *Exposition of Isaiah. Volume I: Chapters 1-39*. Welwyn: Evangelical Press, 1968.

ders. *Exposition of Isaiah. Volume II: Chapters 40-66*. Welwyn: Evangelical Press, 1971.

Motyer, J. Alec. *The prophecy of Isaiah: an introduction and commentary*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1993.

Neufeld, Alfred. *Die alttestamentlichen Grundlagen der Missionstheologie*. Missiologica Evangelica 5. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 1994.

Oswalt, John N. *The book of Isaiah: chapters 1-39*. Grand Rapids: Erdmans, 1986.

Packer, J. I. *Evangelism and the sovereignty of God*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1976.

Peters, George W. *Missionarisches Handeln und biblischer Auftrag: Eine biblisch-evangelische Missionstheologie*. Zweite überarbeitete Auflage. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 1985.

Piper, John. *Let the nations be glad: The supremacy of God in missions*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1993.

Scheurer, Erich. "Missionstheologische Aspekte im Alten Testament" in *Bilanz und Plan: Mission an der Schwelle zum Dritten Jahrtausend* Festschrift für George W. Peters zu seinem achtzigsten Geburtstag hrsg. von Hans Kasdorf u. Klaus W. Müller. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 1988.

Schultz, Richard. "'Und sie verkündeten meine Herrlichkeit unter den Nationen.' Mission im Alten Testament unter besonderer Berücksichtigung von Jesaja" in *Werdet meine Zeugen: Weltmission im Horizont von Theologie und Geschichte*, hrsg. von Hans Kasdorf u. Friedemann Walldorf. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1996.

## Aspekte der Eschatologie in der Afrikanischen Evangelikalen Theologie

*Dr. Detlef Kapteina*

Die Vertreter der Afrikanischen Evangelikalen Theologie (weiter im Text AET) befassen sich mit eschatologischen Fragen in ihren Veröffentlichungen nur am Rande. Sie gaben bisher bei ihrer theologischen Arbeit anderen Themen Vorrang, wie etwa Fragen zur kontextuellen Theologie, Hermeneutik, Christologie oder Soteriologie. Allerdings kommen bei ihnen eschatologische Themen vor, wenn sie über Evangelium und Kultur und über soteriologische Fragen reflektieren.

Drei führende evangelikale afrikanische Theologen sollen hier zu Wort kommen: Die beiden nigerianischen Theologen *Byang Kato* (†1975), von 1974-1975 Generalsekretär der afrikanischen evangelischen Allianz (weiter im Text AEA), und *Tokunboh Adeyemo*, dessen Nachfolger in diesem Amt und langjähriger Vorsitzender der Exekutive der World Evangelical Fellowship. An dritter Stelle ist der ghanaische Missionstheologe *Kwame Bediako* zu nennen, Leiter eines Missionsforschungszentrums in Ghana und Gastprofessor des "Centre for the Study of Christianity in the Non-Western World" in Edingburgh.<sup>1</sup>

Ihre theologischen Ergebnisse entwickeln sich aus der Auseinandersetzung mit der eigenen afrikanischen religiösen Tradition und mit theologischen Konzepten der klassischen afrikanischen Theologie, als deren Hauptvertreter der kenianische Theologe John Mbiti gilt. John Mbiti war mehrere Jahre Leiter des ökumenischen Institutes des ÖRK in Bossey/Schweiz. Er ist wohl auch der einzige afrikanische Theologe, der die Eschatologie zum expliziten Thema eines seiner Bücher gemacht hat. Dieses Buch *New Testament Eschatology in an African Background* (London, 1971)<sup>2</sup> war für Kato und Adeyemo Anlaß, eine eigene Position zu Fragen der Eschatologie zu formulieren. Es ergeben sich für sie drei herausgehobene Themenbereiche.

### 1 Das afrikanische Zeitverständnis

Kato widerspricht John Mbitis Behauptung, dass sich afrikanische Religionisten nur Vorstellungen von einer langen Vergangenheit und einer dynamisch struk-

<sup>1</sup> Bediako war auch langjähriges Mitglied der theologischen Kommission der WEF und ist Mitbegründer der "International Fellowship of Mission Theologians" (INFEMIT).

<sup>2</sup> Untertitel: "A Study of the Encounter between New Testament Theology and African Traditional Concepts."

turierten Gegenwart machen können, die Vergangenes und unmittelbar Bevorstehendes verbindet. Die Perspektive für eine ausgedehnte Zukunft, die in langen, einander folgenden Zeitabschnitten auf ein Ende zugeht, fehle ihnen.

Kato führt folgende Gründe für seinen Widerspruch an: Mbiti argumentiert nur auf der Basis von Erfahrungen seines Akamba Stammes. Dem stellt Kato zukunftsbezogene lineare Zeitkonzepte anderer afrikanischer Stämme gegenüber, u.a. auch seines eigenen Jaba Volkes, das an eine neue Lebensphase nach dem Tod, ja sogar an eine noch ausstehende Auferstehung der Toten glaubt.<sup>3</sup> Da in den Afrikanischen Traditionellen Religionen (weiter im Text ATR) mehrheitlich an eine Schöpfung der Welt durch ein höchstes göttliches Wesen geglaubt wird, haben sie ein lineares Zeitverständnis, das einen Anfang kennt und daher zumindest einen Zeitabschnitt vor und einen weiteren nach der Schöpfung. Kato schließt daraus, dass es in den ATR dann auch eine Vorstellung von einem Ende in der Zukunft geben muß.<sup>4</sup> Er mißversteht allerdings Mbiti, wenn er ihm die Behauptung unterstellt, dass die ATR ein rein zyklisches Zeitverständnis hätten. Vielmehr meint Mbiti in der afrikanischen Religiosität zu beobachten, dass sie überhaupt keinen Zugang zur Zeit als chronologische Abfolge von Ereignissen hat, sondern vom Erfahrungsmoment einer dynamischen Gegenwart ausgeht, in der die Vergangenheit nachlebt und das Jetzt beeinflusst, aber kaum von der Zukunft bestimmt wird.

Völlig inakzeptabel wird nun diese These für Kato angesichts des Versuchs von Mbiti, im Neuen Testament eine Eschatologie aufzuspüren, die diesen Vorstellungen entgegenkommt. In der Tat behauptet Mbiti, daß eine zukunftsorientierte und chronologisch geordnete Eschatologie eher ein Produkt westlicher Missionstheologie sei, als dass sie der biblischen Perspektive entspreche.

## 2 Widerspruch zu einer spiritualisierten, präsentischen Eschatologie

Mbiti tendiert in seiner Interpretation des Neuen Testaments zu einer realisierten oder "erfüllten" Eschatologie. In Christi Inkarnation und Auferstehung sei das Entscheidende für die Geschichte der Menschheit geschehen und realisiere sich für den Einzelnen und in der Weltgeschichte immer wieder neu in der Gegenwart, die vom auferstandenen Christus bestimmt wird. Das einzige, was noch ausstehe, sei die Vervollkommnung dieser Reich Gottes-Erfahrung bei der

---

<sup>3</sup> Kato beruft sich auf den afrikanischen Anthropologen Earnest B. Kalibala und auf die Religionswissenschaftler A. Akiiki und A. Lugira vom Department for Religious Studies and Philosophy an der Makerere Universität/Kenia. Byang Kato: *Theological Pitfalls in Africa*, Kisumu/Kenia, 1975; S.63 und 64.

<sup>4</sup> Ebd., S.63.

Wiederkunft Christi, die die Auferstehung der gesamten Menschheit in die erlösende Gegenwart Gottes mit sich bringe.<sup>5</sup>

Kato wirft Mbiti vor, dass er seine Interpretation neutestamentlicher Eschatologie harmonisierend an seine Definition des afrikanischen Zeitkonzeptes anpaßt und auf dieser Basis zu seiner spiritualisierende Auslegung der eschatologischen Daten kommt. Er weist dies nach bei der Untersuchung der neutestamentlichen Begriffe wie "Gehenna", "Feuersee", "Lohn" und "Strafe" im Endgericht, "Neues Jerusalem", "Himmel", "himmlisches Festmahl", Begriffe, die Mbiti sämtlich als Bezeichnungen gegenwärtiger geistlicher Erfahrung versteht. Kato dagegen sieht sie als Ausdruck realer, noch ausstehender weltgeschichtlicher Ereignisse, die ihren Platz im Zusammenhang der Wiederkunft Jesu und des Endgerichtes haben.

Auch *Tokunboh Adeyemo* beharrt auf dem biblischen linearen Zeitkonzept mit einem Nacheinander von Zeitabschnitten jenseits des physischen Todes und des Endes dieser Weltzeit. Er betont, dass im Kontext der Heilsvorstellungen der ATR die biblische Vorstellung von einem zukünftigen Heils- bzw. Unheilzustand jenseits der sichtbaren Welt der traditionellen afrikanischen Lebensschau näher kommt als Mbitis vergeistigende Vergegenwärtigung eschatologischer Aussagen des Neuen Testaments.<sup>6</sup>

Auch wenn im afrikanischen Weltbild die jenseitige Welt unsichtbarer Geister und Sphären in einer räumlichen Einheit mit der diesseitigen Welt gesehen wird, auch wenn die Zeit im Verständnis afrikanischer Tradition mehr von dem dynamischen Verhältnis der Gegenwart zur Vergangenheit bestimmt sein mag, verwehrt sich Adeyemo dagegen, das neutestamentliche Denken dem anzupassen. Vielmehr bleibt er bewußt bei den gegenläufigen Raum- und Zeitvorstellungen der Bibel, weil er davon ausgeht, dass dem Afrikaner erst auf der Ebene einer zukunftsorientierten Eschatologie Erlösungsgewissheit vermittelt werden kann. Er verdeutlicht das im Zusammenhang der Frage nach dem Schicksal der Verstorbenen nach ihrem Tod und im Endgericht.

---

<sup>5</sup> Mbiti, *New Testament Eschatology*, S.176. Katos Behauptung, Mbiti lehne eine zukünftige Wiederkunft Christi ab, ist nicht gerechtfertigt. (Kato, *Theological Pitfalls*, S.83). Allerdings ist Katos Beobachtung zu bestätigen, daß Mbiti nicht an eine individuelle Auferstehung der Toten und an eine vorausgehende Totenauferstehung der in Christus Verstorbenen glaubt. (Ebd., S.87). Mbiti zieht die Vorstellung einer korporativen Auferstehung der gesamten Menschheit vor, die sich aufgrund der Auferstehung Christi durch den Heiligen Geist schon jetzt für die "Heiligen und die Welt realisiert, aber erst bei der Parousie vollendet wird." Mbiti, *New Testament Eschatology*, S.166.

<sup>6</sup> T. Adeyemo: *Salvation in African Tradition* Nairobi/Kenia, (Evangel Publishing House), 1979; S.85. Adeyemo betrachtet Mbitis Bewertung der neutestamentlichen Eschatologie als "realized eschatology" als Folge eines universalistischen theologischen Ansatzes. (Ebd.) Indirekt unterstellt er Mbiti sogar eine gewisse theologische Abhängigkeit von C. H. Dodd, dem "Vater" der "realisierten Eschatologie". Er weiß, daß Dodd "Tutor von Professor John Mbiti" war. In T. Adeyemo: "The Salvation Debate and Evangelical Response" in "East African Journal of Evangelical Theology" 2/2 (1983), S.8.

### 3 Die Frage nach dem Schicksal der Verstorbenen nach ihrem Tod und im Endgericht.

#### 3.1 Der Tod als harmloser Übergang in eine höhere Lebensstufe

Im Zusammenhang einer christlichen Bewertung der Erlösungsvorstellungen der ATR untersucht Adeyemo in seinem Buch *Salvation in African Tradition* (1979),<sup>7</sup> ihre Sicht vom Tod und Sterben. Der Tod wird als Folge sozialen Fehlverhaltens oder eines Fluchzaubers oder des Zornes Gottes angesehen (65-66). Andererseits wird die Gewalt des Todes verharmlost, indem er als schlichte Übergangsstation in ein Leben danach erscheint, das durch entsprechende Opferanstrengungen der zurückgebliebenen Lebenden seines Stammes positiv beeinflusst werden kann. Der Verstorbene bleibt in der Leben spendenden Gemeinschaft der Lebenden mit den Ahnen, ist sogar nun den guten Gottheiten näher, ist auf einer "Reise nach Hause" (66).

Adeyemo berichtet darüber, dass es in seinem Volk der Yoruba vereinzelt die Vorstellung von einer ewigen Verdammnis als Strafe für ein Vergehen im diesseitigen Leben gibt (70). Im allgemeinen gebe es aber kaum Hinweise, dass in der Lebensphase nach dem Tode tatsächlich irgendein Strafgericht stattfindet. Fünf Generationen lang bleibt der Verstorbene in der Gemeinschaft seines Stammes oder Clans, danach ist er nicht mehr Ahne und taucht in eine unbestimmte Geisterwelt ein (72). Von einer neuen Verkörperung auf einer höheren göttlichen Ebene oder von einem zweiten "geistlichen Tod" ist in den ATR nicht die Rede. Das jenseitige Leben kann sich der Afrikaner wie eine Art "Blaupause" (Mbiti)<sup>8</sup> der sichtbaren Welt vorstellen (69), abhängig von den Gesetzmäßigkeiten dieser Welt, besonders von den gut gemeinten Opfern der Lebenden des eigenen Stammes (71).

Adeyemos Kritik dieser Sicht der ATR vom Tod und vom Leben danach besteht vor allem im Darlegen der Widersprüchlichkeit der Aussagen über den Tod: Einerseits erscheint er als etwas Bedrohliches, als lebensbeschränkende Strafe, andererseits als erlösender Übergang in eine zwar ungewisse, aber doch straffreie geistige Lebenssphäre. Das Unheimliche und Ungewisse, das über der Todesfrage steht, bleibe, so Adeyemo, in den ATR bestehen und damit auch die Fragwürdigkeit der angebotenen Wege zur Überwindung der Todesangst. Denn diese Überwindung ist abhängig von der ungewissen Opferleistung der zurückgebliebenen lebenden Angehörigen.

Auf dieser religiösen Gedankenebene sieht Adeyemo gute Anknüpfungspunkte für die christliche Eschatologie. Wenn von der Überzeugung ausgegangen wird, dass Jesus Christus der von Gott bevollmächtigte Erlöser ist, gilt nicht nur sein Opfer, sondern auch seine Auferstehung als wesentlich gewissere

<sup>7</sup> Die im folgenden Text vermerkten Zahlen in Klammern geben die Seitenzahl aus diesem Buch an.

<sup>8</sup> Mbiti, *African Religions and Philosophy*, New York; 1969; S.211.

Überwindung des Todes und der anderen bösen und Tod bringenden Mächte als die Erlösungsversuche durch menschlich begrenzte Opferriten. Die Aussagen der Bibel vom Sieg Christi über den Tod, sowohl in seiner physischen als auch in seiner geistigen Gestalt als "zweiter Tod", werden dann im Rahmen der traditionellen afrikanischen Vorstellungen verständlich: Das Schicksal der Verstorbenen wird unabhängig vom Opfer der Hinterbliebenen, allein abhängig von der Entscheidung des Betroffenen selbst, wenn er sich zu seinen Lebzeiten auf den Bund mit dem Schicksal Jesu einlässt. Da für die Zeit nach dem Tod nur die Gemeinschaft mit Jesus, nicht die Gemeinschaft mit dem Clan zum Überleben in Ewigkeit zählt, wird es für den christlichen Afrikaner keine ängstliche Sorge darüber geben, ob nach seinem Tod die Opfer der Hinterbliebenen für sein Wohlergehen ausreichen oder nicht.

Dagegen komme auf den, der sich willentlich nicht an das Schicksal Jesu binde, eine heillose Verlorenheit oder Ungewißheit über sein Schicksal nach dem Tod zu. Adeyemo unterstreicht daher bewußt die biblische Rede von einer zukünftigen konkreten neuen Welt und einem neuen Himmel als Sphäre ewigen Lebens in der Gemeinschaft mit Gott, der die Sphäre einer Hölle als Ort ewiger Verdammnis gegenübersteht (75-76).

### 3.2 Kritik allversöhnerischer Aussagen über das Endgericht

Im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit dem Heilsuniversalismus einiger afrikanischer Theologen<sup>9</sup> wehrt sich Adeyemo gegen Mbitis Gnaden-

---

<sup>9</sup> Adeyemo weiß um die Sympathie dieser Theologen für die Lehrbehauptung Gregor von Nyssas (†394), der unter Berufung auf die universale Herrschaft Christi, die in Phil 2,9-11 proklamiert wird, von der totalen Vernichtung alles Bösen und damit auch der Hölle spricht. Origenes (†254) werde zitiert, der behauptet, dass sich selbst Satan angesichts der sichtbaren Herrschaft Christi bekehren würde. Adeyemo weist auf ein anderes beliebtes Zitat der Allversöhnungstheologen hin, auf 1Kor 15,22-28. Paulus schließe in seiner Adam-Christus Typologie vom universalen Fall Adams, der alle Menschen zu Sündern mache, auf die universale Errettung aller Menschen in Christus. Adeyemo glaubt nicht an diese Möglichkeit und beharrt auf dem reformatorischen "sola fide": Die Bibel mache sehr deutlich, dass Gott die Würde des Menschen, sich frei für oder gegen Gottes Heilsangebot zu entscheiden, ernst nimmt. Das "sola fide" besage, dass "Gott jeden verantwortlich mache für seine einmal getroffene Wahl." ("The Salvation Debate", S.14). Auch die paulinische Adam-Christus Typologie (Rö 5, 12-21) könne diesen Sachverhalt nicht überbieten, da Paulus im folgenden Kapitel Rö 6 mehrfach zum entschiedenen Ablassen von der Sünde aufrufe, wohlwissend um deren Macht trotz der gegenwärtigen Heilsmacht Jesu. Andere beziehen sich auf den kleinen Nebensatz in 1. Kor 15,28, wo es am Ende des Siegeszuges Christi über alle feindlichen Mächte heißt, "damit Gott alles in allem sei." Daraus werde von Origenes und Gregor geschlossen, dass "Gott unmöglich in allem sein könne, wenn das Böse noch existiere." (Ebd., S.10) Adeyemo widerspricht auch der Behauptung einer endgültigen Vernichtung alles Bösen aufgrund der in Phil 2 beanspruchten universalen Herrschaft Christi. Es sei eine spekulative Folgerung, von der sonst nirgendwo in der Bibel die Rede sei. Jesu Herrschaft bedeute dagegen die Unterwerfung, nicht Auslöschung der rivalisierenden Mächte. Die Bibel rede so vielfältig von zwei einander entgegengesetzten ewigen Existenzbereichen, dem rationale Vorbehalte und spekulative Interpretationen einzelner Bibelstellen nicht standhielten. (Ebd., S.12) Die Gleichzei-

lehre, die die Liebe, Barmherzigkeit und Gnade Gottes auf Kosten Seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit überbetont (85). Mbiti behauptet, dass diese Gnade letztlich auch die ewige Verdammnis und das hinter dieser Verdammnis stehende Böse auslösche und somit am Ende kein Mensch verloren gehen könne. Adeyemo lehnt auch Mbitis Feststellung ab, dass bei der Auferstehung der Toten alle Menschen in einen allumfassenden Himmel Gottes gelangten und von einem zweiten Tod irgendwelcher Menschen in einem "Feuersee" nicht die Rede sein könne.<sup>10</sup>

Ein Motiv für diese allversöhnerische Eschatologie sieht Adeyemo in der für Afrikaner wichtigen *Frage nach dem Heil der Ahnen aus dem eigenen Stamm*, um deren Wohlergehen man besonders in der afrikanischen Kultur besorgt sei. "In solch einer sozialen Struktur kann man sich kaum vorstellen, dass ein Mitglied der Familie, das starb, bevor es mit dem Evangelium in Berührung kam, dann die Ewigkeit weit weg von den bekehrten Mitgliedern der Familie zubringen sollte" (87).

In diesem Zusammenhang ist die Kritik des evangelikalen Missionstheologen *Kwame Bediako* an Katos Äußerungen über das Schicksal der vom Evangelium unerreichten Verstorbenen zu beachten. Kato stellte fest, daß die Bibel eher auf die ewige Verdammnis dieser Verstorbenen hinweise, als dass sie ihr Schicksal offen ließe und dem freien Ermessen Gottes unterwerfe.<sup>11</sup> Bediako kann hier nicht zustimmen und meint, dass Kato durchaus hätte Verse finden können, die auf eine weitergehende Dimension der göttlichen Gnade hindeuten und die persönliche Erlösung des Menschen nicht nur an die diesseitige Begegnung mit dem Evangelium binden. Stattdessen ziehe Kato die Geschichte von der Bekehrung des Cornelius (Apg 10, 35) heran, um zu begründen, dass für die Heiden ohne Christusverkündigung kein Zugang zum Heil möglich sei und daher die, die nicht in den Genuss dieser Verkündigung gekommen seien, verloren seien. Diese Verabsolutierung einer einzigen biblischen Begebenheit für die Klärung einer so zentralen Frage, besonders im afrikanischen Kontext, konnte Bediako nicht akzeptieren.<sup>12</sup> Sicher wäre hier eine gründlichere Behandlung des Themas von seiten Katos wünschenswert gewesen.

Bediako entwickelt seine Sicht im Rahmen der Christologie, die er mit dem Ahnenkult der ATR korrespondieren lässt. Im Blick auf die Rolle der Ahnen als

tigkeit von Gottes Liebe und Gerechtigkeit, seiner Güte und seines Gerichtsernstes sei nicht Aspekt von Gottes Begrenzung, sondern Ausdruck seiner Vollkommenheit, seines "All in Allem" Seins. (Ebd., S.13)

<sup>10</sup> "The Salvation Debate", S.7-8. Adeyemo zitiert Mbiti, *New Testament Eschatology*, S.169 und 179.

<sup>11</sup> Kato, *Theological Pitfalls*, S.181.

<sup>12</sup> K. Bediako: *Theology and Identity. The Impact of Culture on Christian Thought in the Second Century and Modern Africa*. Oxford/U.K. (Regnum Books, Oxford Centre for Mission Studies), 1992, S.390, 404-405.

Heilsvermittler abgelöst entwirft er ein Bild von Christus als "wahren Ahnen",<sup>13</sup> der durch sein Opfer am Kreuz das Opfer der Hinterbliebenen für die verstorbenen Ahnen als Vergewisserung des Heils für die Ahnen überflüssig macht, sofern sie zu ihren Lebzeiten Jesus in ihr Leben aufgenommen haben.<sup>14</sup> Des weiteren betritt Christus in seiner Auferstehung und Himmelfahrt den Raum der erlösungsbedürftigen Ahnen. Auch dort übt Christus durch den Heiligen Geist Herrschaft aus, indem er die Menschen vor deren bösen Angriffen schützen kann.<sup>15</sup> Bediako äußert sich allerdings nicht direkt dazu, ob sich diese Herrschaft auch darin zeigt, daß sich für die Verstorbenen, die nicht die Chance gehabt hatten, die erlösende christliche Botschaft zu hören, die *Möglichkeit einer "zweiten Chance"* eröffne. In diesem Zusammenhang überrascht aber sein Hinweis, dass die Tatsache von Fürbittegebeten afrikanischer Christen für die Erlösung der Ahnen, die das Evangelium vor ihrem Tod noch nicht gekannt haben, ein Beleg dafür sei, dass für sie nicht mehr ihre Ahnen, sondern Christus der Heilmittler ist.<sup>16</sup> Bediako reflektiert nicht die andere logische Konsequenz seiner Aussage, dass es danach für die vom Evangelium unerreichten Ahnen eine Chance geben müsste, sich zu Christus zu bekehren. Denn warum sollte man sonst für ihre Erlösung beten. Jedenfalls bleibt uns Bediako eine biblische Begründung für die Praxis solcher Fürbitte schuldig.

Auch *Adeyemo* befaßt sich mit dieser für Afrikaner brennenden Frage nach dem Heil der geliebten Verstorbenen, ihrer Ahnen. Ihn bewegt der verbreitete Glaube an eine "zweite Chance" für Verstorbene, das rettende Evangelium zu hören und es dann anzunehmen. Adeyemo glaubt nicht an diese Möglichkeit und beharrt auf dem reformatorischen "sola fide": Die Bibel mache sehr deutlich, dass Gott die Würde des Menschen, sich frei für oder gegen Gottes Heilsangebot zu entscheiden, ernst nimmt. Das "sola fide" besage, dass "Gott jeden verantwortlich mache für seine einmal getroffene Wahl." Allein der im Leben vor dem Tod gefaßte persönliche Glaube an Jesus Christus rettet. Das Geschick des Menschen nach seinem Tod werde zu seinen Lebzeiten entschieden, entsprechend seiner Reaktion auf Gottes Heilsangebot.<sup>17</sup> Gegenüber der von der römisch-katholischen Kirche vertretenen Lehre vom Fegefeuer hält Adeyemo am biblischen Zeugnis fest, dass es nach dem Tod kein "reinigendes Vorgericht" gibt, sondern nur noch den Gerichtsspruch des göttlichen Richters zum

---

<sup>13</sup> K. Bediako: *Jesus in African Culture: A Ghanaian Perspective*. Accra/Ghana (Asempa Publishers), 1990; S.41.

<sup>14</sup> Ebd., S.15.

<sup>15</sup> Ebd., S.19.

<sup>16</sup> Ebd., S.18.

<sup>17</sup> Adeyemo, "The Salvation Debate", S.14.

Heil oder zur Verdammnis (Heb 9,27). Wichtiger biblischer Beleg ist für ihn Jesu Erzählung vom reichen Mann und dem armen Lazarus.<sup>18</sup>

Zur Frage nach dem Schicksal der vom Evangelium Unerreichten meint Adeyemo abschließend: "Was die Unevangelisierten betrifft, ist Gott gerecht und unparteiisch. Er wird jeden von ihnen nach dem Maß der jeweiligen Erkenntnis richten, wie sie ihnen von Gott gegeben ist." (12) Adeyemo belegt diese Antwort mit dem 2. Kapitel des Römerbriefes. Dort sieht er vier Kriterien für den Richterspruch im Endgericht vorliegen: Wahrheit, Taten, Gesetz (schriftlich verfaßt oder im Gewissen verborgen) und das Evangelium.<sup>19</sup> Zur Frage nach dem Ergehen verstorbener Kinder oder Geisteskranker äußert sich Adeyemo positiv. Er sieht sie in Gottes Heilssphäre.<sup>20</sup>

#### 4 Offene Fragen in der Eschatologie

Im afrikanischen Kontext ist die Frage nach dem Ergehen des Menschen nach seinem Tod von zentraler Bedeutung. So ist es sachgemäß, dass sich Adeyemo in seiner Soteriologie mit der eschatologischen Dimension des Heils in Christus befaßt. Allerdings geschieht dies nur in kurzen Andeutungen, obwohl hier ein Bereich angesprochen ist, wo diesmal im Weltbild des Neuen Testaments und der ATR einander entgegengesetzte Vorstellungen aufeinanderprallen, was das Zeitverständnis und die Zukunftsvorstellungen jenseits der Todesschwelle betrifft. Die Eschatologie verdient auch deswegen verstärkte Aufmerksamkeit im afrikanischen Kontext, weil hier profilierte Theologen unterschiedliche Auffassungen vom afrikanischen Zeitverständnis und der neutestamentlichen Eschatologie haben.

In diesem Zusammenhang ist vor allem John Mbitis Studie *New Testament Eschatology in the African Background* (1971) zu erwähnen, mit der sich sowohl Kato als auch Adeyemo wohl kritisch, aber nur kurz auseinandersetzen. Adeyemo und auch Kato widersprechen Mbiti zwar und setzen ihm ihre Sicht von afrikanischer Zeitvorstellung und ihre Interpretation neutestamentlicher

<sup>18</sup> Ebd., S.13. Adeyemo, "Is Everyone Saved", S.22. Adeyemo bezieht sich zudem auf die Gerichtsgleichnisse Jesu, besonders auf das Gleichnis von der Einladung zum großen Mahl (Mat 22,1-14), um die unausweichliche Endgerichtsrealität zu unterstreichen, die die betrifft, die sich in ihrem Leben gegen Gottes Heilsangebot in Christus entschieden haben. Weitere Bibelstellen: 1Joh 1,11-12; Joh 3,28; Offb 20,11-15. ("The Salvation Debate", S.11) Adeyemos Hinweis auf das Fegefeuer in diesem Zusammenhang ist mißverständlich, denn nach katholischer Lehre geht es im Fegefeuer nicht um eine zweite Chance, um vor dem Endgericht Gottes gerettet zu werden, sondern nur um die vollständige Reinigung der Erlösten für unbereinigte oder unerkannte Sünden.

<sup>19</sup> Adeyemo sieht in App 17,31 ein fünftes Kriterium für das Endgericht: Die Gerechtigkeit Jesu. "The Salvation Debate", S.12, Anm. 16.

<sup>20</sup> "The Salvation Debate", S.12. Adeyemo widerspricht dem Heilsuniversalismus auch im Blick auf die Dringlichkeit des Missionsbefehles Jesu und auf die Aufforderung zur Heiligung in der christlichen Nachfolge. Wer an die Erlösung aller am Ende der Zeiten glaube, degradiere letztlich den Missionsauftrag zu einer überflüssigen Spielerei. (Ebd., S.11).

Eschatologie entgegen. Sie tun dies aber nur in Form einer antithetischen Behauptung, ohne weiter ins Detail zu gehen. Daher fordert Mbitis Eschatologie eine profilierte evangelikale biblisch-theologische Gegendarstellung heraus, zumal Mbitis Arbeit im Kontext der gesamten afrikanischen theologischen Literatur bisher die einzige zu sein scheint, die sich mit dem Thema der christlichen Eschatologie befaßt hat.

Ein weiterer Grund für eine ausführlichere Beschäftigung der AET mit der Eschatologie ist durch ihre deutliche Hervorhebung des kosmischen Herrschaftsantritts Christi gegeben. Der Beginn dieser Herrschaftsphase wird mit Auferstehung und Himmelfahrt verbunden. Es bleibt aber undeutlich, ob sich der Sieg Christi über die Mächte des Bösen auch im Totenreich auswirkt und den Verstorbenen, die zu ihren Lebzeiten nicht die Möglichkeit hatten, das Evangelium zu hören, eine weitere Chance zur Entscheidung für Christus einräumt.

## Animistische Endzeiterwartungen als Ansatzpunkt oder Hindernis für die Biblische Botschaft

Dr. Bernd Brandl

### 1 Einleitung

Vor Jahren untersuchte ich die Missionsgeschichte der methodistischen Galla-Mission in Kenia am Tana-River.<sup>1</sup> Außer dem Grab zweier ermordeter Missionare, einer massiven Steinkirche, einer Glocke, einem Tisch und Abendmahlsgeräte fanden sich keine Spuren der in der Missionsliteratur ausführlich erwähnten methodistischen Missionsbemühung aus der zweiten Hälfte des 19. Jhds. Das Kirchengebäude wird inzwischen von christlichen Pokomo benutzt, einem Nachbarvolk der Galla.<sup>2</sup> Zur Zeit meiner Untersuchungen am Tana (1991) gab es keine Christen mehr unter den einst missionierten Galla. Interessant für unser Thema ist die Tatsache, daß mir die Pokomoältesten der jetzigen Gemeinde versicherten, daß die damaligen Galla [Oroma] u.a. Christen wurden, weil ihnen die Missionare die baldige Wiederkunft Christi und das Weltgericht verkündigten. Aus Angst, dann verloren zu sein, bekehrten sich eine größere Anzahl von Galla. Als jedoch die Wiederkunft Christi in der erwarteten nahen Zukunft ausblieb, wandten sich die Bekehrten wieder ihren Herden zu und fielen in ihr altes nomadisches und vorchristliches Leben zurück.<sup>3</sup>

Der Kommunikationsprozeß des Grunddatums christlicher Eschatologie, die Parusie Christi, mißlang in diesem Fall, da den Galla der entsprechende weltanschauliche und religiöse Bezugsrahmen fehlte, um christliche Endzeiterwartungen überhaupt in ihr zyklisches Zeitverständnis adäquat einbauen zu können. Sie verwechselten daher das eschatologische Wiederkommen Christi mit einem in kürzester Zeit eintretenden Ereignisses innerhalb ihrer eigenen, animistisch gedachten Welt.

Die weitgehende Abwesenheit eines linearen Zeitverständnisses in der überwältigenden Mehrheit aller schriftloser Völker<sup>4</sup>, die einem animistischen Welt-

---

<sup>1</sup> Zur Literatur in Auswahl: David Livingstone, *On Tana River: A Story of Kenya's Tana Church*, London: Caragate Press, [1962]; E.S. Wakefield, *Thomas Wakefield: Missionary and Geographical Pioneer in East Equatorial Africa*, London: The Religious Tract Society, 1904; Joseph Kirsop, *Life of Robert Moss Ormerod, Missionary to East Africa*, London: A. Crombie, 1901; Bernd Brandl, *A Part of Kenian Mission History: Observations To The Methodist Galla Mission At The Tana River. Report Of A Research Journey*, Nassa: 1991.

<sup>2</sup> Galla ist der Name, unter dem dieses Volk in der missionshistorischen Literatur bekannt ist. Sie selber nennen sich heute Oroma.

<sup>3</sup> Interview mit den Ältesten der Kirche in Golbanti (am Tana in Kenia), 8.4.1992.

<sup>4</sup> Schriftlos waren diese Völker, als sie in Kontakt mit Missionaren und westlichen Kolonialmächten kamen; heute ist der Prozeß der Alphabetisierung und Bibelübersetzung schon weit fortgeschritten, so daß der Prozentsatz an wirklich schriftlosen Völkern immer kleiner wird.

bild verhaftet sind, macht es diesen Ethnien überaus schwer, das christlich-jüdische Konzept einer Eschatologie (Lehre von den letzten Dingen) zu verstehen. Daher kam und kommt es auch heute noch immer wieder zu groben Mißverständnissen, mit oftmals verheerenden Folgen für die Missionsarbeit und den Bestand der Kirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika.

Mit dieser These habe ich schon auf das grundsätzliche Problem des mir gestellten Themas angespielt: Der weltanschauliche Bezugsrahmen des Animismus läßt, vorsichtig ausgedrückt, kaum Platz für irgendwelche Endzeiterwartungen. Diese kann man in der Regel erst dann beobachten, wenn schon eine christliche oder islamische Beeinflussung vorausgegangen ist. Dann jedoch können sie sich, wie in den Cargokulten Melanesiens oder in Prophetischen und Chilliastischen Bewegungen Afrikas oft unangenehm bemerkbar machen.<sup>5</sup>

Der Jahrtausendwechsel spielte hier ganz aktuell eine wichtige Rolle.<sup>6</sup> Ich weiß z.B. vom Wiederaufleben cargokultähnlicher Bewegungen in Papua Neu Guinea angesichts der Zeitenwende. In der South Sea Evangelical Church ist einer der leitenden Kirchenführer aus dem Sepik Gebiet gegenwärtig dabei, sich als brauner Messias auszugeben.

Um hier Hilfen an die Hand zu geben, wie solchen Erscheinungen richtig zu begegnen sei, ist es erforderlich, den weltanschaulichen Hintergrund des Animismus in Bezug auf unsere Fragestellung nach „Endzeiterwartungen“ aufzuhehlen. Darüber hinaus wollen wir gemeinsam versuchen, Wege zu weisen, wie die christliche Lehre von den letzten Dingen in einem animistischen Kontext so kommuniziert werden kann, daß echtes Verstehen möglich wird.

## 2 Zeitverständnis und Jenseitsvorstellungen im Animismus

Das Konzept einer Endzeit, eines eschatologischen, weit in der Zukunft liegenden Hoffnungs- oder Schreckenshorizontes der Welt und des Einzelnen beruht schon auf Prämissen, die ein vom Animismus unterschiedliches Welt- und Zeitverständnis voraussetzt.

---

<sup>5</sup> Literatur in Auswahl: Peter Lawrence, *Road bilong Cargo*, Humanities Press, 1971; Peter Worsley, *Die Posaune wird erschallen. „Cargo“— Kulte in Melanesien*, Frankfurt: 1973; Erhard Schlesier, *Die Melanesischen Geheimkulte*, Göttingen: 1958; Friedrich Steinbauer, *Die Cargo-Kulte als religionsgeschichtliches und missions theologisches Problem*, Erlangen: 1971; Efraim Andersson, *Messianic Popular Movement in the lower Congo*, Uppsala: 1958; C. G. Baeta, *Prophetism in Ghana. A Study of some „Spiritual“ Churches*, London: 1962; Ernst Benz, *Messianische Kirchen, Sekten und Bewegungen im heutigen Afrika*, Leiden: 1965; Peter Beyerhaus, Die Kirchen und die Messianischen Bewegungen, in: *Weltmission heute*, Nr. 33/34, 1967; Horst Bürkle, Hg., *Theologie und Kirchen in Afrika*, Stuttgart: 1968; Hans-Jürgen Becken, *Theologie der Heilung. Das Heilen in den Afrikanischen Unabhängigen Kirchen in Südafrika*, Hermannsburg: 1972.

<sup>6</sup> Siehe dazu auch: Martin Repp, Millenaristische Bewegungen weltweit vor dem Jahr 2000, *Zeitschrift für Mission*, Hg. Olaf Schumann, 25, Stuttgart, 1999.

Unter Animismus versteht man den „Glauben an die Existenz und Wirksamkeit von geistartigen Wesen, die sich in menschen- oder tierähnlichen Formen manifestieren und über Wissen, Macht und Fähigkeiten verfügen, die der Mensch nicht besitzt.“ dazu zählen nicht nur „Geister im eigentlichen“ Wort-sinn, sondern vor allem die „Seelen von Menschen“, ob lebend oder schon gestorben. Auch Dinge können „so etwas wie eine Seele besitzen.“<sup>7</sup>

Es ist zu kurz gegriffen, den Animismus als *die* Religion der schriftlosen Völker zu bezeichnen. Besser ist das Verständnis des Animismus als ganzheitliche Weltanschauung, die mit dem Konzept des „spirituellen Doppels“ ein eigenes Bild der Welt aufbaut, das spiegelbildlich gedacht ist: „Jedes Ding existiert in zwei identischen Formen, einer sichtbaren, materiellen, und einer unsichtbaren, geistartigen.“<sup>8</sup>

In der unsichtbaren Spiegelwelt herrschen nun nach animistischer Vorstellung übernatürliche, unkontrolliert gute, meist aber böse Mächte, die es zu beeinflussen und möglichst zu beherrschen gilt. Dazu bedient man sich bestimmter Personen (Zauberdoktoren, Schamanen ect.), die durch magische Praktiken und ihnen innewohnende Kraft (Mana) in die unsichtbare Welt der Geister und Ahnen hinein wirken sollen. Auch Gebete, Opfer und Riten (Übergangsrituale, z.B. Initiationen) haben zum Ziel die Kontrolle und Bemeisterung der unsichtbaren Mächte.

Diese Ahnen und Geister werden praktisch niemals um ihrer selbst willen verehrt, so wie im Christentum Ziel aller Frömmigkeit Gott selbst und seine Ehre ist. Immer geht es im Animismus darum, etwas von den Mächten zu erhalten, Böses abzuwehren, Segen und Lebenskraft z.B. von den Ahnen für den Clan zu empfangen.<sup>9</sup> Dabei ist zu beachten, daß im Animismus Diesseits und Jenseits nicht wirklich als getrennt gedacht werden. Das Jenseits ist eine Art Fortsetzung des Diesseits. Der Tod ist nur ein Übergang, der Leib zerfällt zwar, aber die eigentliche Persönlichkeit des Menschen, sein spirituelles Doppel, lebt in der Parallelwelt der Ahnen weiter, übrigens trotz Machtzuwachs als Ahnengeist weitgehend unverändert (Vorlieben, negative oder positive Charaktereigenschaften des Verstorbenen, usw. behalten die Ahnengeister). Deshalb kann Mbiti schlußfolgern: „Für den Afrikaner ist das Jenseits ... eine Kopie dieses gegenwärtigen Lebens ... [es ist] bar aller Hoffnung und Verheißung.“<sup>10</sup>

Die Welt der Ahnen durchdringt und bestimmt alle Lebensbereiche der noch Lebenden. So wird z.B. das Land, das die Lebenden bebauen, oder das Wasserloch, das vom Clan in Gebrauch ist, als Eigentum und von den Ahnen bewacht

<sup>7</sup> Lothar Käser, *Fremde Kulturen. Eine Einführung*, Erlangen/Lahr: 1997, 225.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 227.

<sup>9</sup> Josef Franz Thiel, *Grundbegriffe der Ethnologie. Vorlesungen zur Einführung.*, St. Augustin: 1977, 176.

<sup>10</sup> John S. Mbiti, Eschatologie und Jenseitsglaube, in *Theologie und Kirche in Afrika*, Hg. Horst Bürkle, Stuttgart: 1968, 217-218.

verstanden. Deshalb gilt es, die Riten, den Kult und die Bräuche, die von den Urahnern, besonders von den Gründern des Volkes in mystischer Vorzeit gesetzt wurden, genau zu beachten. Die von den Ahnen gesetzte Ordnung muß eingehalten werden, sonst werden die Lebenden von den Ahnen im Heute bestraft: Durch Krankheiten, Dürre, Unglücke oder plötzlichen Tod. Sünde ist in diesem Sinn also nicht ein Verstoß gegen die Normen einer göttlichen Autorität, sondern sie stellt einen Verstoß gegen die Normen dar, die den Erhalt der Familie oder des Clans sichern. Sie ist daher eher sozial definiert.<sup>11</sup>

Dadurch wirken animistische Kulturen oft so statisch. Es fehlt jeder Antrieb zur Veränderung. Die Zeit wird zyklisch verstanden, Säen, Ernten, Regen, Dürre, Geburt, Hochzeit, Tod, alles kehrt immer wieder, ohne Veränderung.

Strafe und Gericht werden in diesem Konzept also nicht erst in ferner Zukunft als Endgericht von Gott erwartet. Alles, was diesbezüglich befürchtet wird, vollzieht sich schon in diesem Leben. Im Zentrum des Animismus steht nicht Gott, sondern die Harmonie in der Gruppe, das solidarische Verhalten im Clan, der durch die als lebend existierend gedachten Ahnen und den noch Lebenden verkörpert wird. Ziel des religiösen Handelns des Einzelnen ist nicht das Heil oder die Erlösung im Sinne von ewig leben mit dem Schöpfergott im Himmel. Demgegenüber ist es Ziel des Einzelnen im Animismus, als geachtetes Glied und Ahne in das Dorf und in die Gemeinschaft seiner Ahnen aufgenommen zu werden.<sup>12</sup>

Aus diesem Grund sind animistisch geprägte Kulturen nicht zukunftsorientiert, sondern tendieren dazu, rückwärts gerichtete, auf die Vergangenheit bezogene Mentalitäten zu entwickeln. Die Zeit fließt nicht wie ein Strom aus der Vergangenheit in die Zukunft sondern man wächst im Gegenteil von der Gegenwart in die Vergangenheit, dem Ort und Lebensraum der Ahnen hinein. Zeit schreitet rückwärts; sie wird verstanden als „Verbindung von Ereignissen, die bereits geschehen sind, die sich simultan ereignen oder die unverzüglich eintreten.“<sup>13</sup> Die Menschen sind auf das Konkrete, auf das Ereignis hin orientiert. Deshalb ist es in animistischen Kulturen so schwer, eine in diesem Rahmen abstrakte Zukunft zu denken, die sich noch nicht ereignet hat. Zeit muß erlebt werden, was nicht verwirklicht worden ist, gehört in Wirklichkeit der Nicht-Zeit an.<sup>14</sup>

In den Erzählungen und Mythen schriftloser Völker liegt daher die große, mystisch verklärte Zeit in der Vergangenheit, es ist dies die Zeit der Urahnern, die den Stamm, das Volk gegründet haben und alle entscheidenden Werte und Normen setzten. Das ist die goldenen Zeit, die Epoche der Großtaten, dahin seh-

---

<sup>11</sup> L. Käser, *Fremde Kulturen*, 233.

<sup>12</sup> J.F.Thiel, *Grundbegriffe*, 138 + 159 (Zeitvorstellungen).

<sup>13</sup> John S. Mbiti, *Eschatologie*, 211.

<sup>14</sup> *Ibid*, 211.

sehnen sich die Menschen zurück, dort bei den Ahnen ist auch aller Reichtum der Welt zu finden.<sup>15</sup>

Welche Rolle spielt Gott in solch einem weltanschaulichen Rahmen?

Überall im Animismus weiß man von Gott als „höchstes Wesen“. Dieses Wesen ist Schöpfer und Urheber aller Dinge. Aber dieser Gott tritt doch ganz in den Hintergrund, er ist nicht mehr in der Gegenwart aktiv; durch die Sünde der Menschen hat er sich zurückgezogen und beeinflusst kaum mehr den Gang der Dinge.<sup>16</sup> Dieser Gott steht ganz im Hintergrund, er ist in der Gegenwart oder Zukunft nicht aktiv, hält kein Gericht oder einen jenseitigen Himmel bereit für die Menschen.

Eine Verehrung dieses Gottes wurde nur selten beobachtet und spielte im Gegensatz zum Ahnen- und Geisterkult nur eine Rolle am Rande.

### 3 Mögliche Antworten zur Kontextualisierung biblischer Eschatologie in animistisch geprägten Gesellschaften

John Mbiti war der erste Theologe, der sich in Afrika intensiv mit den Fragen einer afrikanischen Eschatologie auseinandergesetzt hatte.<sup>17</sup> Er kommt in seiner Analyse der Jenseitsvorstellungen in Afrika zu dem Schluß, daß die christliche Eschatologie, in ihrer teleologischen Ausrichtung auf ein Ende in Gottes Nähe und Ewigkeit, mit einer ganz neuen Qualität Leben durch die Auferstehung, ein völliges Novum für afrikanisches Denken darstellt. „Ewige Wirklichkeiten in das afrikanische Denken einzuführen, heißt, etwas nicht nur Neues, sondern Revolutionäres einzuführen.“<sup>18</sup>

Das genau ist aber unsere Aufgabe als Verkündiger des Evangeliums. Dabei müssen wir deutlich erkennen, daß bisherige Lösungen wie Cargokulte, Prophetische Bewegungen oder auch Mbitis Vorschlag einer realisierten Eschatologie noch keine wirkliche Klärung und Durchdringung animistischen Denkens mit der biblischen Eschatologie darstellen.<sup>19</sup>

Cargokulte sind synkretistische Reaktionen animistischer (meist melanesischer) Kulturen auf die Konfrontation mit westlichem Reichtum, Lebensstil und Christentum. Zwar treten in manchen dieser Bewegungen Heilsbringer auf, die

<sup>15</sup> „Mungazhi: ‚Things were better long ago, in the time of our forefathers. I wish we could go back to those days.‘

Mungazhi: ‚I have an uncle who became a Christian. He told me that this Jesus will restore the world when he returns. In fact, he claims that it will be better than it was at the creation.‘

Kpaga: ‚How can that be? Things were best at the beginning, in those days of long ago.‘“ (Wilbur O'Donovan, *Biblical Christianity in African Perspective*, Carlisle: <sup>2</sup>1995, 321).

<sup>16</sup> J.F.Thiel, *Grundbegriffe*, 179;

<sup>17</sup> John S. Mbiti, *New Testament Eschatology in an African Background*, London: 1971.

<sup>18</sup> Mbiti, *Eschatologie*, 233.

<sup>19</sup> Zur Kritik an Mbiti siehe die Entgegnung von Byang Kato, *Theological Pitfalls in Africa*, Kisumu: 1975.

alle Arten von unerträglichen Zuständen beseitigen und ein Reich der Fülle, des Friedens und Wohlstandes aufbauen wollen. Deshalb werden diese Bewegungen oft auch als millenaristische oder chiliastische Bewegungen bezeichnet.<sup>20</sup> Sie haben aber wenig zu tun mit dem in der Offenbarung des Johannes verheißenem Tausendjährigen Reiches. Der Blick ist nicht wirklich nach vorne gerichtet. Vielmehr erwarten die Anhänger der Cargokulte Hilfe von den Ahnen, bei denen sie all den Reichtum und alles Heil vermuten. Hilfe soll kommen aus der fernen Vergangenheit, es geht nicht um etwas Neues, vielmehr sollen die alten, herrlichen Tage der Vorzeit wieder anbrechen. Cargoculte sind „religions of return“,<sup>21</sup> Käser nennt sie auch Revitalisationsbewegungen.<sup>22</sup> Die Heilsbringer und Propheten verstehen sich als inspiriert, als Reinkarnationen der Ahnen oder eines prominenten Ahnengeistes. Vorstellungen von Reinkarnationen der Ahnen (z.B. der Großeltern in ihren Enkeln) finden sich jedoch immer schon im Animismus.<sup>23</sup>

Mir erscheinen auch Formen der Schwarzen Theologie oder Befreiungstheologie phänomenologisch auf einer ähnlichen Linie zu liegen, wenn auch ein utopischer Messianismus hier abgelehnt wird. Die Erweiterung der Gottesvorstellung vom fernen, machtlosen Schöpfer hin zum Befreier aus Not und Unterdrückung im Hier-und-Jetzt ist noch keine authentische Antwort auf die biblische Eschatologie, die aus der Spannung des Jetzt und Noch-Nicht lebt. Eine sich nur im Heute realisierende Eschatologie verkürzt den vollen Bedeutungshorizont biblischer Eschatologie genau so wie synkretistische Cargokulte in Melanesien oder zionistische Prophetische Bewegungen in Südafrika.<sup>24</sup>

Aus den oben erwähnten Bewegungen, Theologien und Kulte läßt sich eines jedoch ablesen: In animistischen Gesellschaften herrscht eine tiefe Sehnsucht nach Heil, Erlösung und Rettung aus den Nöten dieser Welt. Deshalb ist es aller Anstrengungen wert, nach Möglichkeiten zu suchen, die ganze christliche Botschaft von der lebendigen Hoffnung (1.Petr. 1,3-4) so zu kommunizieren, daß sie verstanden wird und zu einer Kraft in den jungen Kirchen der Dritten Welt werden kann.

Was ist zu tun, um aus den oben genannten wenig hilfreichen animistischen Endzeiterwartungen zu einem wirklichen Verstehen der biblischen Eschatologie zu kommen?

<sup>20</sup> L. Käser, *Fremde Kulturen*, 253.

<sup>21</sup> John G. Strelan, *Search for Salvation*, Adelaide: 1977, 62.

<sup>22</sup> L. Käser, *Fremde Kulturen*, 255.

<sup>23</sup> J.F. Thiel, *Grundbegriffe*, 171-172.

<sup>24</sup> Zur Schwarzen Theologie in Südafrika siehe z.B.: Theo Sundermeier, *Aus einer Quelle schöpfen wir. Von Afrikanern lernen*, Gütersloh: 1992, 177-185; ders., *Christus, der Schwarze Befreier*, Erlangen: 1973; Basil Moore, Hg., *Schwarze Theologie in Afrika, Dokumente einer Bewegung*, Göttingen: 1973; James H. Cone, *Schwarze Theologie*, München: 1971.

- In der Verkündigung sollte an die überall vorherrschende Heilssehnsucht angeknüpft werden. Die traditionelle Religion hat keine Antworten darauf.

- Die Tiefe des Schadens der Menschheit ist aufzuzeigen: Sünde geschah als ein willentlicher Akt des Ungehorsams gegen Gott, nicht nur als soziale Verfehlung gegen den Willen der Ahnen.

- Deutlich zu machen ist: Der Schöpfergott ist nicht passiv, er handelte in der Geschichte durch Jesus Christus, der an einem konkreten Ort und zu einer konkreten Zeit geboren wurde, litt und auferstand und einmal wiederkommen wird. Im Christentum wird der Mythos zum Faktum, Gott wurde Mensch, er trat in die Geschichte ein. Wir verkündigen die Großtaten Gottes als in der konkreten Geschichte geschehen, die einen Anfang in der Schöpfung *ex nihilo* hat und ein Ende finden wird in der Neuschöpfung von Himmel und Erde. An der einzigartigen Christusgeschichte zerbricht ein zyklisches Geschichtsverständnis und der Durchbruch zum biblisch-linearen Geschichtsbewußtsein kann gelingen. Die Kommunikation dieser geschichtlichen, einmaligen und nicht wiederholbaren Heilstaten Gottes muß sorgfältig und bewußt geschehen, damit Umdenken möglich wird. Das richtige Verständnis der biblischen Eschatologie beginnt mit der Lehre vom lebendigen, aktiven Gott. „Siehe, der Hüter Israels schläft und schlummert nicht...“ (Ps. 121,4).

- Wer sich auf diese Heilsgeschichte Gottes glaubend einläßt, erfährt seinen eigenen Ort in der Geschichte und entdeckt eine Vision seiner eigenen Rolle in dieser Geschichte.

- Die „Religion des Gartens“, die keine Antwort hatte auf die Frage nach der Zukunft, ist das „eschatologische Virus“ zu infizieren.<sup>25</sup> Das Vakuum, die leere Stelle im animistischen Denken muß gefüllt werden durch die Proklamation des Christus, der gekommen ist und wiederkommen wird, um die ganz andere neue Welt Gottes herbei zu führen. Diese neue Welt, die Inhalt der eschatologischen Hoffnung ist, führt die Menschheit nicht zurück in den paradiesischen Urzustand. Christliche Zukunft bedeutet, daß „nach dem Heute“ nicht nur „ein Morgen kommen wird, sondern, daß das Morgen definitiv anders sein wird, eine ebenso schreckliche wie zugleich verlockende Vorstellung.“<sup>26</sup> Die bestürzend neue Qualität dieser andersartigen Zukunft wird durch die leibliche Auferstehung Jesu Christi herbeigeführt und im NT eindrücklich bezeugt.

- Das Neue und ganz Andere dieser erwarteten Zukunft wird schon heute erfahren im Wirken des eschatologischen Geistes Gottes, der Herr ist über

---

<sup>25</sup> Theodor Ahrens, Von der Kontextualisierung des Christentums und der Synkretisierung seiner Botschaft in Ozeanien, in *Jahrbuch Mission 1994*, Hg. Joachim Witzke, Hamburg: 1994, 85.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 85.

alle Ahnengeister und Dämonen. Er ist, wie Paulus schreibt, „das Angeld unseres Erbes zu unserer Erlösung“ (Eph.1, 13-14). Der auferstandene Christus, der im Heiligen Geist unter uns präsent ist, treibt die bösen Geister aus und schenkt schon jetzt ein Teilhaben an den Kräften der zukünftigen Welt. Dieses Wirken des Heiligen Geistes als des gegenwärtigen Christus sollte in der Verkündigung betont werden, damit die Hoffnung auf die zukünftige Herrlichkeit sich nicht im Abstrakten verflüchtigen kann.

- Gleichzeitig muß jedoch auch der Tatsache Rechnung getragen werden, daß christliche Eschatologie von der Spannung weiß, daß in dieser Weltzeit die neue Welt Gottes nur vom Glaubenden vorweg erspürt, geahnt und zeichenhaft erfahren wird. Leiden, Schmerzen und Nöte bleiben als Teilhabe an Christi Leiden (2.Kor. 4, 7-18) Erfahrungen der Gemeinde Jesu, bis Jesus wiederkommt. Die eschatologische Spannung, die mit den Begriffen futurischen und gleichzeitig präsentischen Reich Gottes bezeichnet wird, muß in der Verkündigung der Kirchen in der Zwei Drittel Welt deutlich zur Sprache kommen. Gerade in einer Zeit wachsender Verfolgungen in mehrheitlich nichtchristlichen Gesellschaften darf die Leidensdimension in der christlichen Eschatologie nicht verschwiegen werden.

Wenn so die ganze Tiefe des christlichen Hoffnungshorizontes auch in Gemeinden mit animistischer Vergangenheit erkannt und gelebt wird, dann kann sich die darin liegende Sprengkraft neu und befruchtend für Kirche und Gesellschaft entfalten.

## **Die Endzeiterwartung im Islam - Ansatzpunkt oder Hindernis für die biblische Botschaft?**

*Dr. Christine Schirmmacher*

### **1 Von welchen Endzeiterwartungen gehen Muslime aus, und ergeben sich daraus Möglichkeiten zur Verkündigung des Evangeliums?**

Wer eine vorläufige Antwort auf diese Frage geben möchte, könnte feststellen, daß sich bei der Endzeiterwartung im Islam - wie bei so manchen anderen Themen im Vergleich zwischen christlichem und islamischen Glauben - manches auf den ersten Blick Ähnlichlautende ergibt, das sich jedoch auf den zweiten Blick als recht konträr entpuppt. Ähnlichkeiten ergeben sich zwischen Islam und Christentum scheinbar bei zahlreichen Fragestellungen - zumindest von der Begrifflichkeit her: Koran und Bibel sprechen z. B. von Sünde und Vergebung, von Paradies und Hölle oder auch von Auferstehung und Gericht. Daß sich diese Tatsache aus nichtmuslimischer Sicht aus Muhammads Kontakt zu christlichen Mönchen, Eremiten und Einsiedlern auf der Arabischen Halbinsel im 7. Jahrhundert n. Chr. erklärt, ist hinreichend bekannt.

Diese Ähnlichkeit der Begriffe begegnet uns auch beim Thema „Endzeiterwartung“. In geringerem Maß thematisiert der Koran, ausführlicher jedoch die islamische Überlieferung diejenigen Ereignisse, die am Ende aller Tage über die Menschheit hereinbrechen werden. Die Annahme, daß damit aber auch eine inhaltliche Übereinstimmung gegeben ist, kann bei näherem Hinsehen wohl kaum aufrechterhalten werden, will man dem Selbstanspruch beider Offenbarungen, die eine, unteilbare Wahrheit zu sein, gerecht werden.

Wer Aussagen über die Endzeiterwartung im Islam machen möchte, sollte zunächst einige Grundaussagen zur koranischen Anthropologie vorausschicken. Was die Menschen am Ende der Tage erwartet, kann erst vor dem Hintergrund der Frage: "Wer ist der Mensch im Verhältnis zu Gott?" richtig gewichtet werden.

### **2 Anthropologie und Soteriologie - Kein Erlösungsglaube bei Sunniten**

Wer in einer Religion nach dem Verhältnis von Gott und Mensch und der Endzeiterwartung fragt, hat damit auch die Frage nach der Soteriologie gestellt, bzw. die Frage, welche Menschen den "letzten Dingen", den Ereignissen am Ende der Zeiten hoffnungsfroh oder vielleicht voller Angst entgegensehen müssen.

Welche Vorstellungen verbinden also Muslime mit dem Begriff der "Erlösung"? "Erlösung" als solche ist für die etwa 80%ige sunnitische Mehrheit der

Muslime eigentlich ein unbekanntes, ja unverständliches Konzept. Hier sind gewaltige Unterschiede zwischen christlichem und islamischen Glauben, zwischen Bibel und Koran auszumachen. Das biblische Verständnis von "Erlösung" begegnet uns weder im Koran noch in der islamischen Theologie. "Erlösung wovon?" müßte ein Muslim erst einmal fragen, denn im Koran findet sich zwar eine Paradieserzählung; ein Bericht darüber, wie Adam und seine Frau Gottes Gebot übertreten und die verbotene Frucht essen (Sure 2,30ff.). Aber sie bekennen, daß sie damit "gegen sich selbst" gesündigt haben (17,7). Sie bereuen ihren "Fehltritt" vor Gott, und es wird ihnen vergeben. Obwohl Gott Adam und seine Frau anschließend aus dem Paradies vertreibt (2,37), berichtet der Koran nicht wie die Bibel, daß durch Adams Fehltritt die Sünde, der Tod und die Trennung von Gott über alle Menschen in die Welt kamen.

"Erlösung - durch wen?" könnten Muslime weiterfragen, denn Jesus begegnet uns im Koran nur als Mensch und Prophet, nicht aber als Gottessohn und Retter. Zwar gesteht der Koran auf der einen Seite Jesus eine Art Sonderrolle zu, wenn er ihm außergewöhnliche Titel und Fähigkeiten zuschreibt: Er tut Wunder, heilt Kranke, erweckt Tote zum Leben, er wird "Wort Gottes", "Geist Gottes", der "Messias", der "Diener", "Prophet" und "Gesandte Gottes" genannt. Im Gegensatz zu vielen anderen Propheten berichtet der Koran über Jesus nichts Verwerfliches und von keiner Sünde. Auf der anderen Seite betont der Koran immer wieder, daß Jesus nur ein Mensch gewesen sei. Er wendet sich strikt gegen die Auffassung, daß Jesus der Gottessohn gewesen sein könne: "Sie sprechen: 'Der Barmherzige hat sich ein Kind zugelegt.' Da habt ihr etwas Ungeheuerliches begangen. Schier brechen die Himmel darüber auseinander, die Erde spaltet sich und die Berge stürzen in sich zusammen, daß sie dem Barmherzigen ein Kind zuschreiben. Es ziemt sich für den Barmherzigen nicht, sich ein Kind zuzulegen" (Sure 19,88-92).

Außerdem leugnet der Koran die Kreuzigung Jesu als Erlösungstat für die Menschheit. Der Koran berichtet von der Kreuzigung Jesu nur an einer einzigen Stelle, die zudem inhaltlich äußerst dunkel bleibt (Sure 4,157-158). Trotz unterschiedlicher Auffassungen unter muslimischen Theologen in der Frage, ob ein anderer (z. B. Judas) oder überhaupt niemand gekreuzigt wurde, haben muslimische Theologen jedoch aus dieser Stelle zu allen Zeiten übereinstimmend geschlossen, daß Jesus nicht gekreuzigt wurde und die christliche Auffassung von der Bedeutung der Kreuzigung als Erlösungstat nichts als ein Irrglaube sei, der möglicherweise aus der römischen, tibetischen oder anderen heidnischen Religionen stamme. Eine Kreuzigung wäre ein Zeichen der Niederlage und Schwachheit Jesu gewesen, könne aber kein Sieg sein.

Da es also nach koranischer Auffassung keinen Sündenfall im eigentlichen Sinne gegeben hat, besteht gewissermaßen keine 'Notwendigkeit' zur Erlösung. Wenn der Mensch aber nicht von seiner Gottesferne und Bosheit erlöst werden muß, ergibt sich daraus:

1. Der Mensch kann allein durch seinen Willen das Gute tun und das Böse lassen, denn er ist selbst ganz und gar verantwortlich dafür. Er kann Gottes Gebote - wie die fünf Säulen des Islam (Bekenntnis zu Gott, täglich fünf rituelle Gebete, 30tägiges Fasten im Ramadan, Almosen, Wallfahrt nach Mekka) - jeden Tag neu halten, wenn er sich nur richtig bemüht.

2. Es gibt keine ausreichende Erklärung, wenn der Mensch versagt. Gott kann nicht wirklich Erbarmen haben mit der Schwachheit des Menschen, denn er hätte sie ja aus eigener Anstrengung überwinden und das Gute tun können, wenn er sich seinerseits nur Gott zugewandt hätte.

3. Wenn es keinen "Grund" für das Versagen des Menschen gibt, wird das Halten der Gebote - insbesondere der fünf Säulen des Islam - heilsmitentscheidend. Gute Werke machen angenehm vor Gott. Gott rechnet im Gericht gute und schlechte Werke gegeneinander auf. Nur wenn die guten Werke die schlechten überwiegen, hat der Mensch Hoffnung auf Eingang ins Paradies, während es zu den grundlegenden biblischen Auffassungen gehört, daß ein Mensch nur aus Gnade gerettet werden kann, niemals jedoch aufgrund seiner guten Taten: "Denn alle haben gesündigt und erlangen nicht die Herrlichkeit Gottes und werden umsonst gerechtfertigt durch seine Gnade, durch die Erlösung, die in Christus Jesus ist" (Römer 3,23+24).

4. Kann ein Mensch Gottes Barmherzigkeit im Gericht erwarten, wenn er schwer gesündigt und nicht bereut oder vielleicht ein Leben lang die fünf Säulen nicht eingehalten hat? Kein Muslim kann darauf mit absoluter Sicherheit eine Antwort geben, und auch die Korankommentatoren und Theologen sind hier unterschiedlicher Auffassung. Zudem wird Gott im Koran als so allmächtig dargestellt, daß sein Handeln nicht vorherzusagen ist, denn das hieße, ihm etwas vorzuschreiben. Deshalb haben viele Muslime Angst vor dem Tod.

Für die sunnitische Mehrheit der Muslime gibt es also den Glauben an Erlösung eigentlich nicht. Der Mensch ist nicht unter die Sünde verkauft; der Islam kennt den Kampf zwischen Fleisch und Geist nicht, wie ihn Paulus in Römer 7 so anschaulich beschreibt. Deshalb ist die muslimische Endzeiterwartung mehr auf eine triumphale Errichtung der Weltherrschaft des Islam ausgerichtet, denn der Islam wird am Ende der Zeiten die einzige noch bestehende Religion sein, - so die Annahme der sunnitischen Muslime.

### **3 Die schiitische Auffassung von Erlösung**

Für die etwa 8-9%ige schiitische Minderheit der Muslime liegt der Gedanke an Leiden und Erlösung nicht ganz so fern. Nach schiitischer Auffassung ist das Martyrium des Prophetenenkels al-Husain (gest. 680 n. Chr.) Vorbild und Erfüllung allen vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Leidens:

Da nach Muhammads wohl recht überraschendem Tod am 8. 6. 632 n. Chr. keine Nachfolgeregelung getroffen worden war, konnte sich in den aus-

brechenden Machtkämpfen um den Führungsanspruch der frühislamischen Gemeinde eine Gruppierung unter Muhammads Anhängern durchsetzen, die einen der engsten Propheten- und Kriegsgefährten Muhammads, Abu Bakr zum ersten Kalifen wählte (diese Gruppierung wurde später "Sunniten" genannt). Darüber hinaus bildete sich eine weitere "Partei" unter Führung des Ali, des Schwiegersohns und Neffen Muhammads, die später die Bezeichnung "Schiiten" erhielt (shi'a = arab. für "Partei"). Die Schiiten vertraten die Auffassung, daß nur ein Verwandter des Propheten die Segenskraft Gottes in sich trage und daher oberster Führer der islamischen Gemeinde sein könne, während die Sunniten für eine Wahl unter den fähigsten, bewährtesten Männern eintraten.

Da Muhammad gestorben war, ohne direkte männliche Nachkommen zu hinterlassen, wäre Ali als sein Vetter und Schwiegersohn sein nächster Verwandter gewesen. Ali konnte sich jedoch erst 24 Jahre nach Muhammads Tod, im Jahr 656 n. Chr. als vierter Kalif und geistlich-militärischer Führer über das zu dieser Zeit schon ausgedehnte islamische Reich durchsetzen. Mit Beginn der - allerdings nur rund sechs Jahre währenden - Regentschaft Alis hofften die Schiiten, die Herrschaft für immer an sich, die Familie des Propheten, reißen zu können. Ali hinterließ bei seinem Tod 661 n. Chr. zwei Söhne, al-Hasan, der auf das Kalifat verzichtete und al-Husain, der mit den sunnitischen, zahlenmäßig weit überlegenen Heeren um das Kalifat kämpfte. 680 kam es bei Kerbela im heutigen Irak zur entscheidenden Schlacht, in der al-Husain fiel und sich die sunnitische Dynastie der Umayyaden die Herrschaft sichern und für einige Jahrhunderte in Erbfolge auch beibehalten konnte.

Die Schia wurde quietistisch; das "Märtyrertum" des Prophetenenkels al-Husain wurde zum Inhalt und Vorbild schiitischen Glaubens und Lebens schlechthin. Leiden im Diesseits (vor allem unter der unrechtmäßigen sunnitischen Herrschaft) und Erlösung vom Leiden am Ende der Zeiten durch den Antritt der Herrschaft des Mahdi (arab. für "der Rechtgeleitete") wurde zum zentralen Bestandteil schiitischer Theologie. Dieses Leiden, als Ausgangs- und Höhepunkt schiitischer Geschichte durchlitten vom Prophetenenkel al-Husain und im Laufe der Jahrhunderte fortgeführt von den Imamen (den schiitischen Gemeindeführern), die nach schiitischer Auffassung alle den Märtyrertod starben, ist nicht nur unabdingbarer Bestandteil der schiitischen Vergangenheit. Das Gedenken an das Leiden al-Husains wird bis in die Gegenwart wachgehalten, z. B. in den jährlich veranstalteten Passionsspielen, in denen die Entscheidungsschlacht zwischen Sunniten und Schiiten und das Sterben al-Husains im Jahr 680 immer wieder neu inszeniert werden. Geißlergruppen ziehen durch die Straßen und schlagen sich mit Schwertern (Schwertgeißler) oder Ketten (Kettengeißler) auf Stirn, Brust und Rücken, wobei nicht selten Blut fließt und Menschen Verletzungen davontragen oder sogar den Tod erleiden sollen. Kinder stellen die Person des jungen al-Husain dar, der, in ein blutbeflecktes Laken

gehüllt, von feindlichen Pfeilen durchbohrt und dem Verdursten nahe, qualvoll verendet.

An diesen Passionsspielen aktiv teilzunehmen, gilt nach schiitischer Auffassung als im höchsten Maß verdienstvoll. Aber auch die Rolle der Zuschauer ist keine eigentlich passive Rolle. Sie klagen und trauern oder greifen sogar in das schauspielerische Geschehen ein, indem sie versuchen, den Feinden al-Husains eine Niederlage beizubringen und nehmen so aktiv an al-Husains Leiden Anteil. Jede für den Imam al-Husain vergossene Träne wirkt mit zur Erlösung, die al-Husain nach schiitischer Auffassung durch sein Martyrium erwirkt hat.

Aufgrund der anhaltenden Bedeutung des Leidens al-Husains für jede neue Generation ist sein Martyrium häufig mit Jesu Leiden und Erlösungstod verglichen worden. Selbstverständlich ist jedoch die Auffassung, daß das Sterben al-Husains ein Opfer war und Erlösung bewirkt, eine Interpretation nachfolgender schiitischer Generationen: der sterbliche Mensch al-Husain maß seiner Ermordung am Euphrat bei Kerbela aufgrund einer militärischen Niederlage keine Erlösungsfunktion bei, während Jesus, der Gottessohn, freiwillig und wesentlich sein Leben als Erlösung von Sünde und Tod opferte.

Zwischen Sunniten und Schiiten gibt es hinsichtlich der Frage, ob Erlösung notwendig ist und wie sie erlangt werden kann, also erhebliche Unterschiede. Um so erstaunlicher scheint es, daß Sunniten und Schiiten in ihrer Endzeiterwartung weit weniger stark divergieren, als man es eigentlich vermuten könnte.

#### **4 Endzeitvorstellungen bei Sunniten und Schiiten**

Der überwiegende Teil der Endzeitvorstellungen sunnitischer wie auch schiitischer Muslime stammt weniger aus dem Koran - der nur Andeutungen dazu enthält - als aus der Überlieferung. Zwar diente Muhammad die Ankündigung des letzten Gerichts als eine Begründung seiner Sendung von Gott, aber zahlreiche Details über dieses Gericht enthält der Koran nicht. Die islamische Überlieferung - mit Sicherheit in nicht unerheblichem Maße beeinflusst von biblischen und außerbiblischen endzeitlichen Stoffen - spricht von Naturkatastrophen aller Art, von Erdbeben, Bränden, von einem Tier, das aus der Erde hervorkommt (Sure 27,82), von den Völkern Gog und Magog, die ins Land einfallen werden (angedeutet in Sure 18,94). Dann wird der Antichrist (arab. dajjal = Lügner, Betrüger, Scharlatan) auf der Erde erscheinen. Er wird von Gott befähigt werden, Wunder zu tun und verführt damit die Menschen, so daß sich viele vom Glauben abkehren werden. Gläubige Muslime dagegen werden diesen Betrug daran erkennen, daß der Antichrist nur ein Auge besitzt und auf seiner Stirn das Wort Ungläubiger (arab. kafir) zu lesen ist. Wenn Gott der Wirkungszeit des Betrügers ein Ende setzt und das Gericht sich nähert, wozu auch bestimmte Zeichen wie die Verwüstung des wichtigsten islamischen Heiligtums, der Ka'ba, und der

Sonnenaufgang im Westen gehören, wird Jesus als Mahdi (Rechtgeleiteter) auf der Erde erscheinen - für die Schiiten ist der Mahdi selbstverständlich mit dem Imam verwoben - und den 'Antichristen' mit einer Lanze töten. In einer der bedeutendsten Moscheen der islamischen Welt, der Umayyaden-Moschee in Damaskus, trägt eines der Minarette den Namen "Jesus-Minarett", weil man die Wiederkunft Jesu über dieses Minarett erwartet; andere Theologen haben auch andere Städte der islamischen Welt als Ort der Wiederkunft Jesu erwogen. Dann begibt sich Jesus nach Jerusalem. Dort wird er vom Imam aufgefordert, beim Morgengebet als Vorbeter zu fungieren. Das wird Jesus jedoch ablehnen, sich mit den anderen Gläubigen gemeinsam hinter dem Imam im Gebet einreihen und damit die Vorrangstellung des Imam vor seiner eigenen Person und das Überdauern der Herrschaft des Islam über alle anderen, nur zeitweise existierenden Religionen anerkennen. Dann vernichtet Jesus alle christlichen Symbole, er tötet alle Schweine, zerbricht jedes Kreuz, zerstört Synagogen und Kirchen. Schließlich tötet er alle Christen, die den Islam nicht annehmen, denn nun herrscht nur noch ein Glaube, der Islam.

Danach folgt das Gericht und die Befragung aller Menschen, die aus ihren Gräbern auferstanden sind. Wessen gute Werke auf der Waage seine schlechten Taten überwiegen, und wer das islamische Glaubensbekenntnis "Es gibt keinen Gott außer Allah und Muhammad ist sein Prophet" sprechen kann (deshalb wird Sterbenden dieses Bekenntnis ins Ohr geflüstert), der hat Hoffnung auf ewigen Eingang ins Paradies, während auf die Ungläubigen die Höllenstrafe wartet. Wer Muslim ist, aber sich schwerer Sünde schuldig gemacht und vor dem Tod nicht bereut hat, kann eventuell durch Fürsprache gerettet werden, aber auch hier gibt es unter muslimischen Theologen viele sich widersprechende Vorstellungen und Schlußfolgerungen.

## **5 Islamische Endzeitvorstellungen - Hindernis oder Ansatzpunkt für die biblische Botschaft?**

Die vordergründigen Ähnlichkeiten islamischer Endzeitvorstellungen mit biblischen und außerbiblischen Stoffen erstaunen ebenso im allgemeinen wie die Rolle Jesu im Endzeitgeschehen im besonderen, sind aber erklärbar, wenn man - wie beim Vorhandensein aller anderen biblischen Stoffe in Koran und Überlieferung - Muhammads Begegnungen und Gedankenaustausch mit christlichen Einsiedlern und Mönchen und den jüdischen Stämmen auf der Arabischen Halbinsel im 7. Jahrhundert n. Chr. mit in Betracht zieht. Selbstverständlich begegnet uns auch in den muslimischen Endzeitvorstellungen nur der 'islamische' Jesus, der uns auch im Koran entgegentritt: reduziert auf die Rolle des Menschen und Propheten, der das Kommen Muhammads proklamiert und dem Volk Israel nichts anderes als den Islam verkündet hat.

Bei der immensen Bedeutung, die Muhammad dem Gerichtsgedanken als Legitimation seines Sendungsanspruches als Prophet Gottes zumaß, scheint es nur natürlich, daß er auch hinsichtlich des Endzeitgedankens biblische und außerbiblische Inhalte von jüdischen und christlichen Gruppierungen in seine Verkündigungen aufnahm und dies um so mehr, als er anfänglich davon ausging, daß er den Arabern genau dieselbe Botschaft verkünde, die zuvor bereits an Juden und Christen ergangen war.

## 6 Zusammenfassung

Im sunnitischen Denken wird also die Wiederkunft Jesu gewissermaßen vom Erlösungsgedanken abgekoppelt, für den es in der klassisch-sunnitischen Dogmatik weder Basis noch Rechtfertigung gibt. Jesu Wiederkunft auf die Erde wird zwar erwartet, aber diese Wiederkunft bedingt keine Erlösung, sondern demonstriert nur die ausschließliche Herrschaft des Islam auf der ganzen Erde und das endgültige Erlöschen der - wie Muslime glauben - verfälschten Buchreligionen wie das Christentum.

Für Schiiten steht der Glaube an die jetzt verborgene, dann aber durch seine Wiederkunft erneut sichtbare Herrschaft des Imam im Vordergrund des Endzeitdenkens; diese Hoffnung auf die Erscheinung des Imam wird jedoch mit dem Gedanken des wiederkommenden Jesus und Mahdi in ein und derselben Person in Einklang gebracht. Allerdings muß stets betont werden, daß die Überlieferung die Aussagen des Korans sehr weit ausführt, die islamischen Endzeitvorstellungen mehr Kulturgut und weniger konkret faßbar sind als die eher knappen Aussagen des Korans und der islamischen Theologen.

M. E. sind islamische Endzeitvorstellungen ein für das missionarische Gespräch weniger gut geeigneter Anknüpfungspunkt, es sei denn, das Gericht an sich würde thematisiert; eine Tatsache, die jedoch zumindest für gläubige Muslime wohl kaum je ernsthaft zur Debatte stehen dürfte. Der in der islamischen Überlieferung porträtierte Jesus ordnet sich in Übereinstimmung mit dem koranischen Jesusbild dem Imam unter, bestätigt also die Vorrangstellung und den Sieg des Islam über den vergänglichen, verfälschten christlichen Glauben. Was kann daraus deutlich werden, außer die von Muslimen ohnehin angenommene Überlegenheit und ewige Gültigkeit des Islam vor der zeitlich begrenzten Herabsendung früherer Offenbarungen wie dem christlichen Glauben und der Bibel? Wie so oft werden beim Thema Endzeit aus dem christlichen (und jüdischen) Glauben bekannte Worthülsen und Begriffe verwendet, der konkret damit verbundene Inhalt steht jedoch der biblischen Botschaft konträr entgegen. Es ist daher m. E. besser, mit Muslimen zeugnishaft von Jesu Liebe und Kraft zur Veränderung und Versöhnung zu sprechen, von Heilsgewißheit und der vertrauensvollen Beziehung zu Gott, dem Vater, als von Endzeitvorstellungen und dem jüngsten Gericht.

## Endzeiterwartungen in den neureligiösen Bewegungen als Ansatzpunkt oder Hindernis für das Evangelium

*Martin W. Kamphuis*

### 1 New Age: die neureligiöse Bewegung?

New Age oder Esoterik sind Begriffe, die eine Vielzahl von verschiedenen Strömungen zusammenfassen. Als Marilyn Ferguson 1975 ihr Buch „Die sanfte Verschwörung“ schrieb, vermutete sie den Aufmarsch einer nicht nur religiösen Bewegung:

„Bei dem großen, erdbebenartigen, unwiderruflichen Umschwung, der auf uns zukommt, handelt es sich weder um ein neues politisches noch um ein religiöses oder philosophisches System. Es handelt sich um einen neuen Geist - eine aufsehenerregende, neue Sicht der Welt nimmt ihren Anfang, die bahnbrechende Erkenntnisse der Wissenschaft und Einsichten ältesten menschlichen Gedankengutes umfasst.“<sup>1</sup>

Der Physiker und Philosoph Fritjof Capra vermutet ebenso, daß

„verschiedene Bewegungen zusammenfließen und zu einer machtvollen Kraft gesellschaftlicher Veränderung werden.“<sup>2</sup>

Dieser Veränderung liegt ein Paradigmenwechsel zugrunde, der sich im Bewußtsein des Menschen vollziehen soll. Es geht um ein neues Denken, eine neue Sicht der Wirklichkeit, nach Ferguson um eine „Transformation im Zeitalter des Wassermanns.“ Die Teilnehmer der erwähnten „sanften Verschwörung“, lassen sich in drei Gruppen / Stufen einteilen:

- 1.) Der Einsteiger oder Suchende, der sich der Möglichkeit einer Transformation bewußt wird.
- 2.) Der Mitläufer, der sich von dem Geist der Verschwörung transformieren läßt.
- 3.) Das aktive Glied der Verschwörung, das anfängt die Gesellschaft zu transformieren.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Marilyn Ferguson, *Die sanfte Verschwörung: Persönliche und Gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermanns* (München: Knaur Verlag, 1985), 25-26; im folgenden zitiert als: Ferguson, *Die sanfte Verschwörung*.

<sup>2</sup> Fritjof Capra, *Wendezeit, Bausteine für ein neues Weltbild*, 14. Aufl. Übersetzt: Karin Schuhmacher (Bern, München, Wien: Scherz Verlag, 1987), VIII-IX.

<sup>3</sup> Die genannten drei Punkten haben in Genesis 3,5-6 eine Begründung, vgl. Philip M. Steyne, *In Step with the God of the Nations* (Houston: Touch Publications, 1992), 100f. 1. Bewußt werden findet oft durch Einweihung in eine verbogene Weisheit statt: „eure Augen werden aufgetan werden“ (=Esoterik); 2. Der begleitende Geist stellt das Göttliche im Menschen zentral, verspricht also: „Ihr werdet sein wie Gott“ (=Pantheismus); 3. Nachdem man von der Frucht dieses Geistes gegessen hat,

## 2 Endzeiterwartung des New Age: Ende oder Wende?

Die Endzeiterwartung des New Age wird in den genannten Stufen unterschiedlich erfahren:

1.) Die Einsteiger lassen sich von einer optimistischen Perspektive anstecken: Man erwartet kein Ende, sondern eine Wende! Diese Wende soll sich innerhalb des menschlichen Bewußtseins vollziehen. Der Psychologe Ken Wilber glaubt, daß die menschliche Seele sich in einem evolutionären Entwicklungsprozeß befindet und vertritt hiermit die esoterische Sicht: „Die gesamte Esoterik bekennt sich zu der Ansicht, die Wirklichkeit sei hierarchisch aufgebaut oder aus aufeinanderfolgenden, immer höheren Ebenen der Wirklichkeit zusammengesetzt ... , die von der untersten materiellen Ebene bis zur höchsten spirituellen Einsicht reichen.“<sup>4</sup> Die Esoterik gründet sich auf die Evolutionstheorie. Soweit sie sich mehr mit der Bewußtseinsentwicklung des Menschen beschäftigt, glaubt sie, die menschliche Seele sei unterwegs auf dem Wege vom tierischen - zum göttlichen Zustand.<sup>5</sup> Die Wende zu einem göttlichen Bewußtsein wird eine globale Wende zustande bringen.

2.) Die Mitläufer sind meistens fasziniert von den angebotenen geheimnisvollen mystischen Sphären, die mit der versprochenen Bewußtseinsänderung erfahrbar werden soll. Man möchte sich deswegen transformieren lassen, um der Welt und ihrer frustrierenden Realität zu entfliehen. Hier wird die Verbundenheit mit den östlichen Religionen, wie dem Buddhismus, offenbar: Es wird die eigentliche Realität hinter dieser Welt, das Nirwana, gesucht.

Die aktiven Glieder wollen das wichtigste Ziel der New Age Bewegung realisieren, nämlich „die Errichtung einer neuen Weltordnung.“<sup>6</sup> Die Grenzen der Völker und Länder sollen aufgehoben werden, damit wir die Welt leichter bereisen können. Durch Technologie wird die globale Kommunikation erleichtert. Die Welt wird so zu einem „globalen Dorf“<sup>7</sup> und durch den neuen Geist verändert.<sup>8</sup> Schwierigkeiten dienen dazu, den Menschen zu einer höheren Bewußtseinsebene zu erziehen. Sogar der Sündenfall wird als ein „Fall nach oben“

---

will man auch andere beeinflussen, wie Eva, sie gab „ihrem Mann, der bei ihr war auch davon, und er aß.“

<sup>4</sup> Ken Wilber, *Halbzeit der Evolution: Der Mensch auf dem Weg vom animalischen zum kosmischen Bewußtsein. Eine interdisziplinäre Darstellung der Entwicklung des menschlichen Geistes* (?Verlag), 342; im folgenden zitiert als: Wilber, *Halbzeit der Evolution*..

<sup>5</sup> Ebda, 10. „Dieses Buch erzählt die Geschichte der Seele, die sich auf halbem Weg zwischen dem Tier und den Göttern befindet, der Seele, die sich aus dem tierischen Zustand befreit und sich auf dem Weg zum Himmel gemacht hat, der Seele, die in einer evolutionär aufsteigenden Kurve in Richtung Unsterblichkeit klettert - die diese Tatsache aber erst in jüngster Zeit entdeckt hat.“

<sup>6</sup> Constance Cumbey, *Die sanfte Verführung*, aus dem Amerikanischen übersetzt von Christiane - O'Brien (Asslar: Schulte+Gerth, 1986), 59.

<sup>7</sup> Ferguson, *Die sanfte Verschwörung*, 476.

<sup>8</sup> Ferguson, *Die sanfte Verschwörung*, 468.

gesehen, ein Fall aus „dem Uroboros und dem Unbewußten und hinein ins Selbstbewußtsein.“<sup>9</sup>

3.) Die neureligiöse Bewegung sieht die Welt einerseits als „Heimatland.“ Andererseits flieht man in einer irrealen Sicht der Wirklichkeit. Dadurch entsteht ein hin und her gerissen sein zwischen Heim- und Fernweh. Noch ist „die transformierte Gesellschaft,“ worin Krieg etwas undenkbares ist, eine „Vorahnung“ in den Köpfen der Menschen.<sup>10</sup> Bezüglich dieser Endzeiterwartung bleibt die Frage: Kann der Geist der Verschwörung die versprochene Wende herbeiführen?

### 3 Der tibetische Buddhismus als Vorbote der Esoterik

Die New Age-Bewegung hat keine geschlossene Lehre. Von dem Moment an, wo die Esoterikszene den tibetischen Buddhismus für sich entdeckt hat,<sup>11</sup> werden auch ihre Lehren herzlichst aufgenommen.<sup>12</sup> Ähnlich wie bei der erwähnten „sanften Verschwörung“, kann man im tibetischen Buddhismus drei Stufen mit unterschiedlichen eschatologischen Auffassungen erkennen.

1.) Der Hinayana Buddhismus, der sich auf die ursprüngliche Lehren Buddhas stützt, ist eine pure Selbsterlösungslehre. Nach ihm haben die Welt, die Lebewesen und das Leiden keinen Anfang und sind aus „nichts“ entstanden. Die Welt wird eines Tages ein Ende finden, aber das wird kein Ende des Lebens bedeuten.<sup>13</sup> Man bemüht sich ihr und dem Leiden aus eigener Kraft zu entfliehen, um sich in den erleuchteten Sphären des Nirwana aufzulösen. Eine „Wende“ soll durch das Erwachen für den Zustand des Leidens herbeigeführt werden, der wiederum dazu motiviert, sich daraus zu befreien.

2.) Die späteren buddhistischen Lehren des Mahayana vermitteln die neue Möglichkeit, daß Buddhawesen (unsichtbare Geistwesen) oder Lehrmeister „Erlösungshilfen“ anbieten. Durch ihre Hilfe wird eine „höhere Erleuchtung“ angestrebt. Auf dem Weg zur Erleuchtung sollte der Schüler sich ebenfalls zu einem Guru verwirklichen. Somit wurde der Mahayana Buddhismus zu einer Selbstverwirklichungslehre.

3.) Der Schüler des Tantrayana (höchster und steilster Weg im tibetischen Buddhismus) wird in andere Realitäten eingeweiht, um in Vereinigung mit der

<sup>9</sup> Wilber, *Halbzeit der Evolution*, 341. Nach Wilber wurden Adam und Eva „nicht aus dem Garten Eden vertrieben; sie wurden erwachsen und verließen ihn freiwillig. (Übrigens sollten wir Eva für diese mutige Tat danken, statt sie zu schelten).“

<sup>10</sup> Ferguson, *Die sanfte Verschwörung*, 474-476.

<sup>11</sup> Colin Goldner, *Dalai Lama- Fall eines Gottkönigs* (Aschaffenburg: Alibri- Verlag, 1999), 280.

<sup>12</sup> Ebd. 286. „Den größten Boom erlebt der tibetische Buddhismus seit Beginn der 1990er Jahre innerhalb der Esoterik ...; zahllosen New Age-Bewegten ... gilt er als übergeordnete *spirituelle Leitlinie*.“

<sup>13</sup> Nyanatiloka, *Das Wort des Buddha*, Buddhistische Handbibliothek \ 1, Vierte, revidierte Auflage (Konstanz: Verlag Christiani, 1978), 36. Es wird eine Zeit geben, wenn diese gewaltige Erde von Feuer verzehrt wird, zunichte wird. Nicht mehr da ist. Nicht aber gibt es ein Ende des Leidens ...

zentralen Gottheit zu einer transformierten Persönlichkeit zu werden. So kann man schon in dieser Welt zu einer stolzen Manifestation einer Gottheit werden. Der Dalai Lama ist hierfür ein markantes Beispiel. Der tibetische Gottkönig wird als einer der höchsten Meister des Kalachakra-Tantra betrachtet.<sup>14</sup> Ziel dieses sogenannten Zeittantras ist „die ›alchemistische‹ Hervorbringung des ADI BUDDHA.“ Dieses System und damit auch indirekt der Dalai Lama, beansprucht die Weltherrschaft<sup>15</sup> und bestimmt die Eschatologie der Tibeter.<sup>16</sup> Das weltumfassende System des Kalachakra-Tantra und des Shambhala-Mythos hat eine ähnliche Zielsetzung wie die New Age Bewegung.<sup>17</sup> Sowohl der Buddhismus<sup>18</sup> als auch die New Age Bewegung, können das Christentum problemlos integrieren:

„We are all manifestations of Buddha consciousness or Christ consciousness, only we don't know it. The word *Buddha* means *the one who waked up*. We are all to do that- to wake up to the Christ or Buddha consciousness within us.“<sup>19</sup>

Die New Age Bewegung sagt: „Christ is a universal Presence working within all humanity to raise it to a higher level of evolutionary attainment.“<sup>20</sup> Hier geht

---

<sup>14</sup> Victor und Victoria Trimondi, *Der Schatten des Dalai Lama: Sexualität, Magie und Politik im tibetischen Buddhismus* (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1999), 158. „Das *Kalachakra-Tantra* (Zeittantra) gilt als der letzte und jüngste aller offenbarten Tantratexte (ca. 10. Jahrhundert), aber auch als der 'höchste aller Wege des *Vajrayana*', als 'Gipfel aller Buddhistischen Systeme'.“

<sup>15</sup> Ebd. 344. Trimondi warnt vor den versteckten Absichten des Dalai Lama dieser globalen Herrscher einer Buddhokratie in der Shambhala Dynastie werden zu wollen. Shambhala ist ein mysteriöses Königreich, wovon paradoxer Weise gesagt wird: „es existiert, *und* es existiert nicht.“(267) „Der Herrscher von Shambhala ist ein absoluter Monarch und verfügt über die gesamt weltliche und spirituelle Macht im Lande.“ (269) „Das *Kalachakra-Tantra*, ... wird vom XIV Dalai Lama ohne die geringsten Skrupel als ein 'Fahrzeug für den Weltfrieden' bezeichnet.“ Deswegen werden die Initiationen auch öffentlich durchgeführt. „Der tibetischen Buddhismus verdankt seinen Erfolg im Westen ... zwei Tatsachen: Einmal dem Charme und der brillanten Selbstinszenierung seines höchsten Repräsentanten des XIV Dalai Lama, zum anderen dem Versprechen, Menschen auf dem Weg der Erleuchtung zu führen ... in Wirklichkeit jedoch werden sie zu Erfüllungshilfen des politischen Lamaismus und der hinter ihm wirksamen tibetischen Götter.“

<sup>16</sup> Ebd. 784. Die Eschatologie der Tibeter ist auch an die der Shambhala-Mythos gebunden. Tibet weist „keine gewöhnliche Historie auf, sondern eine Heilsgeschichte mit dem *Shanbhale-Mythos* im Zentrum und als Ziel. Deswegen muß jede politische Handlung des *Kunduns* (Dalai Lama) und der Exiltibeter dieser Eschatologie untergeordnet werden.“

<sup>17</sup> Vgl. Ferguson, *Die sanfte Verschwörung*, 476. Die transformierte Gesellschaft „stellt das 'Dereinst' unserer Mythen dar. Das Wort 'neu', von dem so freigiebig Gebrauch gemacht wird ..., bezieht sich nicht so sehr auf etwas Modernes, sondern mehr auf etwas Bevorstehendes, lang Erwartetes. Die neue Welt ist die Alte - nur transformiert.“

<sup>18</sup> Jesus Christus wird als ein Bodhisattva betrachtet und als Wesen, das das buddhistische Prinzip des Mitgefühls in besonderer Weise verkörperte. Als der Dalai Lama 1998 in Deutschland war, proklamierte er nicht den Buddhismus, sondern ermutigte Menschen bei ihrer Religion zu bleiben, also zur Kirche zu gehen und es zusätzlich mit den von ihm angebotenen Methoden zu probieren.

<sup>19</sup> Joseph Campbell, *The Power of Myth* (New York: Doubleday, 1988), 57.

<sup>20</sup> Douglas Groothuis, *Revealing the New Age Jesus: Challenges to Orthodox Views of Christ* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1990), 222.

es nur um das „Christus-Bewußtsein.“ Die historische Tatsache Jesus von Nazareth ist für sie unbedeutend.

#### **4 Endzeiterwartungen im New Age als Hindernis für das Evangelium**

Die Integration von Christus im Buddhismus und der Gebrauch des Christus Begriffs im New Age ist verwirrend und eine Hinderung für die klare Verkündigung des Evangeliums. Beide, New Age und tibetischer Buddhismus, erwarten letztlich eine Transformation dieser Welt. Ihr Ziel ist eine verbesserte Welt (bei den Buddhisten verkörpert in dem Shambhala-Mythos). Die Versprechen eines idealen Königreichs wirken faszinierend auf suchende Menschen.

In drei Punkten werden Hindernisse für das Evangelium genannt:

1.) Die Vorstellung, es gäbe kein Ende, sondern nur eine immanente Wende, die man durch eigenes Zutun herbeiführen kann. Dieser Gedanke ist für viele Menschen reizvoll.

2.) Ebenso reizvoll ist die sogenannte Hilfe (Führung), die durch Buddhawesen und Gurus geboten wird. Es besteht der Eindruck, man könne sich passiv hingeben und es würde eine automatische Transformation geschehen.

3.) Die Erfahrung, anderen Menschen helfen zu können und seine eigene Welt zu transformieren, befriedigt das Selbstwertgefühl und das persönliche Machtstreben des Menschen.

Die ansprechenden Angebote der neureligiöse Bewegung gewinnt zunehmend Einfluß in den Gemeinden.<sup>21</sup> So spiegelt eine Buddhastatue das Bedürfnis nach innerer Harmonie,<sup>22</sup> und viele alternative Heilungsmethoden das Bedürfnis nach Ruhe, wider. Die Konsequenz davon ist, daß eine fast resignierte Stimmung das missionarische Engagement überschattet. Sogar Christen erkennen kaum den Unterschied zwischen dem okkulten (spürbaren) Reich des Satans und dem unsichtbaren Reich Gottes.

#### **5 Endzeiterwartungen im New Age als Ansatzpunkt für das Evangelium**

In dieser Zeit des New Age ist das Okkulte in Aufmarsch. Christen müssen deswegen, bezüglich des Kampfes mit den Mächten, wachsam sein. Erst dann ist Begegnung mit Menschen, die im New Age verstrickt sind, sinnvoll. Ansatzpunkte für das Evangelium auf den oben genannten drei Ebenen sind:

1.) Dem Suchenden, der auf eine bevorstehende Wende hofft, soll die Tatsache, der schon von Gott kreierte Wende in Jesus Christus, schmackhaft gemacht werden. Durch ihn hat das neue Zeitalter („New Age“) angefangen. Die

---

<sup>21</sup> Roland Antholzer, *Mächte der Bosheit* (Berneck: Schwengeler-Verlag, 1998), 14. Antholzer spricht davon, daß die esoterische Bewegung „Okkultismus im Gewand der Lebenshilfe“ ist.

<sup>22</sup> Martin Kamphuis, *Ich war Buddhist* (Basel, Gießen, München: Brunnen, Pattloch, 2000), 194f.

Verbindung mit dem „Göttlichen“ muß nicht in Meditation zu anderen Realitäten hergestellt werden. Gottes Reich ist durch Jesus Christus bereits mitten uns (Lk 17,21).

2.) Der Mitläufer fragt sich meistens nicht, wohin ihn die Transformation bringt. Er fühlt sich gut dabei und meint deshalb es sei gut. Er macht in Meditationen, Psychotherapien etc. gute Erfahrungen, erlebt die Alltagsrealität jedoch oft konträr dazu. Diese Spannung ist ein Ansatzpunkt für das Evangelium. Es muß klargestellt werden, daß Jesus uns als Mensch annimmt, ohne daß wir zuerst perfekt oder transformiert sein müssen.

3.) Das aktive Glied ist darin involviert seine Umwelt zu transformieren. Es wird sich für geistliche Mächte geöffnet haben, die eine wirksame Kraft<sup>23</sup> kreieren, worin auch sogar die Christen verführt werden können (Mt 24,24). Das Gespräch mit einem Guru im Kreise seiner Schüler wird zu keinem Ergebnis führen, weil er jede Aussage in sein wirksames Kraftfeld integrieren wird, wodurch die Verblendung der Anwesenden (2Kor 4,4) gewährleistet wird. Hier ist „spiritual warfare“<sup>24</sup> angebracht, als Hilfe bei der Evangelisation und als Schutz für die Gläubigen „das Feld zu behalten“ (Eph 6,13).

Christen sollen, aufgrund der Realität der Erlösung beten und wissen, daß das, was die New Age Bewegung „in a universal, impersonal force“ sucht, eigentlich „in the limitless loving person of Jesus Christ“, zu finden ist, in „*whom all things hold together* (Col 1:17).“<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Siehe 2Thes 2,9.11. Die wirksame Kraft (Elberfelder Übers.) ist die Übersetzung von dem Griechischen Wort *Energeia* (unser Wort „Energie“). Energie ist in New Age Kreisen ein auffallend häufiger Begriff. Das Energiefeld oder die Strahlung eines Gurus wird von seinen Schüler als Segen erfahren.

<sup>24</sup> Siehe Ed Murphy, *The Handbook of Spiritual Warfare*, Revised and Updated Aufl. (Nashville, Atlanta, London, Vancouver: Thomas Nelson Publishers, 1996). Er spricht davon, daß die Kirche „*new experience with demons*“ macht (durch die neureligiösen Bewegungen) und sie „*basically ignorant of the spirit world*“ ist (xiv). Die Bibel spricht von dem geistlichen Kampf, obwohl es nicht gesagt ist, wie dieser Kampf zu führen ist. Das ist jedoch kein Grund so untätig wie früher zu bleiben, sagt Murphy.

<sup>25</sup> Douglas Groothuis, *Revealing the New Age Jesus: Challenges to Orthodox Views of Christ* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1990), 230.

## Bibliographie

Antholzer, Roland. *Mächte der Bosheit*. Berneck: Schwengeler-Verlag, 1998.

Campbell, Joseph. *The Power of Myth*. New York: Doubleday, 1988.

Cumbey, Constance. *Die sanfte Verführung*. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Christiane -O'Brien. Asslar: Schulte+Gerth, 1986.

Ferguson, Marilyn. *Die sanfte Verschwörung: Persönliche und Gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermanns*. München: Knaur Verlag, 1985.

Goldner, Colin. *Dalai Lama- Fall eines Gottkönigs*. Aschaffenburg: Alibri-Verlag, 1999.

Groothuis, Douglas. *Revealing the New Age Jesus: Challenges to Orthodox Views of Christ*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1990.

Kamphuis, Martin. *Ich war Buddhist*. Basel, Gießen, München: Brunnen, Pattloch, 2000.

Capra, Fritjof. *Wendezeit, Bausteine für ein neues Weltbild*, 14. Aufl. Übersetzt: Karin Schuhmacher. Bern, München, Wien: Scherz Verlag, 1987.

Murphy, Ed. *The Handbook of Spiritual Warfare*, Revised and Updated Aufl. Nashville, Atlanta, London, Vancouver: Thomas Nelson Publishers, 1996.

Nyanatiloka. *Das Wort des Buddha*, Buddhistische Handbibliothek \ 1, Vierte, revidierte Auflage. Konstanz: Verlag Christiani, 1978.

Steyne, Philip M. *In Step with the God of the Nations*. Houston: Touch Publications, 1992.

Trimondi, Victor und Victoria. *Der Schatten des Dalai Lama: Sexualität, Magie und Politik im tibetischen Buddhismus*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1999.

Wilber, Ken. *Halbzeit der Evolution: Der Mensch auf dem Weg vom animalischen zum kosmischen Bewußtsein*. Eine interdisziplinäre Darstellung der Entwicklung des menschlichen Geistes. München: Goldmann, 1990.

## Aufbruch zur modernen Weltmission: William Careys Missionstheologie und Eschatologie

*Dr. Thomas Schirrmacher*

### 1 Careys Theologie - das 'Missing Link'

#### **Kaum etwas über Careys Theologie**

Vorbemerkung: Diese Studie versteht sich als historische Untersuchung, nicht als Empfehlung einer bestimmten Theologie oder bestimmter Sichtweisen aus dem Bereich der Dogmatik.

William Carey gilt als "Vater der protestantischen Mission"<sup>1</sup>, sein Buch 'Eine Untersuchung über die Verpflichtung der Christen, Mittel einzusetzen für die Bekehrung der Heiden' von 1792 als Beginn des sogenannten Missionsjahrhunderts<sup>2</sup> (1792-1914) zwischen der französischen und der russischen Revolution<sup>3</sup>. Kein geringerer als Gustav Warneck schrieb zum hundertjährigen Jubiläum: "So kann man das Jahr 1792 als eigentliches Geburtsjahr der gegenwärtigen Mission bezeichnen"<sup>4</sup>. Weniger als 20 Tage nach Erscheinen der "Enquiry" hielt und verbreitete Carey seine Predigt über Jes 54,2-3 mit einem deutlichen Appell zur Mission an seine Mitpastoren,<sup>5</sup> die zur baldigen Gründung der Missionsgesellschaft 'The Particular Baptist Society for the Propagation of the Gospel amongst the Heathen' (kurz: Particular Baptist Mission) führte. Dies war die erste Missionsgesellschaft, die ohne staatliche Aufsicht auskam und nicht nach dem Muster alter angelsächsischer Ehrengesellschaften<sup>6</sup> gegründet worden war.

Über Carey und seine Mitarbeiter, über ihr Wirkungsfeld Serampore (Indien) und über ihre Leistungen in Bibelübersetzung, Buchdruck, akademischem Unterricht und manchem mehr ist viel geschrieben worden.

Erstaunlicherweise wird dabei in der ausgesprochen großen Zahl<sup>7</sup> der Biographien Careys<sup>8</sup> auf die Theologie Careys, wie sie sich vor allem in seiner Hauptschrift niederschlägt, fast nie eingegangen, selbst nicht in Bruce J. Nichols' Aufsatz zur Theologie Careys.<sup>9</sup> (Die einzige mir bekannte wirkliche Ausnahme ist Iain Murrays Untersuchung *The Puritan Hope*<sup>10</sup>.) Dies ist vermutlich so, weil Careys Theologie überhaupt nicht in das Bild der nachklassischen, heute vorherrschenden Missionsgesellschaften paßt, die sich so gerne auf ihn als ihren Vater berufen, war doch Carey Calvinist und Postmillennialist.<sup>11</sup> Selbst die beiden Dissertationen, die Carey behandeln<sup>12</sup> oder mitbehandeln<sup>13</sup>, übergehen ganze Bereiche seiner Theologie. In beiden wird etwa die Eschatologie, die für Carey eine maßgebliche Rolle spielte, überhaupt nicht erwähnt. Auch die vielleicht beste Darstellung zu Carey - interessanterweise ei-

gentlich eine Biographie seiner ersten Frau<sup>14</sup> - erwähnt zwar den persönlichen Optimismus von Carey unter "Einstellung zur Zukunft" ("Attitudes Toward the Future")<sup>15</sup>, jedoch nichts zu Careys optimistischer Sicht der Weltmission, die sich aus seiner postmillennialistischen Theologie ergab.

Im deutschsprachigen Raum<sup>16</sup> war das wissenschaftliche Interesse an Careys "Enquiry" nur gering,<sup>17</sup> obwohl sich protestantische Missionsgesellschaften und Missionsführer immer wieder auf die von ihm begonnene Bewegung beriefen.<sup>18</sup> Eine deutsche Ausgabe erschien erst 1993.<sup>19</sup> In ihr wurden auch erstmalig alle geographischen Angaben identifiziert.<sup>20</sup> Kurz zuvor, 1987, war der seit langem erste biographische Beitrag über Carey in deutscher Sprache erschienen,<sup>21</sup> der jedoch nur die Zeit bis zur Veröffentlichung der "Enquiry" umfaßt und auch wenig über die Theologie Careys enthält.

Dies ist um so erstaunlicher, als Carey kein Pioniermissionar war, der umständehalber kaum etwas von seinen Überlegungen der Nachwelt überlieferte, wie dies in einer - an sich wohl kritisch gedachten - Aussage von A. Christopher Smith deutlich wird:

"Er war viel eher ein Missionsmotivator und Bibelübersetzer als ein Pionier im Herzen Indiens - oder ein Missionsstratege."<sup>22</sup>

Es waren eben nicht die 420 durch Carey und sein Team Bekehrten<sup>23</sup>, die die Bedeutung der Missionsarbeit in Serampore ausmachten. Carey war seßhaft und ein gründlicher Planer, weswegen es genügend Texte gibt, die Einblick in Careys Denken und Theologie geben.<sup>24</sup>

Smith will Carey von einer falschen Verehrung befreien, etwa in dem er auf die Verdienste seiner Mitarbeiter William Ward und Joshua Marshman verweist,<sup>25</sup> geht darin aber meines Erachtens zu weit, da sowohl die ganze Idee der "Enquiry" und der 'Baptist Mission' als auch ein Großteil der Übersetzungsleistung nun einmal auf Carey zurückgehen. Im übrigen sind Careys Mitarbeiter, insbesondere das 'Serampore Trio' Carey, Marshman und Ward, immer auch als ganzes gewürdigt worden, besonders seit 1859 John Clark Marshmans "The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward"<sup>26</sup> erschienen ist. "Carey war ein Mann des team-work",<sup>27</sup> weswegen W. Bieder dem Missionar von heute ins Stammbuch schreibt:

"Er kann von Carey lernen, daß es durchaus möglich ist, 23 Jahre lang unter schwierigsten Umständen nicht gegeneinander und nicht ohne einander, sondern miteinander zu arbeiten."<sup>28</sup>

Erstaunlicherweise muß aber selbst E. Daniels Potts, der die Bedeutung der Teamarbeit in Serampore mit am besten darstellt und würdigt,<sup>29</sup> in vielen Punkten immer wieder Carey als treibende Kraft hervorheben.

## 2.1 Postmillennialismus und Mission

### Klassische und nachklassische Missionen und die Eschatologie

Klaus Fiedler hatte eine gute Typologie der protestantischen Missionsgesellschaften vorgelegt.<sup>30</sup> Unter *klassischen Missionen* versteht er die konfessionell geprägten Missionsgesellschaften, die meist aus der reformatorischen Tradition heraus entstanden. Die klassischen Missionen beginnen im wesentlichen mit Careys 'Baptist Mission Society' von 1792.

Unter *nachklassischen Missionen* versteht Fiedler (in der Reihenfolge des Aufkommens) die Missionen der Brüderbewegung einschließlich der Freimissionare, die Glaubensmissionen, die er auf Hudson Taylor zurückführt und mit den heutigen evangelikalischen Missionen weitgehend gleichsetzt, und die Missionen der Pfingstbewegung. Man könnte dann die klassischen Missionen auch die Missionen der ersten und zweiten Erweckung (Pietismus etc.) und die Glaubensmissionen die Missionen der dritten Erweckung (Heiligungsbewegung etc.) nennen.

Der Unterschied zwischen den heutigen 'evangelikalischen' und den heutigen 'ökumenischen' Missionen ist demnach schon über ein Jahrhundert alt. Die ökumenischen Missionen sind pauschal gesprochen 'liberal' gewordene klassische (reformatorische) Missionen. Die Glaubensmissionen sind Missionen, die sich mehr oder weniger intensiv und in einer unterschiedlichen großen Zahl von Punkten von der reformatorischen Theologie der klassischen Missionen unterscheiden.

Das Beispiel der Eschatologie macht das deutlich. Dem A- und Postmillenianismus der klassischen Kirchen und ihrer Missionen steht der Prämillennialismus und Dispensationalismus der nachklassischen Missionen gegenüber, wobei es sich natürlich nur um ein grobes Raster handelt.

### Eschatologie, Mission, Postmillennialismus

Der Leiter der Basler Mission Theodor Oehler stellt wie Gustav Warneck bereits zu Beginn des Jahrhunderts fest,

"daß gerade zwischen christlicher Zukunftserwartung und Mission ein untrennbarer Zusammenhang besteht: 'Wir finden bald, daß der Missionsgedanke durch eine bestimmte Anschauung über die Zukunft niedergehalten wird, bald, daß einer solchen die Beweggründe zu desto eifrigerem Missionsbetrieb entnommen werden.'<sup>31</sup>

"Die Erwartungen bezüglich der Zukunft des Reiches Gottes haben sich für die Mission durchaus nicht immer in derselben Richtung, zu ihrer Belebung, geltend gemacht ..."<sup>32</sup>

Unter den gängigen christlichen Eschatologien Prä-, Post- und Amillennialismus<sup>33</sup> war vor allem die postmillennialistische Sicht Träger eines zunehmenden Missionseifers.

R. G. Clouse definiert treffend die Rolle der Mission im Postmillennialismus:

"Im Gegensatz zum Prämillennialismus betonen die Postmillennialisten den gegenwärtigen Aspekt des Königreiches Gottes, der in der Zukunft Frucht tragen wird. Sie glauben, daß das Millennium durch christliche Predigt und Lehre kommt. Diese Aktivitäten werden zu einer gottesfürchtigeren, friedlicheren und wohlhabenderen Welt führen. Diese zukünftige Zeit wird von der Gegenwart nicht völlig verschieden sein und sie wird kommen, wenn mehr Menschen sich zu Christus bekehren."<sup>34</sup>

Erhard Berneburg hat die geschichtliche Rolle des Postmillennialismus gut zusammengefaßt:

"Der Postmillennialismus ist stark verbunden mit der Großen Erweckung in Nordamerika und mit puritanischer und pietistischer Frömmigkeit. In diesen Ansätzen war die postmillennialistische Erwartung mit dem Missionsauftrag zusammengesehen, so daß gerade in der weltweiten Mission und Erweckung ein Zeichen für das Kommen des Reiches Gottes gesehen werden konnte. Im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert war der Postmillennialismus die vorherrschende Ausprägung der evangelikalischen Eschatologie. Jonathan Edwards (1703-1758), der bedeutendste Theologe der Großen Erweckung in Nordamerika, glaubte, daß Erweckung und Mission Zeichen einer schrittweisen Veränderung seien, die zum Reich Gottes führe. Zugleich berührte sich der Postmillennialismus mit dem Fortschrittsoptimismus der Aufklärung. Die Hoffnung auf das Reich Gottes war so konkret und diesseitig, daß das Millennium im Rahmen der amerikanischen Kultur erwartet werden konnte. Die Stärke der postmillennialistischen Sicht liegt in ihrem Impuls zu einem ausgeprägten Optimismus und Aktivismus. Für die evangelikale Bewegung wirkte sich dieser Impuls sowohl in einem unermüdlischen Missionseifer aus als auch im Kampf für soziale Gerechtigkeit, gegen Hunger, Ausbeutung und Krankheit. Christus wird schon jetzt in der Geschichte als Herrscher, der die Welt durch die Macht des Heiligen Geistes verändert, am Werk geglaubt. Unter seiner Herrschaft wird sich die Welt graduell - verbunden mit einer allgemeinen Zivilisierung der Menschheit - auf das kommende Reich Christi hin entwickeln. In diesem ausgeprägten Optimismus liegt zugleich die Schwäche des Postmillennialismus. Da der Macht des Bösen, die bis zur vollständigen Aufrichtung des Reiches Gottes in der Welt noch wirksam ist, nur wenig Beachtung gewidmet wird, kann der Postmillennialismus leicht zu einer rein innerweltlichen Hoffnung verkommen, die eine säkulare evolutive Veränderung der Geschichte erwartet. Damit ginge die Erwartung der persönlichen und geschichtlichen Wiederkunft Christi verloren. Daß diese Schwäche des Postmillennialismus nicht zu unterschätzen ist, zeigt sich in der Aufnahme postmillennialistischer Elemente in die Theologie des Social Gospel."<sup>35</sup>

Einer der bekanntesten reformierten<sup>36</sup> Postmillennialisten, Loraine Boettner, Autor des in Standardwerkes "The Millennium"<sup>37</sup>, definiert den Postmillennialismus wie folgt:

"Postmillennialisten glauben, daß das Reich Gottes jetzt in diesem gegenwärtigen Zeitalter durch die Predigt des Evangeliums und den rettenden Einfluß des Heiligen Geistes auf die Herzen einzelner Menschen verwirklicht wird und daß zu einem unbestimmten, zukünftigen Zeitpunkt die ganze Welt christianisiert sein wird. Sie sind ebenfalls der Meinung, daß Christus zum Abschluß des sogenannten Tausendjährigen Reiches, einer Epoche unbestimmter Dauer, die von Gerechtigkeit und Frieden geprägt wird, wiederkommen wird. ... Das Tausendjährige Reich, nach dem der Postmillennialist Ausschau hält, ist ein Goldenes Zeitalter am Ende der gegenwärtigen Heilszeit oder des Gemeindezeitalters."<sup>38</sup>

Das bedeutet für Boettner nicht,

"daß es jemals auf der Erde eine Zeit geben sollte, in der alle lebenden Menschen bekehrt oder alle Sünden abgeschafft sein werden"<sup>39</sup>.

Das Böse wird allerdings "auf ein Minimum reduziert", und "christliche Prinzipien" sind dann "nicht mehr die Ausnahme, sondern die Regel"<sup>40</sup>. Für Boettner ist das die eigentliche Erfüllung des Missionsbefehls.<sup>41</sup>

### Postmillennialismus und Mission

Es wird oft übersehen, daß die moderne evangelische Weltmission größtenteils in der Arbeit calvinistischer, meist puritanischer postmillennialistischer Pastoren, die von England nach Amerika ausgewandert waren, um den Indianern<sup>42</sup> das Evangelium zu predigen, noch vor der Mitte des 17. Jahrhunderts ihren Anfang nahm. Der Postmillennialismus war die Mutter der angelsächsischen Mission, wie ungewöhnlich zahlreiche Dissertationen<sup>43</sup> und andere Untersuchungen<sup>44</sup> gezeigt haben.<sup>45</sup> Dies galt nicht nur für die eigentlichen Calvinisten (Anglikaner, Presbyterianer, Kongregationalisten), sondern auch für calvinistische Baptisten wie William Carey.

"Das 18. Jahrhundert war das große Zeitalter des Postmillennialismus, der eine Schlüsselrolle in der Entwicklung des Missionsdenkens spielte."<sup>46</sup>

"Der Postmillennialismus des 18. Jh. spielte eine wichtige Rolle in der Entwicklung der anglo-amerikanischen Mission. Im Lichte der chiliastischen Erwartung wurden britische und amerikanische Erweckungsbewegungen als die ersten Anzeichen einer breiten Bekehrungswelle betrachtet, die sich über die ganze Erde ergießen werde. Nicht nur Edwards, sondern auch englische (Isaac Watts, Philipp Doddridge) und schottische (John Willison, John Erskine) Theologen verbanden postmillennialistische Eschatologie mit der Erweckung und dem Missionsgedanken - eine Mischung, aus der unmittelbar der Aufstieg organisierter Missionstätigkeit am Ende des 18. Jh. hervorging. So wurde z. B. Carey durch die postmillennialistische Vision eines weltweiten Gottesreiches beeinflusst."<sup>47</sup>

Die enge Verbindung von Postmillennialismus und Mission geht dabei über die reformierten Puritaner Amerikas und Englands bis in die Reformationszeit zurück.<sup>48</sup> Greg L. Bahnsen nennt denn auch neben Johannes Calvin<sup>49</sup> als reformierte Postmillennialisten<sup>50</sup> die Reformatoren Ulrich Zwingli, Theodor Bibliander (Zürich), Martin Bucer, Peter Martyr und Theodor Beza<sup>51</sup> und die Puritaner John Cotton, Samuel Rutherford<sup>52</sup>, John Owen<sup>53</sup> und Matthew Henry<sup>54</sup>, den Missionar John Eliot<sup>55</sup> und viele Missionare des 18. und 19. Jh.<sup>56</sup>

Steve Schlüssel verweist darauf, daß die reformierten Postmillennialisten in Geschichte und Gegenwart in der Mehrzahl an eine zukünftige Bekehrung Israels glaubten,<sup>57</sup> wobei Röm 11 eine zentrale Rolle spielte.<sup>58</sup> Murray hält den Puritaner Thomas Brightman (1562-1607) für einen der ersten Puritaner, die die Bekehrung der Juden nicht an das Ende der Welt verlegten,<sup>59</sup> sondern darin den Auftakt zum Tausendjährigen Reich sahen. Für *R. J. Bauckham* war Brightman "der erste einflußreiche Vertreter"<sup>60</sup> des Postmillennialismus.

Der Postmillennialismus ist seit der Reformation also vor allem eine reformierte Angelegenheit gewesen. Hans Schwarz schreibt dazu:

"Die reformierte Tradition hat oft eine engere Nähe und Unterstützung postmillenarischer Gesichtspunkte gezeigt als zu anderen Geschichtsinterpretationen. Dies ist weitgehend auf die reformierte Betonung der Souveränität Gottes zurückzuführen und den Glauben, daß Christus jetzt der Herr über das ganze menschliche Leben ist. Man ist auch überzeugt, daß der Heilige Geist die christliche Gemeinschaft ermächtigt, die volle Verbreitung des Evangeliums und die Veränderung der Kultur und der Gesellschaft nach dem Geist und Willen Christi zu erreichen."<sup>61</sup>

Für ihn ist wie für Gary DeMar<sup>62</sup> der Postmillennialismus eine "optimistische Variante des Amillenarismus"<sup>63</sup>. E. L. Hebden Taylor schreibt treffend: "Der reformierte Glaube der Bibel ist auf die Zukunft ausgerichtet ..."<sup>64</sup> Richard Bauckham, selbst scheinbar ein Gegner jeder Art von Chiliasmus, geht trotzdem davon aus, daß der Postmillennialismus besser zur Reformation paßte<sup>65</sup>.

Deswegen ist es auch kein Wunder, daß der Postmillennialismus ausschließlich in reformierte Bekenntnisse Eingang gefunden hat. In Calvins Genfer Katechismus von 1545 finden sich erste postmillennialistische Töne zur 2. Bitte des Vaterunsers:

"268. Was verstehst du in der zweiten Bitte unter dem 'Reich Gottes'? Es besteht im wesentlichen aus zwei Dingen: Aus der Führung und Leitung des Seinen durch seinen Geist und, im Gegensatz dazu, aus der Verwirrung und Vernichtung der Verworfenen, die sich nicht seiner Herrschaft beugen wollen. Am Ende soll es klar zutage treten, daß es keine Macht gibt, die der seinen widerstehen kann.

269. Wie betest du um das Kommen dieses Reiches? Der Herr möge von Tag zu Tag die Zahl seiner Gläubigen vervielfältigen, er möge tagtäglich seine Gnadengaben über sie ausschütten, bis er sie gänzlich damit erfüllt hat; er möge auch seine Wahrheit immer heller leuchten lassen, er möge seine Gerechtigkeit offenbaren, durch die Satan und die Finsternisse seines Reiches in Verwirrung geraten sollen und alle Ungerechtigkeit zerstört und vernichtet werden möge. 270. Geschieht das nicht schon heute? Sicherlich teilweise. Aber wir wünschen, daß es unaufhörlich wachse und fortschreite, bis es endlich zu seiner Vollendung kommt am Tage des Gerichts, an dem Gott allein in der Höhe herrschen und alle Kreatur vor seiner Größe niederfallen wird; ja er wird alles in allem ein (1. Kor. 15,28)."<sup>66</sup>

Charles L. Chaney sieht denn auch in Calvins Sicht des Fortschreitens des Reiches Gottes,<sup>67</sup> in seiner Eschatologie<sup>68</sup> und in seiner Sicht der persönlichen Verantwortung<sup>69</sup> des einzelnen Christen gegenüber Gottes Gebot die Wurzeln des späteren Missionseifers der Calvinisten.

Ähnlich heißt es im Großen Katechismus von Westminster zur zweiten Bitte des Vaterunsers (Frage 191):

"Um was beten wir in der zweiten Bitte? Antwort: In der zweiten Bitte (welche lautet: Dein Reich komme) erkennen wir an, daß wir und das ganze Menschengeschlecht von Natur unter der Herrschaft der Sünde und des Satans sind; und wir beten, das Reich der Sünde und des Satans möge zerstört werden, das Evangelium überall in der Welt ausgebreitet, die Juden berufen, die Fülle der Heiden hineingebracht, die Kirche mit allen Dienern des Evan-

geliums und allen Ordnungen versehen, von Verderbtheit gereinigt, von der weltlichen Obrigkeit geachtet und gestützt werden, die Ordnungen Christi rein verwaltet und wirksam gemacht werden zur Bekehrung derer, die noch in ihren Sünden sind, und zur Befestigung, Tröstung und Auferbaug derer, die schon bekehrt sind, Christus wolle schon hier in unsern Herzen regieren und die Zeit seiner Wiederkunft und unserer ewigen Herrschaft mit ihm bald herbeiführen, und es wolle ihm gefallen, das Reich seiner Macht in aller Welt so auszuüben, wie es am besten diesen Zwecken förderlich ist."<sup>70</sup>

In der Savoy-Declaration von 1658 findet sich in Artikel 26.5. eine Ergänzung des Westminsterbekenntnisses im Artikel über die Kirche, die 1680 und 1708 von den amerikanischen Kongregationalisten ebenfalls übernommen wurde, in der der Postmillennialismus deutlicher in Erscheinung tritt.<sup>71</sup>

"Wie der Herr in seiner Fürsorge und Liebe für seine Kirche in seiner unendlich weisen Vorsehung in allen Zeitaltern eine große Vielfalt an den Tag gelegt hat, um das Gute für die, die ihn lieben, und seine eigene Ehre zu fördern, so erwarten wir entsprechend seiner Verheißung, daß in den letzten Tagen der Antichrist vernichtet wird, die Juden berufen werden, die Feinde des Königreiches seines lieben Sohnes zerbrochen und die Kirchen Christi, die vergrößert und durch die freie und großzügige Mitteilung von Licht und Gnade aufbaut wurden, sich in dieser Welt eines ruhigeren, friedlicheren und herrlicheren Zustandes erfreuen, als es bisher der Fall war."<sup>72</sup>

C. C. Goen hält dies für "das erste Bekenntnis irgendeiner konfessionellen Gruppe, das eindeutig postmillennialistische Denkvoraussetzungen hat"<sup>73</sup>.

Iain Murray hat des weiteren nachgewiesen, daß die bedeutenden Missionare und Missionsführer Alexander Duff<sup>74</sup>, David Livingstone<sup>75</sup>, Henry Martyn<sup>76</sup> und Henry Venn<sup>77</sup> Calvinisten und Postmillennialisten waren.

Er verweist darauf, daß sich postmillennialistische Erwartungen in den Gründungspredigten der London Missionary Society 1795, der New York Missionary Society 1797, der New York Missionary Society 1797 und der Glasgow Missionary Society 1802 finden und dieselbe Sicht auch die Church Missionary Society von 1799 bestimmte.<sup>78</sup> Die London Missionary Society, das anglikanische Gegenstück zu Careys baptistischer Mission von 1792, wurde, so Murray, in allen ihren Dokumenten vom calvinistischen Postmillennialismus bestimmt.<sup>79</sup>

Ähnlich schreibt Charles L. Chaney in bezug auf Amerika nach einer Untersuchung der frühen protestantischen Missionsgesellschaften:

"Es ist keine einzige Predigt und kein Missionsbericht zu finden, der nicht die eschatologischen Überlegungen betont."<sup>80</sup>

### **Die frühen protestantischen Missionsgesellschaften**

Alle waren calvinistisch (puritanisch, anglikanisch-evangelikal oder partikular-baptistisch)

- 1649 The New England Company  
= Society for the Propagation of the Gospel in New England
- ab 1732 unterstützt von Society in Scotland for Propagating Christian Knowledge  
(gegründet 1701)
- 1762 Society for Propagating Christian Knowledge among the Indians  
in North America (nicht von Dauer)
- 1787 Society for the Propagation of the Gospel among Indians  
and Others in North America
- 1787 Society for the Propagation of the Gospel among the Heathen
- 1792 (Particular) Baptist Missionary Society
- 1795 London Missionary Society
- 1799 Church Missionary Society
- ab 1796 viele amerikanische Missionsgesellschaften<sup>81</sup>

### **Der Postmillennialismus von Spener, Francke und der pietistischen Missionsarbeit**

Kein geringerer als der 'Vater' der deutschen Missionswissenschaft Gustav Warneck hat angesichts der von der Eschatologie bestimmten reformierten Missionsarbeit denn auch in der lutherischen Eschatologie einen wesentlichen Grund für die Missionslosigkeit der lutherischen Kirche bis zum Aufkommen des Pietismus gesehen.<sup>82</sup> Bei Luther steht das Ende der Welt kurz bevor.<sup>83</sup> Der Missionsbefehl wurde bereits von den Aposteln erfüllt.<sup>84</sup> Die Christenheit wartet zwar auf die Wiederkunft, "aber sie erwartet nichts mehr für diese Erde"<sup>85</sup>. Das galt auch für die gesamte lutherische Theologie, wie Helmuth Egelkraut feststellt: "Das nahe Weltende ist und bleibt durchgehend ein Satz der Orthodoxie, an dem nicht zu rütteln ist."<sup>86</sup>

Die enge Verbindung von Postmillennialismus, reformatorischer Heilslehre und Erwachen des evangelischen Missionsgedankens findet sich nicht nur in England und Amerika, sondern gilt auch für die deutschsprachige evangelische Mission, denn Philipp Jakob Spener (1633-1705), August Hermann Francke (1663-1727)<sup>87</sup> und andere pietistische Väter der Mission waren ebenfalls Postmillennialisten.

Spener, der 'Vater des deutschen Pietismus', war Lutheraner und Postmillennialist.

"Wollte man Spener nach einem der geläufigen eschatologischen Systeme einordnen, so müßte man von einem Postmillennialismus sprechen. Doch Spener will ... kein geschlossenes prophetisches System erstellen."<sup>88</sup>

Viele sehen dabei in seinem Postmillennialismus (und in anderen Veränderungen gegenüber der lutherischen Orthodoxie) einen reformierten Einfluß<sup>89</sup>, so etwa Carl Hinrichs, wenn er schreibt:

"Der Pietismus hat in Deutschland auch äußerlich dem puritanischen Typus zum Durchbruch verholfen."<sup>90</sup>

Durch Speners Postmillennialismus wurde vor allem seit den Aktivitäten August Hermann Franckes der erste Aufbruch der pietistisch-lutherischen Weltmission im 17. Jahrhundert ebenso beflügelt wie der erste Aufbruch der reformierten Weltmission durch den puritanischen Postmillennialismus. "Der Missionsbegeisterung des einsetzenden 19. Jahrhunderts liegen weithin diese eschatologischen Vorstellungen zugrunde."<sup>91</sup>

In Speners 'Theologischen Bedencken' findet sich eine kurze Zusammenfassung seiner eschatologischen Sicht:

"daß noch vor dem ende der welt das Römische Babel und Pabstthum von grund auf gestürzt / hingegen das Jüdische volck durch göttliche gnade wiederum bekehret / damit aber die erkenntniß GOttes aller orten herrlich gemehret / die Christliche kirche in einen viel herrlichern und heiligern stand gesetzt / und in solchem die erfüllung aller übrigen göttlichen verheissungen / die in diese zeit gehören / erfolgen solle / wohin ich auch die tausend jahr der Offenbarung Johannis ziehe. Gegen diese lehr / die doch so stattlich in der schrift gegründet / und auch nach meisten ihren stücken nicht nur alte, sondern auch unsrer kirchen lehrer zu beypflichten hat ..."<sup>92</sup>

Eschatologisch von den kommenden besseren Zeiten bestimmt sind nicht nur Speners Hauptschriften 'Pia desideria' und 'Theologische Bedencken', sondern auch seine vorangehende Dissertation über Offb 9,13-21<sup>93</sup> sowie seine Schriften 'Behauptung der Hoffnung künftiger Zeiten in Rettung des insgeheim gegen dieselbe unrecht geführten Spruches Luc XVIII v.8.' (1692/1693) und 'Von der Hoffnung zukünftiger besserer Zeiten' (1696).

Martin Schmidt hat darauf hingewiesen, daß Speners Reformprogramm ohne die eschatologische Hoffnung besserer Zeiten gar nicht zu verstehen ist<sup>94</sup>. Auch Johannes Wallmann sieht einen der beiden Schwerpunkte Speners im Ersetzen der lutherischen<sup>95</sup> amillennialistischen Naherwartung durch die chiliastische Hoffnung besserer Zeiten vor der Wiederkunft Jesu.<sup>96</sup>

"Es liegt ja vor Augen, daß der Pietismus ein neues Verhältnis zur Geschichte gewann, das ihm den Raum freigab für jene planvolle, die ständischen wie konfessionellen Grenzen übersteigenden kirchen- und missionsgeschichtlichen Wirksamkeit, wie sie etwa bei August Hermann Francke oder dem Grafen Zinzendorf begegnet."<sup>97</sup>

Ähnlich sieht es Helmuth Egelkraut:

"Das Neue, das den Ideen Durchschlagskraft verleiht und sie wie ein Motor vorantreibt, ist deren eschatologische Mitte."<sup>98</sup>

"Die Zeit der großen Taten Gottes liegt nicht - wie die Orthodoxie meint - in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft."<sup>99</sup>

"Im deutschen Protestantismus und darüber hinaus brach eine lange nicht mehr gekannte Tatfreudigkeit auf ..." <sup>100</sup>

Und Erich Beyreuther formuliert:

"Philipp Jakob Spener trennt sich mit seiner 'Behauptung der Hoffnung künftiger besserer Zeiten' (1693) radikal von diesem düsteren Geschichtsverständnis der späten Orthodoxie ..." <sup>101</sup>

Kurt Aland hat dem heftig widersprochen. Er sieht bei Spener keinen Chiliasmus, sondern nur einen Aufschub der Naherwartung durch die Judenbekehrung und den Fall der Römischen Kirche. <sup>102</sup> Dabei übersieht Aland meines Erachtens jedoch, daß bei Spener die Wiederkunft Jesu der Judenbekehrung und dem Fall Roms nicht unmittelbar folgt. Beide lösen erst die besseren Zeiten aus. Es ist Wallmann durchaus zuzustimmen, wenn er von Spener schreibt: "Vor dem jüngsten Tag sei noch ein in der Bibel verheißenes Reich Christi auf Erden zu erwarten" <sup>103</sup>. Das aber entspricht der klassischen Definition des Postmillennialismus. Deswegen ist auch Martin Greschat und Gerhard Maier zuzustimmen, daß die Hoffnung besserer Zeiten bei Spener ein mit der lutherischen Theologie völlig unvereinbares Element darstellt, das neben der Wiedergeburt das tragende Element der neuen Bewegung war. <sup>104</sup> Erich Beyreuther schreibt zu Recht:

"Spener überraschte seine Generation mit seinen Zukunftserwartungen, die er aus dem NT herauslas ... Er besaß damit die Kraft, die lutherische Orthodoxie nicht zu kritisieren, sondern als Epoche zu überwinden." <sup>105</sup>

Ähnlich formuliert es Peter Zimmerling:

"Mit dieser chiliastisch gespeisten Zukunftshoffnung war der tiefe Pessimismus der Orthodoxie von innen her überwunden." <sup>106</sup>

August Hermann Francke teilte im wesentlichen Speners Position, nachdem er sich mit Hilfe Speners von der - allerdings ebenfalls postmillennialistischen - "enthusiastisch"- "chiliastischen Naherwartung" <sup>107</sup> des radikalen und spiritualistischen Pietismus gelöst hatte. <sup>108</sup> Egelkraut schreibt zu Francke:

"Der Glaube an die 'Zukunft besserer Zeiten', den Spener neu entdeckt hatte, erwies sich so als weltverwandelnde Kraft. In diesem Kraftfeld findet sich dann auch Zinzendorf." <sup>109</sup>

"Was Spener noch als zukünftig ansah, das gewann hier schon Gestalt: Die Judenmission, die Heidenmission, der Dienst an Armen und Entrechteten, und zwar über die Konfessionsgrenzen hinweg ..." <sup>110</sup>

Peter Zimmerling fügt hinzu:

"In seinem 'Großen Aufsatz' entfaltete Francke ein umfassendes Erziehungs- und Bildungsprogramm, das eine reale Verbesserung der Welt anstrebte." <sup>111</sup>

Egelkraut erwähnt dabei auch, daß Francke

"... engste briefliche Verbindung mit den Mitgliedern der Society for the Promotion of Christian Knowledge in London, mit dem Calvinisten Cotton Mather in Boston ..." <sup>112</sup>,

also mit reformiert-postmillennialistischen Missionsgruppen Kontakt und Austausch pflegte. (Mather war der Verfasser der berühmten Biographie *John Eliots*<sup>113</sup>).

Friedhelm Groth hat in einer gründlichen Untersuchung minutiös nachgezeichnet,<sup>114</sup> wie es zur Umbildung des (postmillennialistischen) Chiliasmus bei Spener und Francke zum aufs engste mit der Allversöhnungslehre verbundenen Prämillennialismus des württembergischen Pietismus kam.<sup>115</sup> Die Nahtstelle ist dabei Johann Albrecht Bengel (1687-1752), der von zwei Tausendjährigen Reichen (eines in Offb 20,1-3, eines in 20,4-6) ausging,<sup>116</sup> dessen erstes der Spenerschen Sicht entsprach, dessen zweites dagegen eine unmittelbare Herrschaft Jesu beinhaltete und bereits alle Elemente der prämillennialistischen Sicht und der 'Wiederbringung aller Dinge' enthielt.<sup>117</sup> Damit trat Bengel in direkten Gegensatz zu Spener.<sup>118</sup>

### Rufus Anderson

Die Fortdauer der Verbindung von calvinistischer Soteriologie, Postmillennialismus und reger Weltmission verkörpert eine Generation nach Carey vor allem der überragende amerikanische Missionsführer Rufus Anderson (1796-1880). Er übernahm 1866, nachdem er jahrzehntelang Leiter der ältesten und größten amerikanischen Missionsgesellschaft gewesen war, eine Professur für Missionswissenschaft am Andover Theological Seminary und damit einen der ersten Lehrstühle für Missionswissenschaft weltweit überhaupt.<sup>119</sup> Das Lexikon zur Weltmission nennt ihn "die einflußreichste Gestalt der amerikanischen Mission"<sup>120</sup>. R. Pierce Beaver schreibt zu Recht, daß bis zum 2. Weltkrieg alle amerikanischen protestantischen Missionen wenigstens dem Lippenbekenntnis nach den Zielen Andersons folgten.<sup>121</sup> Sein Einfluß auf andere Größen der Weltmission wie Roland Allen, Robert E. Speer, John L. Nevius<sup>122</sup>, Abraham Kuyper<sup>123</sup> und andere ist kaum zu ermessen.

Der Kongregationalist und Calvinist Anderson bezog trotz der Betonung der örtlichen Gemeinde die Mission auch deswegen auf ganze Völker, weil er als Postmillennialist die Bekehrung ganzer Völker konkret erwartete.<sup>124</sup> Es ist zwar richtig, wie R. Pierce Beaver in der Festschrift für Walter Freytag zu recht betont,<sup>125</sup> daß Anderson die Hauptmotivation für die Mission wieder stärker von den postmillennialistischen Erwartungen "zurück zu dem großen Motiv der Liebe zu Christus"<sup>126</sup> führen wollte, doch war dies nur denkbar, weil zu dieser Zeit in den USA der Postmillennialismus Allgemeingut war<sup>127</sup> und Anderson ihn selbstverständlich teilte, wie vor allem zwei kleinere Schriften "Promised Advent of the Spirit" (Die verheißene Ankunft des Geistes) und "Time for the World's Conversion Come" (Die Zeit für die Bekehrung der Welt ist reif)<sup>128</sup> beweisen.<sup>129</sup>

### Postmillennialismus und Missionsbefehl heute

Einer der im postmillennialistischen Lager wie zu Careys Zeiten bis heute am häufigsten zitierten Bibeltexte ist der Missionsbefehl in Mt 28,18-20.<sup>130</sup> Für Postmillennialisten lehrt dieser Text, daß der Veränderung des Lebens und der Gesellschaft durch das Halten der Gebote Gottes Mission und Evangelisation vorangehen müssen. Vor allem verstehen Postmillennialisten im Gegensatz zu anderen Auslegungen den Missionsbefehl nicht nur als Befehl, sondern auch als Prophetie:<sup>131</sup> Was Jesus hier befiehlt, wird auch Wirklichkeit werden, denn alle Völker werden sich einst bekehren und an Gottes Gebote halten. Kenneth L. Gentry, Verfasser eines ganzen postmillennialistischen Buches zum Missionsbefehl und der gegenwärtigen Standarddarstellung zum Postmillennialismus schreibt in letzterer zur Verbindung von Missionsbefehl und Postmillennialismus:

"Es ist wichtig, festzustellen, daß die postmillennialistische Sicht die einzige der drei wesentlichen evangelikalischen Eschatologien ist, die sich auf die Carta des Christentums, den Missionsbefehl (Mt 28,18-20) stützt."<sup>132</sup>

Als Beleg führt Gentry einen der führenden Postmillennialisten des letzten Jahrhunderts, den schottischen, presbyterianischen Theologen David Brown, an<sup>133</sup>, der die Eschatologie vom Missionsbefehl ausgehend her entwickelte, zum anderen den dispensationalistischen Theologen Charles C. Ryrie, der gerade kritisiert, daß Postmillennialisten "glauben, daß der Missionsbefehl erfüllt werden wird"<sup>134</sup>.

Bis heute gibt es verschiedene reformierte Denominationen, die als ganzes postmillennialistisch denken und ihre Eschatologie vom Missionsbefehl entwickeln, so die Free Presbyterian Church of Scotland<sup>135</sup> oder die Reformed Presbyterian Church in the United States<sup>136</sup>.

Jordan hat nachgewiesen, daß bis 1930 praktisch alle führende Theologen und Missionsführer des südlichen Presbyterianismus Postmillennialisten waren.<sup>137</sup> Auch alle führenden Theologen des Princeton Theological Seminary waren Postmillennialisten, zuletzt Benjamin B. Warfield<sup>138</sup>. John Jefferson Davis schreibt dazu:

"Ich wurde von der Tatsache erschlagen, daß der Postmillennialismus, der heute in konservativen Kreisen fast völlig vergessen ist, für den größten Teil des 19. Jahrhunderts die vorherrschende millennialistische Sichtweise war".<sup>139</sup>

W. O. Carver stellte noch 1909 fest, daß die postmillennialistische Sicht die verbreitetste Missionsmotivation ist.<sup>140</sup> Erst der Erste Weltkrieg setzte dem Höhenflug des Postmillennialismus ein Ende.

### War Calvin Postmillennialist?

John Jefferson Davis verweist darauf, daß Calvin in zahlreichen Predigten und Kommentaren und namentlich in der Widmung der 'Institutio' an König Franz I.

von Frankreich<sup>141</sup> davon ausgeht, daß sich die wahre Religion und die Herrlichkeit der Herrschaft Christi auf der ganzen Erde verbreiten werden.<sup>142</sup> Er fügt jedoch hinzu:

"Calvins Sicht stellt natürlich keinen ausformulierten Postmillennialismus dar, aber sie wirft die Schatten einer folgenden Entwicklung voraus."<sup>143</sup>

Positiv ausgedrückt bedeutet dies für Davis:

"Johannes Calvin hatte ein Verständnis der Königsherrschaft Gottes, das den Weg für das völlige Aufblühen der postmillennialistischen Sicht im englischen Puritanismus ebnete."<sup>144</sup>

Dieselbe Sicht vertritt Iain Murray, der belegen will, daß Calvin im Gegensatz zu Luther noch eine große Zukunft des Reiches Gottes kommen sah.<sup>145</sup> Auch Charles L. Chaney geht davon aus, daß die Puritaner ebenso wie Jonathan Edwards mit ihrem Postmillennialismus Calvins Eschatologie ausbauten.<sup>146</sup> Calvin, so Chaney, kannte bereits den heilsgeschichtlichen Dreischritt Zeitalter der Apostel, Zeitalter des Antichrist (Calvins Zeit) und Zeitalter der Ausbreitung der Kirche unter allen Völkern,<sup>147</sup> wobei das Evangelium, je nach Gottes Erwählung, zu verschiedenen Zeiten zu den einzelnen Völkern gelangt.<sup>148</sup>

Walter Nigg schreibt über Calvins Eschatologie:

"Das Reich Gottes in der Geschichte zu sehen, ist das neue Motiv in Calvins Auffassung von der Gottesherrschaft. Das Reich ist nicht in den nächsten Tagen in seiner Vollendung zu erwarten, es ist in einem Werdeprozeß begriffen und steht mit den Mächten der Finsternis in einem gewaltigen Kampf."<sup>149</sup>

Das Reich Gottes steht bei Calvin "in einem weltgeschichtlichen Ringen"<sup>150</sup>, so daß sich eine eng "mit dem politischen Geschehen verknüpfte"<sup>151</sup> Heilsgeschichte und ein deutlicher "Fortschrittsgedanke"<sup>152</sup> bei Calvin finden. Heinrich Berger hat gezeigt, daß Calvin keine Naherwartung des Endes kannte.<sup>153</sup>

David E. Holwerda hält Calvin zwar für einen Amillennialisten.<sup>154</sup> Calvin war nach Holwerda gegen millennialistische Ansichten, weil er davon ausging, daß Jesus nicht sichtbar auf der Erde regieren wird, da das Reich Gottes in Christus schon da ist.<sup>155</sup> Das aber ist eine Auffassung, die dem Postmillennialismus nicht im Wege steht. Und auch Holwerda muß hinzufügen:

"Aber Calvin glaubt, daß das vollkommene Königreich schon besteht, daß es ewig ist und die Erneuerung der Welt einschließt. Folglich kann das sichtbare Erscheinen Christi nur die endgültige Offenbarung des vollkommenen Königreiches bedeuten."<sup>156</sup>

Und Georg Huntemann beschreibt zur Würdigung Calvins und des Calvinismus<sup>157</sup> Calvins Sicht folgendermaßen:

"Das Tausendjährige Reich hat durch die Reformation gleichsam einen Verwirklichungsschub bekommen. Nun geht das Tausendjährige Reich in Aktion. Nicht nur die Kirche, die ganze Weltordnung soll auf die Ordnung Gottes gebracht werden."<sup>158</sup>

Der Prämillennialist Millard J. Erickson hat gezeigt, daß reformiert denkende Theologen aller Zeiten, wie Augustin, Calvin oder Warfield, sowohl für das

amillennialistische als auch für das postmillennialistische Lager reklamiert wurden<sup>159</sup>, was die Folge davon sei, daß beide Lager nicht klar voneinander abzugrenzen seien. Dennoch gehören sie für ihn in das postmillennialistische Lager, da echten amillennialistischen Theologen, etwa des Luthertums, eine solche doppelte Vereinnahmung nie passierte.

### **Prämillennialismus erst gegen Mission**

Die Verbreitung des Postmillennialismus zeigen auch die Auseinandersetzungen beim Anwachsen des Prämillennialismus. So sagte John Nelson Darby, der Begründer des dispensationalistischen Prämillennialismus,<sup>160</sup> 1840 in einem Vortrag in Genf und belegte damit die Vorherrschaft der postmillennialistischen Missionsicht zu seiner Zeit:

"Es tut mir leid, daß manche vorherrschenden Empfindungen, die Kindern Gottes liebge worden sind, heute abend zerstört wurden. Ich meine ihre Hoffnung, daß sich das Evangelium im gegenwärtigen Heilszeitalter von selbst über die ganze Erde ausbreiten wird."<sup>161</sup>

Der einflußreiche pietistische Tübinger Dogmatikprofessor Johann Tobias Beck (1804-1878) wandte gegen die Arbeit der Basler Mission und überhaupt gegen die sich ausweitende evangelische Weltmission ein, daß erst Jesus wiederkommen müsse und Mission erst im Tausendjährigen Reich stattfinden werde und Erfolgsaussichten habe.<sup>162</sup> Mit dieser Auffassung hatten sich noch Theodor Oehler<sup>163</sup> und Hermann Gundert als Vertreter der Basler Mission auseinanderzusetzen. Sie setzten ihr eine - wenn auch nicht so genannte - postmillennialistische<sup>164</sup> Antwort entgegen.<sup>165</sup>

Wir begegnen aber gerade bei Oehler auch dem Schwenk im Verhältnis von Prämillennialismus und Mission. War bei Beck und Darby der Prämillennialismus ein Argument gegen eine Erwartung großer Missionserfolge, so wurde bei den Glaubensmissionen der Prämillennialismus eine der Haupttriebfedern für die Weltmission. Oehler beschreibt den Gegensatz zwischen Beck und den neuen Missionen ("Für diese wird die nahe bevorstehend gedachte Wiederkunft Christi zum stärksten Antrieb für Mission."<sup>166</sup>), merkt aber kritisch an:

"Hier muß ein namentlich in den Kreisen der Allianzmissionen geltend gemachter Gedanke beanstandet werden, nämlich er Gedanke, als ob es unsere Sache wäre, durch unsere Missionsthätigkeit die Wiederkunft Christi zu beschleunigen."<sup>167</sup>

## **2.2 Careys Postmillennialismus**

### **Postmillennialismus in der "Enquiry"**

Betrachten wir die zentralen Hinweise auf Careys Postmillennialismus in seiner "Enquiry".

Zwei Fragen zum Missionsbefehl hatte Carey zu beantworten: 1. Gilt der Missionsbefehl nur den Apostel, oder gilt er für alle Christen zu allen Zeiten?; 2. Ist der Missionsbefehl erfüllbar?

Zur ersten Frage verweist Carey unter anderem darauf, daß der Missionsbefehl "bis an das Ende der Welt" (Mt 28,20) gilt.<sup>168</sup> Eines der schlagendsten Argumente Careys für die Gültigkeit des Missionsbefehls ist der Umstand, daß der Missionsbefehl den Taufbefehl enthält, den alle Kirchen und Theologen für gültig halten.<sup>169</sup> Wäre der Missionsbefehl nur an die Apostel gerichtet gewesen, müßte man auch das Taufen einstellen.

Die Antwort auf die zweite Frage ergibt sich aus Careys postmillennialistischer Hoffnung auf den letztendlichen Erfolg der Mission. Der die nachklassischen Missionen prägende Prämillennialismus ging dagegen nicht von einer solchen Erfüllbarkeit aus, sondern nur davon, daß sich eine Minderheit aus jedem einzelnen Volk bekehren wird.

Für Carey ist gleich in seiner Einleitung keine Frage, daß Gott dereinst sein Reich hier auf der Erde so weit ausbreiten wird, wie derzeit das Reich des Teufels ausgebreitet ist.

"Aber Gott machte wiederholt seine Absicht bekannt, am Ende die Oberhand über alle Macht des Teufels zu behalten, dessen Werke zu zerstören und sein eigenes Reich und seine Interessen unter den Menschen aufzurichten und es so universal auszudehnen, wie Satan sein Reich ausgedehnt hatte."<sup>170</sup>

Ziemlich zu Anfang seiner "Enquiry" wehrt Carey Einwände gegen die andauernde Gültigkeit des Missionsbefehls aufgrund eschatologischer Ansichten ab.

"Es wurde auch gesagt, daß einige gelehrte Theologen aus der Schrift bewiesen hätten, daß die Zeit, in der die Heiden bekehrt werden sollen, noch nicht gekommen ist und daß erst *die Zeugen erschlagen werden*<sup>171</sup> und viele andere Prophetien erfüllt werden müßten. Aber selbst wenn wir einmal davon ausgehen, daß dies der Fall ist (was ich sehr bezweifle<sup>172</sup>),<sup>173</sup> dann muß dennoch jeder Einwand, der dagegen erhoben wird, ihnen sofort zu predigen, auf einem der folgenden Gründe beruhen: entweder, daß der geheime Plan Gottes die Regel für unsere Pflicht wird, und dann müßte es so falsch sein, für sie zu beten, wie ihnen zu verkündigen; oder aber daß niemand in der Heidenwelt sich bekehren wird, bis die universale Geistausgießung in den letzten Tagen erfolgt. Aber dieser Einwand kommt zu spät, denn der Erfolg des Evangeliums ist in vielen Orten bereits nennenswert."<sup>174</sup>

Carey meldet einerseits Zweifel an, daß die von ihm angeführte eschatologische Sicht richtig ist. Andererseits macht er jedoch einen Einwand, der jede eschatologische Sicht betrifft, aus der geschlossen wird, man dürfe den Missionsbefehl jetzt noch nicht ausführen.<sup>175</sup> Grundlage für unser Handeln als Christen soll nämlich nicht Gottes geheimer Ratschluß sein, sondern Gottes klares und offenbartes Gebot an uns. Carey folgt hier der Unterscheidung Calvins zwischen dem souveränen Willen Gottes, also der Vorsehung, und dem moralischen Willen Gottes, also der Pflicht.<sup>176</sup>

Das Argument gegen die damals bestehende Sicht, daß zunächst die zwei Zeugen erschlagen werden müßten, hat Carey von Jonathan Edwards' ausführlicher Argumentation übernommen.<sup>177</sup>

Die andere Möglichkeit wäre für Carey, daß sich die Schlüsse aus den eschatologischen Systemen als wahr erweisen, indem sich niemand in der Heidenwelt bekehrt. Dies widerlege aber die Wirklichkeit. Interessant dabei ist jedoch, daß Carey im Falle der erwarteten universalen Geistausgießung, die eine große Bekehrung in der Heidenwelt einleitet, nicht hinzufügt, daß er dies bezweifelt, war es doch seine eigene Sicht. Doch auch diese die Mission eigentlich beflügelnde Sicht konnte gegen die Mission gekehrt werden, weshalb es Carey so wichtig ist, den Missionsbefehl als Gebot und nicht eschatologische Begründungen aufgrund uns noch weitgehend verborgener Pläne Gottes zur Grundlage unseres Planens und Handelns zu machen.

Gegen Ende der "Enquiry" bringt Carey seine eigene eschatologische Sicht ausführlicher deutlicher zur Sprache,<sup>178</sup> auch wenn wir ein Gesamtbild nur erhalten, wenn wir Careys Ausführungen auf dem Hintergrund des damaligen Postmillennialismus lesen. Carey macht deutlich, daß das angekündigte Wachstum des Reiches Gottes Christen nicht passiv macht, sondern eine Stärkung der Verpflichtung zur Mission beinhaltet.

"Wenn die Prophezeiungen über das Wachstum des Reiches Christi wahr sind, und wenn das, was wir entwickelt haben, nämlich daß der Befehl, den er seinen Jüngern gab, auch uns verpflichtet, rechtmäßig ist, muß daraus der Schluß gezogen werden, daß alle Christen von ganzem Herzen mit Gott zusammenwirken sollten, diesen herrlichen Plan zu fördern, denn *wer dem Herrn anhängt, ist ein Geist mit ihm*<sup>179, 180</sup>

Gleichzeitig sieht er auch im sozialen und politischen Bereich, vor allem aber in den offenen Türen erste Vorzeichen einer kommenden Ausbreitung des Reiches Gottes.

"Ja, eine herrliche Tür wurde geöffnet und wird sich wohl weiter und weiter öffnen, nämlich durch die Ausbreitung der bürgerlichen und religiösen Freiheiten, die von einer Abnahme des päpstlichen Geistes begleitet wird. Edle Anstrengungen wurden unternommen, den unmenschlichen Sklavenhandel abzuschaffen, und auch wenn sie im Moment nicht so erfolgreich sind, wie man wünschen möchte, ist doch zu hoffen, daß sie durchgehalten werden, bis sie ihr Ziel erreicht haben."<sup>181</sup>

Für Carey widerlegt die biblische Eschatologie also nicht die Gebote Gottes, sondern verstärkt sie. Er kann, gerade wenn er über die Verheißungen für die Zukunft spricht, auch das Versagen und die Verantwortung der Christen ansprechen.

"Wenn in den Versammlungen der Christen ein heiliger Eifer für die Sache des Reiches ihres Erlösers vorgeherrscht hätte, hätten wir wahrscheinlich schon früher nicht nur eine *ofene Tür*<sup>182</sup> für das Evangelium, sondern *viele, die hin und herlaufen und die Erkenntnis mehren*,<sup>183</sup> gesehen oder auch den sorgfältigen Gebrauch der Mittel, die die Vorsehung in unsere Macht gestellt hat, begleitet von einer größeren himmlischen Segnung, als sie normalerweise vom Himmel kommt."<sup>184</sup>

Schauen wir uns als letztes Careys Kurzauslegung des Propheten Sacharja an, die sich, wie wir noch sehen werden, an die Auslegung von Jonathan Edwards anlehnt<sup>185</sup> und zu Careys Zeit weit verbreitet war:

"Es wird in den Propheten angekündigt, daß, wenn *eine große Wehklage im Land sein wird wie die Wehklage von Hadad-Rimmon in der Ebene von Megiddo und jede Familie für sich wehklagen wird und ihre Frauen für sich*, dann ein Geist der Gnade und des Flehens<sup>186</sup> folgen wird. Und wenn diese Dinge geschehen werden, so ist verheißen, daß *für das Haus David und die Bewohner von Jerusalem eine Quelle gegen Sünde und gegen Befleckung geöffnet sein wird*,<sup>187</sup> und daß *die Götzen zerstört*<sup>188</sup> und *die falschen Propheten wegen ihres Berufes beschämt werden*<sup>189</sup> (Sach 12,10+14; 13,1+6). Die Weissagung scheint uns zu lehren, daß, wenn es eine weltweite Verbindung im ersten Gebet geben wird und alle das Wohlergehen Zions wie ihr eigenes im Auge haben, der Geist der Fülle über die Kirchen ausgegossen werden wird und er wie eine reinigende *Quelle* die Diener des Herrn reinigen werde. Aber der reinigende Einfluß wird dort nicht aufhören, sondern alle alten heidnischen Irrtümer werden ausgerottet werden, und die Wahrheit wird so herrlich vorherrschen, daß die falschen Lehrer so beschämt sein werden, daß sie lieber als einfache Hirten oder niedrigste Landarbeiter gelten wollen, als die Schmach zu tragen, die mit ihrer Entdeckung verbunden ist.

Die herrlichsten Gnadenwirkungen, die es je gegeben hat, waren alle eine Antwort auf das Gebet, und wir haben die gewichtigsten Gründe anzunehmen, daß es auf diese Weise sein wird, daß die herrlichen Ausgießungen des Geistes, die wir schließlich erwarten, gewährt werden werden."<sup>190</sup>

Carey denkt und argumentiert in seiner "Enquiry" nicht nur postmillennialistisch, sondern sucht sich seine Missionsvorbilder unter postmillennialistischen Missionaren und Theologen.

Die im 2. und 4. Kapitel der "Enquiry" als Vorbilder genannten<sup>191</sup> calvinistischen (puritanischen) Indianermissionare John Eliot (1604-1690)<sup>192</sup> und David Brainerd (1718-1747)<sup>193</sup> stammten aus dem auch Carey beeinflussenden Umfeld von Jonathan Edwards und waren Careys eigentliche Vorbilder.<sup>194</sup> Beide waren Postmillennialisten,<sup>195</sup> glaubten also an Bekehrungen im großen Stil am Ende der Zeit bzw. zu Beginn des Tausendjährigen Reiches vor der Wiederkunft Jesu. (Die von Edwards post mortem veröffentlichte Autobiographie Brainerds las Carey nicht nur in England, sondern auch später in Indien immer wieder.<sup>196</sup>)

Der calvinistische Erweckungsprediger und führende Theologe Amerikas, Jonathan Edwards (1703-1758), forderte als Postmillennialist<sup>197</sup> in seiner Schrift "A Humble Attempt to Promote Explicit Agreement and Visible Union Among God's People in Extraordinary Prayer for the Revival of Religion and the Advancement of Christ's Kingdom on Earth"<sup>198</sup> zu einer weltweiten Kette des Gebetes für die Weltmission auf, worauf Carey in seiner "Enquiry" zurückgreift.<sup>199</sup> Er nennt dabei die 1789 von John Sutcliffe besorgte englische Ausgabe, die unter den Baptisten in Northamptonshire ebenso wie die amerikanische Ausgabe von 1747 seit 1784 großen Einfluß ausübte.<sup>200</sup> Zur Begründung der postmillennialistischen Hoffnung benutzt Carey in seiner "Enquiry" zum Teil dieselben Bibeltexte wie Edwards, namentlich aus dem Propheten Sacharja.<sup>201</sup>

Neben Edwards, Eliot und Brainerd wird in der "Enquiry" auch der Seefahrer James Cook (1721-1779) genannt,<sup>202</sup> dessen Logbuch Carey nachweislich gründlich studierte.<sup>203</sup> Cooks letzte Reise von 1779 wurde im letzten Teil seines Logbuches 1784 veröffentlicht. Ab 1785 wurde das Logbuch auch vom 'Northampton Mercury' in kleinen Heften nachgedruckt.<sup>204</sup> Carey schreibt selbst:

"Mein Interesse für die Mission wurde erstmals in Moulton geweckt, als ich 'Die Letzte Reise von Kapitän Cook' las."<sup>205</sup>

Die unerschöpflichen Möglichkeiten für die Mission, die sich aus den aufkommenden Weltreisen ergaben, lernte Carey außerdem durch die geographische Berichtserstattung im 'Northampton Mercury', einer der ältesten englischen Wochenzeitungen, kennen.<sup>206</sup> Es ist keine Frage, daß die weltweiten Entdeckungsreisen und die neuen Reisemöglichkeiten den Postmillennialismus ebenso beflügelten wie die aufkommende protestantische Weltmission.

Übrigens war nicht nur Carey Postmillennialist, sondern auch seine Missionsgesellschaft und sein Team. A. Christopher Smith schreibt beispielsweise zu Carey, seinem Kollegen John Marshman und ihrem Heimatvertreter ab 1827 Christopher Anderson:

"In der Missionstheologie tat sich die Serampore-Bruderschaft<sup>207</sup> hervor, indem sie erklärte, daß die Welt nur ganz evangelisiert werden würde, nachdem der heilige Geist ausgegossen worden war."<sup>208</sup>

Welche Bedeutung der Postmillennialismus (und die calvinistische Erwählungslehre) für Carey hatte, zeigt sich auch an einem anderen Punkt.

"Ein weiteres beachtenswertes Merkmal der Enquiry ist, daß das Argument der verlorengelassenen Heiden nie benutzt wird."<sup>209</sup>

Natürlich glaubte auch Carey, daß Heiden ohne Christus verloren gehen. Aber die Mission wird von Carey weitgehend mit Hinweis auf Positives, weniger auf Negatives begründet, ein deutlicher Unterschied zu anderen Arten der Begründung der Mission.

### 3 Careys Calvinismus

#### Careys Calvinismus

Carey war überzeugter Protestant, wie seine antikatholischen und antipäpstlichen Töne in seinem kirchengeschichtlichen Überblick zeigen.<sup>210</sup> Die große Wende leiteten für ihn die Reformatoren ein, unter denen er Luther, Calvin, Melancthon, Bucer und Peter Martyr<sup>211</sup> namentlich nennt.<sup>212</sup> Die wahre protestantische Lehre war für Carey unabdingbare Voraussetzung für die Mission und für den Missionar, denn Missionare müssen unter anderem Männer "von unzweifelhafter Rechtgläubigkeit in ihren Anschauungen"<sup>213</sup> sein.

Für heutige Verhältnisse ist theologisch nicht nur Careys Postmillennialismus ungewöhnlich, sondern auch seine calvinistische Soteriologie, steht doch heute für viele fest, daß sich die calvinistische Erwählungslehre nicht mit intensiven Missionsbemühungen vertrage, sondern den Missionseifer lähme. Carey vertrat aber wie fast alle Missionsführer und protestantischen Missionare seiner Zeit die calvinistische Erwählungslehre.<sup>214</sup>

Bis in unser Jahrhundert wurde in England zwischen den nichtcalvinistischen (arminianischen) 'General Baptists' und den calvinistischen "Particular Baptists"<sup>215</sup> (zu denen etwa John Bunyan und C. H. Spurgeon gehörte)<sup>216</sup> unterschieden. Die Bezeichnungen leitet sich davon ab, für wen Jesus gestorben ist, also 'General' für die arminianische Sicht, daß Jesus für alle Menschen starb und 'Particular' für die Sicht, daß Jesus letztlich nur für die vorherbestimmten, auserwählten Gläubigen starb.<sup>217</sup> Careys calvinistischer Standpunkt wird an verschiedenen Stellen seines Buches deutlich.

Carey war gerade nicht, wie man erwarten könnte, vom Methodismus seiner Zeit beeinflusst,<sup>218</sup> sondern seine Bedeutung liegt gerade darin, als "Calvinist"<sup>219</sup> die reformatorische, insbesondere die reformierte Theologie mit dem Missionsauftrag zu versöhnen. Frank Deauville Walker schreibt dazu treffend:

"Er konnte die Sicht der Hypercalvinisten nicht mit der Pflicht, Menschen zu Christus zu rufen, in Einklang bringen. Auf der anderen Seite glaubte er, daß die entgegengesetzte Lehre des Arminianismus, wie sie die Methodisten vertraten, die Fundamente des Glaubens an die Gnade Gottes erschütterten."<sup>220</sup>

Die Sicht, daß die calvinistische Erwählungslehre bedeute, keine Mission zu betreiben, da Gott auch ohne Hilfe des Menschen die erretten werde, die er retten wolle, nennt man 'Hypercalvinismus'<sup>221</sup>. Der Missionsbefehl galt als längst erfüllt. Diese Sicht war für den Calvinismus nicht typisch, aber verbreitet, und zwar gerade unter den 'Particular Baptists' in der Umgebung Careys.<sup>222</sup>

Careys Bedeutung liegt also gerade darin, die calvinistische Soteriologie wieder mit Calvin und allen reformierten Reformatoren der ersten und zweiten Generation mit der Missionsaufgabe in Einklang zu bringen. Careys Vorläufer war darin, so Walker,<sup>223</sup> sein Freund Andrew Fuller, der früher selbst Hypercalvinist war, aber in seiner gedruckten Predigt 'The Nature and Importance of Walking by Faith' von 1784 und in seinem Buch 'The Gospel Worthy of All Acceptation' von 1785 umdachte und nun darlegte, daß sich der Missionsauftrag gerade aus der reformierten Erwählungslehre ergibt.<sup>224</sup> Auch Robert Halls Schrift 'Help to Zion's Travellers' von 1781 markiert den Wechsel vom Hypercalvinismus zum missionarischen Calvinismus<sup>225</sup> und prägte Carey tief.<sup>226</sup> Kurzum, "Anglikanische und baptistische Pastoren wie Thomas Scott, Andrew Fuller, Robert Hall der Ältere und John Sutcliffe"<sup>227</sup> halfen Carey, den Hypercalvinismus zu überwinden, ohne dabei die calvinistische Heilslehre aufzugeben. A. Christopher Smith fügt hinzu:

"Eine neopuritanische Theologie, die Jonathan Edwards viel verdankte, wurde so Carey vermittelt, ohne daß er theologische Gräber öffnen mußte."<sup>228</sup>

Damit ist auch vorgegeben, daß nicht nur Carey die calvinistische Soteriologie (und den reformierten Postmillennialismus) vertrat, sondern auch die Führer seiner Missionsgesellschaft in England, namentlich *Andrew Fuller*<sup>229</sup>, *John Ryland*<sup>230</sup> und *Thomas Scott*, der sogar eine Geschichte der Synode von Dordrecht (*History of the Synod of Dort*) und der Entstehung der 'fünf Punkte des Calvinismus' schrieb, die Carey in Indien benutzte und für die er sich ausdrücklich als sehr hilfreich bedankt.<sup>231</sup> Das gleiche gilt für Careys Mitmissionare in Indien. So heißt es in der 'Form of Agreement' von 1805, mit der sich die Missionare in Serampore eine gemeinsame Grundlage gaben:<sup>232</sup>

"Wir sind sicher, daß nur diejenigen, die zum ewigen Leben vorherbestimmt sind, gerettet werden und daß nur Gott solche, die gerettet werden sollen, zur Kirche hinzutun kann."<sup>233</sup>

### **Erwählung und Verantwortung**

Schon bei Calvin widerspricht die Erwählungslehre nicht der menschlichen Verantwortung gegenüber den Geboten Gottes und dem Missionsbefehl.<sup>234</sup> Immerhin war es Calvin, der als erster und vielleicht einziger Reformator konkrete Weltmission förderte und bereits 1556 zwei Missionare nach Brasilien sandte,<sup>235</sup> auch wenn dem Unternehmen kein Erfolg beschieden war. Und für Calvin und Zwingli war im Gegensatz zu Luther die Ausbreitung des Evangeliums noch im Gange.<sup>236</sup>

Maurus Galm hat bereits 1915 nachgewiesen, daß die Anfänge der modernen evangelischen Mission in den Niederlanden liegen und dort calvinistische Theologen den Anstoß von der intensiven katholischen Missionsarbeit erhielten.<sup>237</sup> Namentlich Gisbert Voetius<sup>238</sup> (1589-1676), seit 1634 Theologieprofessor in Utrecht, stellte die Verbindung zwischen reformierter Orthodoxie und missionsorientiertem reformierten Pietismus<sup>239</sup> her und verfaßte eine umfassende Missionstheologie.<sup>240</sup>

Gisbert Voetius (1589-1676), 1634-1676 Professor für Theologie und orientalische Sprachen in Utrecht (Niederlande), war aktives Mitglied der Synode von Dordrecht (1617/19), einer der Hauptvertreter der calvinistischen Orthodoxie und der einflußreichste niederländische Theologe des 17. Jahrhunderts. Gleichzeitig war er einer der Sprecher des entstehenden missionsorientierten reformierten Pietismus in den Niederlanden und hatte persönlichen Kontakt zu englischen Puritanern. Sein Buch 'Disputationen über den Atheismus' (1639) und andere Bücher gegen andere Philosophien seiner Zeit erweisen ihn als Evangelist der Gebildeten. Voetius war auch der Begründer der vergleichenden Religionswissenschaft zur Unterstützung der Mission. Fast alle seine Bücher und Traktate enthalten lange Abschnitte über Mission, die nicht zum Missionswerk aufrufen, sondern alle wesentlichen Probleme der Mission als vierten Teil der Systematischen Theologie diskutieren (1. Exegetische, 2. Dogmatische, 3.

Praktische Theologie, 4. 'Theologica elenctica'). Voetius wurde dadurch zum ersten protestantischen Verfasser einer umfassenden Missionstheologie. Er hatte dazu umfassende Studien der katholischen Missionsliteratur betrieben. Voetius folgte der Unterscheidung Calvins und der reformierten Ethik zwischen dem souveränen und dem moralischen Willen Gottes und kombinierte die doppelte Prädestination als Gottes absoluten Willen mit der Überzeugung, daß Weltmission unter den biblischen Verheißungen Gottes moralischer Wille für die Christen ist.

Der niederländische, streng calvinistische Theologe Adrian Saravia (1531-1613), Pastor in Antwerpen und Brüssel und Professor in Leyden (1582-1587), schließlich Dekan in Westminster, war nach Norman E. Thomas der einzige Reformator, der völlig mit der bei Calvin schon stark durchlöchernten Sicht der Reformationszeit brach, daß der Missionsbefehl bereits von den Aposteln erfüllt worden sei.<sup>241</sup>

Allerdings hatte er darin bedeutende Vorläufer wie etwa den Kirchenvater Augustinus, bezeichnenderweise ebenfalls auch Vorläufer der calvinistischen Soteriologie einschließlich der doppelten Prädestination.

Aurelius Augustinus (354-430), Bischof von Hippo (Nordafrika), der der Theologe der Gnade genannt wird, ist der wichtigste Theologe der katholischen Kirche und zugleich der geistige Vater aller großen Reformatoren, besonders von Luther, Zwingli und Calvin. In den meisten seiner Schriften diskutiert Augustinus Probleme der Mission,<sup>242</sup> da er intensiv daran beteiligt war, die Stämme und heidnischen Römer Afrikas in seinem Umfeld zu erreichen. Gonsalvus Walter hat die vielen Abschnitte aus Augustinus' Werk zu einer umfassenden Missionstheologie zusammengefaßt.<sup>243</sup> Augustinus versöhnte den Glauben an die doppelte Prädestination mit dem dringenden Ruf, daß es der Wille Gottes ist, das Evangelium allen Völkern zu predigen. In seinem berühmten Brief Nr. 199<sup>244</sup> verneint er die Auffassung, der Missionsbefehl sei bereits von den Aposteln erfüllt worden. Er tut dies aus exegetischen Gründen, da der Missionsbefehl "bis ans Ende der Welt [des Zeitalters]" gilt, und aus praktischen Gründen, denn er kennt "ungezählte barbarische Stämme in Afrika, denen das Evangelium noch nicht gepredigt wurde"<sup>245</sup>. Gott hat Abraham nicht nur die Römer versprochen, sondern alle Nationen. Vor der Wiederkunft Jesu werden deswegen die Mehrheit der Nationen und Völker Christen werden<sup>246</sup>, was eine postmillennialistische<sup>247</sup> Komponente in Augustins amillennialistischer Sicht bezeugt. Carey hat betont, daß der Beginn der modernen protestantischen Weltmission unter Kaplänen der niederländischen Ostindien-Kompanie und unter den Puritanern, die die Indianer in Amerika erreichen wollten, also in zwei calvinistischen Bereichen liegt.<sup>248</sup>

Carey konnte übrigens schon vor Verfassen der "Enquiry" gut Niederländisch, wie zwei erhalten gebliebene Übersetzungen zeigen,<sup>249</sup> die gerade für einen missionarischen Calvinismus standen.

Der bedeutendste Vorläufer Careys, der davon ausging, daß der Missionsbefehl nicht von den Aposteln erfüllt wurde und weiter gilt, war jedoch schon Arelius Augustinus,<sup>250</sup> der zugleich in der Tendenz postmillennialistisch dachte und als Vater der calvinistischen Soteriologie gilt.

"Augustinus geht William Careys Analyse, daß die Apostel den Missionsbefehl des Herrn, in alle Welt zu gehen, nicht erfüllten, um 15 Jahrhunderte voraus."<sup>251</sup>

Tom Nettles hat beispielsweise nachgewiesen, daß im 17. Jahrhundert praktisch alle baptistischen Theologen und Missionsführer eine calvinistische Soteriologie vertraten.<sup>252</sup>

Der Grund dafür, daß die evangelische Weltmission vom 16. bis zum 18. Jahrhundert fast ausschließlich reformiert geprägt war, war natürlich, daß mit den Niederlanden (1602 Gründung der ostindischen Handelskompanie) und England zwei protestantische Seemächte auf den Plan traten<sup>253</sup>, deren Kirchen ein reformiertes Bekenntnis hatten.<sup>254</sup>

### **Calvinismus in der "Enquiry"**

Carey leitet aus der "providence" (Vorsehung) gerade die Möglichkeit und Pflicht zur Mission ab, während die Hypercalvinisten aus der Vorsehung ableiteten, Gott werde auch ohne Zutun der Menschen das Evangelium zu den Heiden bringen oder diese seien sowieso verloren. "Providence" bezeichnet in der calvinistischen Terminologie das souveräne Handeln Gottes. Carey verwendet den Begriff sechsmal in der "Enquiry"<sup>255</sup> und auch sonst häufig in seinen Schriften.<sup>256</sup> Carey anerkennt als calvinistischer Baptist die Vorsehung ohne Einschränkung, leitet aus ihr nun aber an allen Stellen, an denen er sie erwähnt, gerade die Notwendigkeit der Mission ab.

"Es ist gesagt worden, daß wir unseren Weg nicht erzwingen, sondern auf offene Türen und Führungen der Vorsehung warten sollten. Aber es könnte in diesem Fall mit gleicher Berechtigung geantwortet werden, daß wir es nicht unterlassen dürfen, die offenen Türen der Vorsehung wahrzunehmen, die sich uns täglich darbieten. Auf welche offenen Türen der Vorsehung wollen wir noch warten? ... Wo ein Befehl besteht, ist nichts weiter notwendig, um ihn bindend zu machen, als die Beseitigung solcher Hindernisse, die den Gehorsam unmöglich machen, und die sind längst beseitigt. Man kann sich nie auf die natürliche Unmöglichkeit berufen, solange es Tatsachen gibt, die das Gegenteil beweisen."<sup>257</sup>

Diese Sicht hat Carey auch später nie aufgegeben. James R. Beck schreibt dazu:

"Carey entfernte sich nie weit von seinen calvinistischen Wurzeln, wenn er über seinen Gott der Vorsehung nachdachte. Gott war ein Gott, der [alles] ordnete und kontrollierte."<sup>258</sup>

Wir haben bereits zu Anfang gesehen, daß Carey der Unterscheidung Calvins zwischen dem souveränen Willen Gottes, also der Vorsehung, und dem moralischen Willen Gottes, also der Pflicht, unterscheidet. Nicht nur hier erweist er sich als Schüler der calvinistischen Ethik. So argumentiert er mit der Unterscheidung von Moral- und Zeremonialgesetz<sup>259</sup> und führt zur Frage, wodurch

ein biblisches Gebot außer Kraft gesetzt wird, typische Argumenten der reformierten Ethik an.<sup>260</sup> In den Gemeinden, die Carey vor seiner Ausreise betreute, übte er eine typisch calvinistische strenge Gemeindezucht<sup>261</sup>, und in vielen kleinen, aber typischen Entscheidungen läßt sich feststellen, daß Carey der puritanischen Ethik folgte, so etwa, daß er normalerweise keine Reisen am Sonntag unternahm.<sup>262</sup>

### Careys Einsatz für sozialen Wandel

Auch sein Interesse am Kampf gegen soziales Unrecht,<sup>263</sup> das in seiner Missionsarbeit ebenso zum Tragen kam wie in der "Enquiry" - man denke an die bereits zitierten Texte zum Sklavenhandel oder zur Religionsfreiheit -, weist auf den calvinistischen Hintergrund Careys hin, der eine Christianisierung eines Volkes und Landes auch im ethischen und sozialpolitischen Bereich für möglich hält.<sup>264</sup> Carey aß schon in England keinen Zucker, den Sklaven anbauten und betete sein Leben lang für die Sklavenbefreiung.<sup>265</sup> Schon kurz nach seiner Ankunft in Indien erstellte Carey 1802 im Auftrag des Gouverneurs eine Untersuchung zu religiösen Tötungen im hinduistischen Indien und erreichte kurz darauf im ersten Anlauf das Verbot der Kindestötungen bei hinduistischen Feierlichkeiten - die Babys wurden bei der Insel Saugor einmal jährlich in den Ganges geworfen.<sup>266</sup> Erst nach lebenslangem Kampf<sup>267</sup> erreichte er dann auch 1829 das bereits 1802 ersehnte Verbot der Witwenverbrennungen (sati).<sup>268</sup> Beide Verbote waren im wesentlichen von Erfolg gekrönt.

Ebenso eindeutig erklärte sich Carey gegen die Sklaverei<sup>269</sup> und das Kastenwesen, das er auf keinen Fall, auch nicht zur Erlangung missionarischer Vorteile, in die christliche Gemeinde eindringen lassen wollte,<sup>270</sup> worin er sich deutlich von der hallisch-dänischen Mission und der SPCK unterschied, die die Kastentrennung selbst beim Abendmahl aufrecht erhielten, während Carey einen Bruch mit dem Kastenwesen vor der Taufe erwartete.<sup>271</sup> Er schrieb:

"Vielleicht ist dies eines der größten Hindernisse für das Evangelium, mit denen jemals der Teufel die Menschenkinder gebunden hat. Es ist mein Trost, daß Gott es zerbrechen kann."<sup>272</sup>

Carey war sich darin mit seinen Mitmissionaren einig. So bestand Ward darauf, daß die Missionare die Gräber für Missionare und Europäer selbst gruben und damit eine Tätigkeit ausübten, die selbst der untersten Kaste verboten war.<sup>273</sup>

Careys Verdienst um Bibelübersetzung<sup>274</sup> und Spracherhalt<sup>275</sup> indischer Sprachen<sup>276</sup>, insbesondere durch seine Grammatiken<sup>277</sup>, ist unbestritten.<sup>278</sup> Carey hat geholfen, die Zahl der bis zum 18. Jahrhundert vorhandenen Bibeln von etwa 30 Sprachen fast zu verdoppeln und dabei zugleich wesentlich mitgewirkt, daß einzelne Sprachen vor dem Aussterben bewahrt, beziehungsweise zu Schrift- und Literatursprachen erhoben, wurden.

Durch Carey und sein Team entstanden 45 Freischulen<sup>279</sup> mit ca. 10.000 Schülern<sup>280</sup> aller sozialen Schichten, mehrere Zeitungen in englischer und einheimischen Sprachen als Bildungsträger, sowie das heute noch existierende Serampore College<sup>281</sup>. Serampore College war die erste Universität Indiens und nach dem Vorbild der Universitäten von Kiel und Kopenhagen gestaltet.<sup>282</sup>

Schließlich hat Carey durch die 1820 begründete 'Agricultural Society of India' wesentlich zur Verbesserung des Ackerbaus in Indien beigetragen.<sup>283</sup> E. Daniels Potts schreibt dazu:

"Diejenigen, die Colin Clark darin folgen, daß Beiträge zur Entwicklung Indiens auf Dauer ein größerer Segen sind als die Armutsbekämpfung von der Hand in den Mund, werden dem fortgeschrittenen Denken William Careys Beifall spenden."<sup>284</sup>

1993 versammelten sich viele indische Linguisten, Naturwissenschaftler, Historiker und auch Theologen zu einem Jubiläumssymposium für Carey und unterstrichen dabei die große Bedeutung Careys für alle Bereiche der indischen Gesellschaft.<sup>285</sup>

Carey und das Serampore-Team waren in alledem keineswegs Handlanger der Kolonialregierungen. Ihre weitgespannten Aktivitäten "führten sie dazu, mit den offiziellen Autoritäten zu kooperieren oder, viel häufiger, sich mit ihnen anzulegen"<sup>286</sup>.

Daß Carey stark auf einheimische Kräfte setzte, womit er nicht nur in der Politik, sondern auch in der Kirche viel Kritik hervorrief, wird bereits in der "Enquiry" deutlich.<sup>287</sup> 1834 arbeiteten auf den 19 mit Serampore verbundenen Stationen 50 Missionare (Europäer, Anglo-Inder, Inder), von denen nur 6 aus Europa ausgesandt worden waren.<sup>288</sup> Insbesondere die 'General Baptists' in England kritisierten die Bevorzugung einheimischer Mitarbeiter in der Arbeit der 'Particular Baptists' in Serampore und Indien. Dies habe schon manchen guten britischen Missionar davon abgehalten, in Serampore zu arbeiten.<sup>289</sup>

Carey trat zugleich für das 'moderne' Prinzip ein, daß Missionare unabhängig von weit entfernten Heimatkomitees entscheiden müßten,<sup>290</sup> was die Missionsarbeit in Serampore in die schwerste Krise ihres Bestehens und zu einer vorübergehenden Spaltung der Missionsgesellschaft und -arbeit führte.<sup>291</sup>

### Careys Missionsstatistik

Die Bedeutung der missionsstatistischen Übersicht in Careys "Enquiry" ist meist übersehen worden, obwohl die statistische und geographische Übersicht einen Großteil des Buches ausmacht.<sup>292</sup> Eine Ausnahme bildet W. Bieder, der 1961 schrieb:

"Carey stellte die Forderung auf, daß die Christenheit dazu verpflichtet sei, die religiöse Weltsituation kennenzulernen. Ohne genügende Information keine Mission! ... Carey hat mit erstaunlicher Treffsicherheit eine annähernd richtige religiöse Weltstatistik aufgezeichnet und hat damit die Bedeutung der Statistik im Missionsgeschehen erkannt."<sup>293</sup>

Erst in der ersten deutschen Ausgabe der "Enquiry" von 1993 findet sich eine Identifizierung der geographischen Angaben, die es ermöglichen, Careys Angaben und Tabellen nachzuvollziehen.<sup>294</sup>

Praktisch jeder Aufbruch der Weltmission ist jedoch von missionsstatistischen Leistungen begleitet worden, denn die Missionsstatistik diente als Grundlage für das Gebet und um sich über die Aufgabe zu orientieren. Die missionsstatistischen Übersichten von Carey über Theodor Christlieb (1879)<sup>295</sup> bis zu Patrick Johnstones 'Operation World'<sup>296</sup> in der Gegenwart waren und sind zugleich auch immer hervorragende Nachschlagewerke für 'säkulare' Interessen gewesen, und es ist kein Zufall, daß Carey zu seiner Zeit über ebenso konkurrenzloses Wissen verfügte, wie etwa der 'Ethnologue' der Wycliffe Bibelübersetzer konkurrenzlos über die Sprachen der Gegenwart Auskunft gibt. Daß Carey 1806 einen Vorschlag für eine internationale Missionskonferenz 1810 im südafrikanischen Capetown unterbreitete<sup>297</sup>, war nur folgerichtig, wenn die Konferenz auch erst exakt 100 Jahre später in Edinburgh Wirklichkeit wurde.

<sup>1</sup> Ralph D. Winter, Steven C. Hawthorne (Hg.). Perspectives on the World Christian Movement. William Carey Library: Pasadena (CA), 1981. S. 228 (S. 227-228 Einleitung zu einem Auszug aus der "Enquiry"). E. Daniels Potts. British Baptist Missionaries in India 1793-1837: The History of Serampore and its Missions. At the University Press: Cambridge, 1967. S. 5 kritisiert diese Sicht heftig.

<sup>2</sup> Engl. "Great Century"; vgl. Charles L. Chaney. The Birth of Missions in America. William Carey Library: South Pasadena (CA), 1976S. xi.

<sup>3</sup> So bes. ebd. xi

<sup>4</sup> Gustav Warneck. "Zum Jubiläumsjahr der evangelischen Mission". Allgemeine Missions-Zeitschrift 19 (1892): 3-4, hier S. 3. Warneck verweist natürlich auf die Vorläufer Careys, sieht sie jedoch als Einzelversuche an, während mit Carey die systematische Ausbreitung des evangelischen Glaubens beginnt. In Serampore wurden Carey und sein Team Nachfolger der Herrnhuter Missionare Schmidt und Grasmann, die die dort ab 1777 wirkten, wobei jedoch Schmidt 1783 starb, 1787 die Station geschlossen wurde und Grasmann 1792 in die Heimat zurückkehrte (alles nach A. Schillbach. "William Carey: Eine Jubiläumserinnerung". Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 7 [1892] 175-183+219-227 und 8 [1893]: 29-38, hier S. 222-223). Deswegen ist es interessant, daß Aalbertinus Hermen Oussoren. William Carey, Especially His Missionary Principles. Diss.: Freie Universität Amsterdam. A. W. Sijthoff: Leiden, 1945. S. 219-269 einen gründlichen Vergleich zwischen den Missionsprinzipien der Herrnhuter und Careys zieht.

<sup>5</sup> Mary Drewery. William Carey. Zondervan: Grand Rapids (MI), 1979. S. 39; James R. Beck. Dorothy Carey: A Biography. Zondervan: Grand Rapids (MI), 1979. S. 65-66; Gustav Warneck. "Zum Jubiläumsjahr der evangelischen Mission". a. a. O. S. 3.

<sup>6</sup> R. Pierce Beaver. All Loves Excelling: American Protestant Women in World Mission. Wm. B. Eerdmans: Grand Rapids (MI), 1968 S. 15-17.

<sup>7</sup> Vgl. die gute Übersicht über ältere Biographien in bei Ernest A. Payne. "Carey and his Biographers". The Baptist Quarterly 19 (1961) 4-12. Zu deutschen Biographien siehe unten.

<sup>8</sup> Besonders genannt seien: mit Anmerkungen und Belegen: Mary Drewery. William Carey. a. a. O.; James R. Beck. Dorothy Carey. a. a. O.; ohne Anmerkungen und Belege: Frank Deauville Walker. William Carey. Moody Press: Chicago (IL), 1980 (Nachdruck von 1925); Kellsye Finnie. William Carey. OM Publ.: Carlisle (GB) & Baptist Missionary Society: Didcot (GB), 1992; Basil Miller. William Carey: The Father of Modern Missions. Bethany House: Minneapolis (MN), o. J. (Original: William Carey: Cobbler to Missionary. Zondervan: Grand Rapids [MI], 1952); Pearce Carey. William Carey. bearbeitet von Peter Masters. The Wakeman Trust: London, 1993 (Bearbeitung von London 1923, 1934), dt. S. Pearce Carey. William Carey: Der Vater der modernen Mission. CLV: Bielefeld, 1998. Vgl. auch die speziellen, guten Untersuchungen A. Christopher Smith. "William Carey". S. 245-263 in: Gerald H. Anderson u. a. Mission Legacies: Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movement. American Society of Missiology Series 19. Orbis Books: Maryknoll (NY), 1994 [ursprünglich A. Christopher Smith. "The Legacy of William Carey". International Bulletin of Missionary Research 16 (1992) 1: 2-8]; A. Christopher Smith. "Myth and Missiology: A Methodological Approach to Pre-Victorian Mission of the Serampore Trio". International Review of Mission 83 (1994): 451-475 und A. Christopher Smith. "The Edinburgh Connection: Between the Serampore Mission and Western Missiology". Missiology: An International Review 18 (1990) 2: 185-209. (Deutschsprachige Titel werden im folgenden genannt.)

<sup>9</sup> Bruce J. Nichols. "The Theology of William Carey". S. 114-126 in: J. T. K. Daniel, Roder E. Hedlund (Hg.). *Carey's Obligation and Indian Renaissance*. Council of Serampore College: Serampore (Indien), 1993.

<sup>10</sup> Iain Murray. *The Puritan Hope: Revival and the Interpretation of Prophecy*. Banner of Truth Trust: Edinburgh, 1971. S. 138-147. Erwähnenswert sind auch die auf das ganze Serampore-Trio bezogenen Ausführungen in Brian Stanley. *The History of the Baptist Missionary Society 1792-1992*. T. & T. Clark: Edinburgh, 1992. S. 36-57, wobei Stanley den Glauben an die Souveränität Gottes und den Plan, einheimische Kirchen unter einheimischer Leitung zu pflanzen, als die beiden Hauptsäulen der Theologie und Missionsstrategie des Trios ansieht.

<sup>11</sup> So etwa deutlich J. A. de Jong. *As the Waters Cover the Sea: Millennial Expectations in the Rise of Anglo-American Missions 1640-1810*. J. H. Kok: Kampen, 1970. S. 176-181. W. Bieder. "William Carey 1761-1834". *Evangelisches Missions-Magazin* 105 (1961): 153-173, hier S. 172-173 sieht Carey als Vorbild für alle "reformierte Christen" (S. 172).

<sup>12</sup> Aalbertinus Hermen Oussoren. *William Carey, Especially His Missionary Principles*. Diss.: Freie Universität Amsterdam. A. W. Sijthoff: Leiden, 1945 (Exemplar der UB Münster) (darin ausgezeichnete historische Darstellung des Lebenslaufes S. 19-121)

<sup>13</sup> E. Daniels Potts. *British Baptist Missionaries in India 1793-1837: The History of Serampore and its Missions*. At the University Press: Cambridge, 1967, die sicher historisch gründlichste Arbeit über Carey und das Wirken seines Teams in Indien.

<sup>14</sup> James R. Beck. *Dorothy Carey*. a. a. O. Diese Biographie hebt sich wohlwollend von den typischen Verurteilungen Careys, eine ungebildete Frau geheiratet zu haben, z. B. bei W. Bieder. "William Carey 1761-1834". *Evangelisches Missions-Magazin* 105 (1961): 153-173, hier S. 162, ab. Carey war nach dem Tod seiner ersten Frau 1807 bis 1821 13 Jahre glücklich mit der sprachbegabten Dänin Charlotte Rumohr verheiratet. Seine 3. Frau Grace Hughes überlebte ihn. Beides ist nur wenig bekannt; vgl. A. Christopher Smith. "William Carey". a. a. O. S. 248

<sup>15</sup> James R. Beck. *Dorothy Carey*. a. a. O. S. 130

<sup>16</sup> Neben englischen und deutschen Beiträgen sind auf Schwedisch erwähnenswert die Beiträge in der Zeitschriftenausgabe von SMT: *Svensk Missionstidskrift* Nr. 80: 1/1992 "Arvet efter William Carey", die neben der schwedischen Übersetzung der "Enquiry" (ohne Tabellen) S. 6-23 folgende Beiträge enthält: Göran Janzon. "Introduktion: William Carey och Hans Berömnda 'Undersökning'". *SMT: Svensk Missionstidskrift* Nr. 80: 1/1992: 1-5; Torsten Bergsten. "William Carey och Serampore-Missionen". *SMT: Svensk Missionstidskrift* Nr. 80: 1/1992: 24-38; Ulla Sandgren. "William Carey och Bibeln Till Indiens Folk". *SMT: Svensk Missionstidskrift* Nr. 80: 1/1992: 39-46. Auch hier wird jedoch nicht auf die Eschatologie eingegangen.

<sup>17</sup> Vgl. etwa E. Wallroth. "William Carey". *Allgemeine Missions-Zeitschrift* 14 (1887): 97-123; Johann Schmidt. "Charlotte Emilia von Rumohr und William Carey: Ein früher Beitrag Schleswig-Holsteins zur Mission in Indien". *Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte II. Reihe (Beiträge und Mitteilungen)* 28 (1972): 38-51; W. Bieder. "William Carey 1761-1834". a. a. O. (vgl. ebd. S. 154, Anm. 1 ältere, meist erbauliche, vorwiegend deutsche Texte über Carey in der Basler Missionsbibliothek). Eine der besten erbaulichen Darstellungen war G. Schott. *William Carey, der Vater der gegenwärtigen Missionsbewegung*. Nach dem Englischen. *Missionschriften* 164. Verlag des Rheinischen Missionshauses: Barmen, 1915; ähnlich auch B. Schmidt. *William Carey, der Missionspionier in Indien*. Nach J. B. Myers für die Jugend bearbeitet. J. G. Oncken: Kassel, 1922.

<sup>18</sup> Vor allem zum hundertjährigen Jubiläum der Hauptschrift Careys, z. B. A. Schillbach. "William Carey: Eine Jubiläumserinnerung". a. a. O.; "William Carey als Bahnbrecher der evangelischen Mission". *Evangelisches Missions Magazin* (1892): 129-141+177-186+240-250 (mit guter Biographie), bes. 130 zur Bedeutung des Jubiläums; Gustav Warneck. "Zum Jubiläumsjahr der evangelischen Mission". a. a. O.

<sup>19</sup> William Carey. *Eine Untersuchung über die Verpflichtung der Christen, Mittel einzusetzen für die Bekehrung der Heiden*. edition afem - mission classics I. hg. und übersetzt von Klaus Fiedler und Thomas Schirmmacher. Verlag für Kultur und Wissenschaft: Bonn, 1993. Ein erster Auszug aus der "Enquiry" auf Deutsch erschien in Werner Raupp. *Mission in Quellentexten: Geschichte der Deutschen Evangelischen Mission von der Reformation bis zur Weltmissionskonferenz 1910*. Verlag der Liebenzeller Mission, Bad Liebenzell & Verlag der Evangelisch-Lutherischen Mission, Erlangen, 1990. S. 231-235 (S. 235 eine gute Literaturliste); vgl. die Anmerkung in der zuerst in dieser Anmerkung genannten Ausgabe der "Enquiry". S. 9.

<sup>20</sup> Im deutschen Text und in einem englischen Anhang.

<sup>21</sup> Harald Schilling. "Der geistige und geistliche Weggang William Careys bis zu seiner Veröffentlichung der Enquiry im Jahr 1782" (richtig 1792!). *Fundierte Theologische Abhandlungen* Nr. 5. Verlag der Evangelischen Gesellschaft für Deutschland: Wuppertal, 1987. 77-92.

<sup>22</sup> A. Christopher Smith. "William Carey". a. a. O. S. 249.

<sup>23</sup> So zumindest "William Carey als Bahnbrecher der evangelischen Mission". a. a. O. S. 245 für die Zeit bis 1818

<sup>24</sup> Vgl. schon die Texte in John Clark Marshman. *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward: Embracing the History of the Serampore Mission*. Longman u. a.: London, 1859 (Exemplar der Staatsbibliothek Berlin). Bd. 1 (bis 1812) und Bd. 2 (1813 bis zum Tod Marshmans 1837) sowie John Clark Marshman (Hg.). *William Carey, Letters, Official and Private*. London, 1828.

<sup>25</sup> A. Christopher Smith. "William Carey". a. a. O. S. 246.

<sup>26</sup> John Clark Marshman. *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward*. a. a. O.

<sup>27</sup> W. Bieder. "William Carey 1761-1834". a. a. O. S. 165.

<sup>28</sup> Ebd. S. 172.

<sup>29</sup> E. Daniels Potts. *British Baptist Missionaries in India 1793-1837*. a. a. O. S. 20-21.

- <sup>30</sup> Vgl. Klaus Fiedler. *Ganz auf Vertrauen: Geschichte und Kirchenverständnis der Glaubensmissionen*. TVG. Brunnen: Giessen, 1992. S. 12-53; Klaus Fiedler. "Der deutsche Beitrag zu den interdenominationellen Missionen". S. 187-197 in: Hans Kasdorf, Klaus W. Müller (Hrsg.). *Bilanz und Plan: Mission an der Schwelle zum Dritten Jahrtausend*. FS George W. Peters. *Evangelische Missionslehre* Bd. C2. VLM: Bad Liebenzell, 1988 und die Anmerkungen dazu in Thomas Schirmmacher. "Hans Kasdorf/ Klaus W. Müller (Hg.) Bilanz und Plan ..." (Rezension). *Jahrbuch Mission* 21 (1989): 190-192; außerdem Klaus Fiedler. "125 Jahre Glaubensmissionen: Die Anfänge". *Evangelikale Missiologie* 5 (1989) 2: 19-25; Klaus Fiedler. "Die Bedeutung der Einzigartigkeit Jesu Christi für die Theologie der Glaubensmissionen". S. 153-166 in: Rolf Hille, Eberhard Troeger (Hg.). *Die Einzigartigkeit Jesu Christi*. TVG. Brockhaus: Wuppertal, 1993
- <sup>31</sup> Theodor Oehler. *Die Mission und die Zukunft des Reiches Gottes*. Basler Missions-Studien 10. (16. S.). Verlag der Missionsbuchhandlung: Basel, 1902. S. 40.
- <sup>32</sup> Ebd. S. 1. Als Beispiele für bremsende eschatologische Ansichten nennt er Luther und Johann Tobias Beck - siehe dazu weiter unten.
- <sup>33</sup> a) 'Prämillennialismus': von lat. 'prä' = 'vorher' und 'millennium' = 'Tausend Jahre', bedeutet: Jesus kommt vor dem Tausendjährigen Reich wieder; b) 'Postmillennialismus': von lat. 'post' = 'nachher' und 'millennium' = 'Tausend Jahre', bedeutet: Jesus kommt nach dem Tausendjährigen Reich wieder; c) 'Amillennialismus': von lat. 'a' = 'nicht' und 'millennium' = 'Tausend Jahre', bedeutet: Es gibt kein Tausendjähriges Reich beziehungsweise das Tausendjährige Reich ist das Gemeindezeitalter. Vgl. dazu auch die Darstellung von sechs Modellen der Eschatologie - je zwei Spielarten der genannten - in: Thomas Schirmmacher. *Der Römerbrief*. 2 Bde. Bd. 2. Hänssler: Neuhausen, 1994. S. 161-191 und in Thomas Schirmmacher. *Er wird regieren* (Offb 11,15): Gegenüberstellung von sechs Endzeitmodellen. Buchbox mit 8 Kassetten und beigefügten Tabellen. Verlag für Kultur und Wissenschaft: Bonn, 1994.
- <sup>34</sup> R. G. Clouse. "Millennium, Views of the". S. 714-718 in: Walter A. Elwell (Hg.). *Evangelical Dictionary of Theology*. Baker Book House: Grand Rapids (MI), 1984, hier S. 715.
- <sup>35</sup> Erhard Berneburg. *Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie*. TVG. R. Brockhaus: Wuppertal, 1997. S. 302-304.
- <sup>36</sup> Loraine Boettner. *The Reformed Doctrine of Predestination*. Baker Book House: Grand Rapids (MI), 1932; 1987/29.Dr.; Loraine Boettner. *The Reformed Faith*. Presbyterian & Reformed: Phillipsburgh (NJ), 1983.
- <sup>37</sup> Loraine Boettner. *The Millennium*. Presbyterian & Reformed: Phillipsburgh (NJ), 1957; 1984; vgl. Loraine Boettner. "Die Sicht des Postmillennialismus". S. 95-115 (+39-46+79-86+159-166) in: Robert G. Clouse (Hg.). *Das Tausendjährige Reich: 4 Beiträge aus evangelikaler Sicht*. Edition C. Verlag der Francke-Buchhandlung: Marburg, 1983 (engl. Original Robert Clouse [Hg.]. *The Meaning of the Millennium*. Inter-Varsity Press: Downers Grove [IL], 1977).
- <sup>38</sup> Loraine Boettner. "Die Sicht des Postmillennialismus". a. a. O. S. 95, ähnlich Loraine Boettner. *The Millennium*. Presbyterian & Reformed: Phillipsburgh (NJ), 1984. S. 4 (+14).
- <sup>39</sup> Loraine Boettner. "Die Sicht des Postmillennialismus". a. a. O. S. 95.
- <sup>40</sup> Ebd.
- <sup>41</sup> Ebd. S. 96+160-161.
- <sup>42</sup> Zum Beginn der Indianermission vgl. R. Pierce Beaver (Hg.). *Pioneers in Mission: ... A Source Book on the Rise of American Missions to the Heathen*. Wm. B. Eerdmans: Grand Rapids (MI), 1966. S. 11-15.
- <sup>43</sup> J. A. de Jong. *As the Waters Cover the Sea: Millennial Expectations in the Rise of Anglo-American Missions 1640-1810*. J. H. Kok: Kampen, 1970; Charles L. Chaney. *The Birth of Missions in America*. a. a. O.; Peter Kaverau. *Amerika und die orientalischen Kirchen: Ursprung und Anfang der amerikanischen Mission unter den Nationalkirchen Westasiens*. Arbeiten zur Kirchengeschichte Bd. 31. Walter de Gruyter: Berlin 1958; Johannes van den Berg. *Constrained by Jesus' Love: An Inquiry into the Motives of the Missionary Awakening in Great Britain in the Period between 1698 and 1815*. J. H. Kok: Kampen, 1956; Sidney H. Rooy. *The Theology of Missions in the Puritan Tradition: A Study of Representative Puritans*: Richard Sibbes, Richard Baxter, John Eliot, Cotton Mather, and Jonathan Edwards. W. D. Meinema: Delft (NL), 1965 (vgl. zum Postmillennialismus vor allem das zu Richard Sibbes S. 56-58+325-326 Gesagte).
- <sup>44</sup> Das Standardwerk ist sicher Iain Murray. *The Puritan Hope*. a. a. O.; außerdem Norman Pettit. "Editor's Introduction". S. 1-83 in: Jonathan Edwards. *The Life of David Brainerd*. hg. von Norman Pettit. Yale University Press: New Haven/London, 1985. bes. S. 24-70; R. Pierce Beaver. "Missionary Motivation Before the Revolution". *Church History* 31 (1962) 216-226 (und die dort genannte Literatur); R. Pierce Beaver (Hg.). *Pioneers in Mission*. a. a. O.; Peter Toon (Hg.). *Puritans, the Millennium and the Future of Israel: Puritan Eschatology 1600 to 1660*. James Clarke: Cambridge, 1970.
- <sup>45</sup> Charles L. Chaney. *The Birth of Missions in America*. a. a. O. S. ix schreibt zusammenfassend: "Die Wurzel der Mission liegt in der eschatologischen Ausrichtung der Siedlung in Neugland" "The root of the mission is in the eschatological orientation of the settlement of New England ..."
- <sup>46</sup> Richard J. Bauckham. "Millennium". S. 428-430 in: Sinclair B. Ferguson, David F. Wright, James I. Packer. *New Dictionary of Theology*. Inter-Varsity Press: Leicester (GB)/Downers Grove (IL), 1988, hier S. 429.
- <sup>47</sup> Richard J. Bauckham. "Chiliasmus IV. Reformation und Neuzeit". S. 737-745 in: Gerhard Krause, Gerhard Müller (Hg.). *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 7. Walter de Gruyter: Berlin, 1981, hier S. 741.
- <sup>48</sup> Vgl. Allen Carden. *Puritan Christianity in America*. Baker Book House: Grand Rapids (MI), 1990. S. 108-110(+94-95); Andrew C. Ross. "Missionary Expansion". S. 242-244 in: Donald K. McKim (Hg.). *Encyclopedia of the Reformed Faith*. Westminster/John Knox Press: Louisville (KY) & Saint Andrew Press: Edinburgh (GB), 1992; Texte bei: Ernst Stachelin. *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi: Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und Konfessionen*. Fünfter Band: Von der Mitte des 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Friedrich Reinhardt: Basel, 1959 (S. 5-7 zur Savoy-

Erklärung; S. 11-17 zu John Archer und Thomas Goodwin; S. 114-146 zu John Cotton, John Eliot und Michael Wiggelsworth; vgl. auch S. 211-224 zu Spener).

<sup>49</sup> Greg L. Bahnsen. "The Prima Facie Acceptability of Postmillennialism". *The Journal of Christian Reconstruction* 3 (1976/77) 2 (Winter): Symposium on the Millennium. S. 48-105, hier S. 69-76, so auch Iain Murray. *The Puritan Hope*. a. a. O. S. 40; Gary North. *Westminster's Confession: The Abandonment of Van Til's Legacy*. Institute for Christian Economics: Tyler (TX), 1991. S. 349-356: Anhangsüberschrift "Calvin's Millennial Confession"; James B. Jordan. "Editor's Introduction". S. xxvii-xxxvii in: John Calvin. *The Covenant Enforced: Sermons on Deuteronomy 27 and 28*. hg. von James B. Jordan. Institute for Christian Economics: Tyler (TX), 1990. S. xxxv-xxxvii; vgl. auch Heinrich Quistorp. *Die letzten Dinge im Zeugnis Calvins: Calvins Eschatologie*. C. Bertelsmann: Gütersloh, 1941. S. 113-117.

<sup>50</sup> Zur Geschichte des reformierten Postmillennialismus vgl. "The Reformed Heritage of Postmillennialism". S. 68-104 in: Greg L. Bahnsen. "The Prima Facie Acceptability of Postmillennialism". a. a. O.; Iain Murray. *The Puritan Hope*, a. a. O.; Gary DeMar, Peter J. Leithart. *The Reduction of Christianity: Dave Hunt's Theology of Cultural Surrender*. Dominion Press: Ft. Worth (TX), American Vision Press: Atlanta (GA), 1988. S. 229-270; Joseph R. Balyeat. *Babylon: The Great City of Revelation*. Onward Press: Sevierville (MI), 1991. S. 9+42-43; zum puritanischen Postmillennialismus: Gary North (Hg.). *Journal of Christian Reconstruction* 6 (1979) 1 (Summer): Symposium on Puritanism and Progress

<sup>51</sup> Alle Greg L. Bahnsen. "The Prima Facie Acceptability of Postmillennialism". a. a. O. S. 76.

<sup>52</sup> Ebd. S. 78-79.

<sup>53</sup> Ebd. S. 84-85.

<sup>54</sup> Ebd. S. 88.

<sup>55</sup> Ebd. S. 83-84.

<sup>56</sup> Ebd. S. 94 u. ö.

<sup>57</sup> Steve M. Schlissel. "The Reformed Faith and the Jews". S. 17-61 in: Steve M. Schlissel, David Brown, Hal Lindsey and the Restoration of the Jews. Still Waters Revival Books: St. Edmonton (CAN), 1990. Werner Keller. Und wurden zerstreut unter alle Völker: Die nachbiblische Geschichte des jüdischen Volkes. R. Brockhaus: Wuppertal, 1993 (Nachdruck von 1966). S. 490 verweist auf die projüdische Haltung der Puritaner in den USA. Hebräisch wurde bereits 1636 neben Latein und Griechisch als eine der Grundsprachen am Harvard College (später Harvard University) gelehrt.

<sup>58</sup> Steve M. Schlissel. "The Reformed Faith and the Jews". a. a. O. S. 53-58. Am ausführlichsten hat Iain Murray. *The Puritan Hope*. a. a. O. belegt, welche reformierten und puritanischen Theologen an die zukünftige Bekehrung Israels geglaubt haben. So nennt er unter den Reformatoren Peter Martyr, Martin Bucer, Theodor Beza und die Verfasser der Genfer Bibel (ebd. S. 41).

<sup>59</sup> Iain Murray. *The Puritan Hope*. a. a. O. S. 45.

<sup>60</sup> Richard J. Bauckham. "Millennium". a. a. O. S. 429.

<sup>61</sup> Hans Schwarz. *Jenseits von Utopie und Resignation: Einführung in die christliche Eschatologie*. Brockhaus: Wuppertal, 1991. S. 205.

<sup>62</sup> Gary DeMar, Peter J. Leithart. *The Reduction of Christianity: Dave Hunt's Theology of Cultural Surrender*. Dominion Press: Ft. Worth (TX), American Vision Press: Atlanta (GA), 1988. S. 41.

<sup>63</sup> Hans Schwarz. *Jenseits von Utopie und Resignation*. a. a. O. S. 206.

<sup>64</sup> E. L. Hebden Taylor. *Economics, Money and Banking*. The Craig Press: Nutley (NJ), 1978. S. 151.

<sup>65</sup> Richard J. Bauckham. "Chiliasmus IV. Reformation und Neuzeit". a. a. O. S. 739.

<sup>66</sup> Paul Jacobs (Hg.). *Reformierte Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen in deutscher Übersetzung*. Buchhandlung des Erziehungsvereins: Neukirchen, 1949. S. 49.

<sup>67</sup> Charles L. Chaney. "The Missionary Dynamic in the Theology of John Calvin". *Reformed Review* (Holland, MI) 17 (1964): 24-38, hier S. 27-29.

<sup>68</sup> Ebd. S. 34-37.

<sup>69</sup> Ebd. S. 29-33.

<sup>70</sup> Cajus Fabricius. *Corpus Confessionum: Die Bekenntnisse der Christenheit*. Bd. 18: Presbyterianer. Walter de Gruyter: Göttingen, 1937. S. 220-221.

<sup>71</sup> Vgl. Ernst Staehelin. *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi*. a. a. O. S. 5-7; vgl. Iain Murray. *The Puritan Hope*. S. 53.

<sup>72</sup> Philipp Schaff, David S. Schaff. *The Creeds of Christendom: With a History and Critical Notes*. Bd. 3: *The Evangelical Protestant Creeds*. Baker Book House: Grand Rapids (MI), 1990 (Nachdruck von 1931). S. 723.

<sup>73</sup> C. C. Goen. "Jonathan Edwards: A New Departure in Eschatology". *Church History* 28 (1959): 25-40, hier S. 34.

<sup>74</sup> Iain Murray. *The Puritan Hope*. a. a. O. S. 165-171+174-175 (Soteriologie) + S. 181 (Eschatologie).

<sup>75</sup> Ebd. S. 172-174 (Soteriologie) + S. 181-183 (Eschatologie).

<sup>76</sup> Ebd. S. 153-154.

<sup>77</sup> Ebd. S. 153.

<sup>78</sup> Ebd. S. 153.

<sup>79</sup> Ebd. S. 146-149.

<sup>80</sup> Charles L. Chaney. *The Birth of Missions in America*. a. a. O. S. 269.

<sup>81</sup> Siehe R. Pierce Beaver. *All Loves Excelling*. a. a. O. S. 16-17.

<sup>82</sup> Gustav Warneck. *Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart*. Martin Warneck: Berlin, 18995. S. 10-18, bes. S. 16-17; zustimmend: Helmuth Egelkraut. *Die Zukunftserwartung der pietistischen Väter*. Theologie und Dienst 53. Brunnen Verlag: Giessen, 1987. S. 11.

- <sup>83</sup> Julius Köstlin. *Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange dargestellt*. 2. Bd. J. F. Steinkopf: Stuttgart, 1902. S. 335-340
- <sup>84</sup> Vgl. Norman E. Thomas (Hg.). *Classic Texts in Mission and World Christianity*. American Society of Missiology Series 20. Orbis Books: Maryknoll (NY), 1995. S. 33-35. Dies gilt selbst noch für den lutherischen Missionsforscher Philipp Nicolai (1556-1608); vgl. ebd. S. 43-46.
- <sup>85</sup> So skizziert Helmuth Egelkraut in Helmuth Egelkraut. *Die Zukunftserwartung der pietistischen Väter*. a. a. O. S. 11 *Luthers Eschatologie*.
- <sup>86</sup> Helmuth Egelkraut. *Die Zukunftserwartung der pietistischen Väter*. a. a. O. S. 14. Will-Erich Peuckert. *Die grosse Wende: Geistesgeschichte und Volkskunde*. Bd. 2. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1966. S. 545-551 hat gezeigt, daß Luthers Naherwartung noch ganz von mittelalterlichen Vorbildern geprägt ist.
- <sup>87</sup> So auch Iain Murray. *The Puritan Hope*. a. a. O. S. 131-132, der jedoch ebd. S. 132 fälschlich Bengel hinzufügt (siehe dazu unten).
- <sup>88</sup> Helmuth Egelkraut. *Die Zukunftserwartung der pietistischen Väter*. a. a. O. S. 27. Es ist richtig, daß Spener kein 'System' erstellen wollte. Dies steht aber einer solchen Einordnung nicht im Weg, denn viele Vertreter der einzelnen Richtungen wollten kein geschlossenes System erstellen und haben sich selbst nie einer bestimmten Schule zugeordnet.
- <sup>89</sup> Vgl. dazu das klassische Werk Wilhelm Goeters. *Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande bis zur labadistischen Krise 1670*. Leipzig, 1911; zusammengefaßt in Johannes Wallmann. "Pietismus und Orthodoxie". S. 53-81 in: Martin Greschat (Hg.). *Zur neueren Pietismusforschung. Wege der Forschung CDXL*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1977, hier S. 53-57.
- <sup>90</sup> Carl Hinrichs. "Der Hallische Pietismus als politisch-soziale Reformbewegung des 18. Jahrhunderts". S. 243-258 in: Martin Greschat (Hg.). *Zur neueren Pietismusforschung. Wege der Forschung CDXL*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1977, hier S. 252.
- <sup>91</sup> Helmuth Egelkraut. *Die Zukunftserwartung der pietistischen Väter*. a. a. O. S. 43.
- <sup>92</sup> Philipp Jacob Spener. *Theologische Bedencken*. 4 Teile in 2 Bd. Verlegung des Waysen-Hauses: Halle 1712-1715. Bd. 3. S. 965-966.
- <sup>93</sup> Siehe Helmuth Egelkraut. *Die Zukunftserwartung der pietistischen Väter*. a. a. O. S. 21.
- <sup>94</sup> Martin Schmidt. "Speners 'Pia Desideria': Versuch einer theologischen Interpretation". S. 113-166 in: Martin Greschat (Hg.). *Zur neueren Pietismusforschung. Wege der Forschung CDXL*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1977, S. 115-119; zustimmend: Helmuth Egelkraut. *Die Zukunftserwartung der pietistischen Väter*. a. a. O. S. 16
- <sup>95</sup> Johannes Wallmann. "Vom Katechismuschristentum zum Bibelchristentum". S. 30-56 in: Richard Ziegert (Hg.). *Die Zukunft des Schriftprinzips. Bibel im Gespräch 2*. Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1994. S. 34-38+50 hat außerdem gezeigt, daß bei Spener neu gegenüber Luther die Betonung der ganzen Bibel in Gottesdienst und Familie ist, so daß der Katechismus zum einführenden Kompendium für Anfänger wird, während er bei Luther für alle alt und weitgehend das Bibelstudium ersetzte.
- <sup>96</sup> Johannes Wallmann. "Die Anfänge des Pietismus". *Jahrbuch für die Geschichte des Pietismus* 4 (1979): 11-53, hier S. 29 u. ö.; Johannes Wallmann. *Der Pietismus. Die Kirche in ihrer Geschichte 0/1*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990. S. 47+49-50; Johannes Wallmann. Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus. *Beiträge zur historischen Theologie* 42. Tübingen, 19862. S. 307-335, bes. S. 325; Johannes Wallmann. "Pietismus und Chiliasmus: Zur Kontroverse um Philipp Jakob Speners 'Hoffnung besserer Zeiten'". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 78 (1981): 235-266; ähnlich auch Dietrich Blaufuß. "Zu Ph. J. Speners Chiliasmus und seinen Kritikern". *Pietismus und Neuzeit: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus* 14 (1988): Chiliasmus in Deutschland und England im 17. Jahrhundert. S. 85-108, der jedoch dann S. 106 plötzlich Spener trotzdem für keinen Chiliasten hält.
- <sup>97</sup> Johannes Wallmann. "Pietismus und Orthodoxie". a. a. O. S. 80.
- <sup>98</sup> Helmuth Egelkraut. *Die Zukunftserwartung der pietistischen Väter*. a. a. O. S. 16 zu 'Pia desideria'
- <sup>99</sup> Ebd. Egelkraut, S. 20.
- <sup>100</sup> Ebd. Egelkraut S. 24.
- <sup>101</sup> Erich Beyreuther. "Evangelische Missionstheologie im 16. und 17. Jahrhundert". *Evangelische Missions-Zeitschrift* 18 (1961): 1-10+33-43, hier S. 38 (zu Spener S. 38-39; zur pietistischen Kritik an der lutherischen Naherwartung S. 39)
- <sup>102</sup> Kurt Aland. "Philipp Jacob Spener und die Anfänge des Pietismus". *Jahrbuch für die Geschichte des Pietismus* 4 (1979): 155-189, hier S. 179-182.
- <sup>103</sup> Johannes Wallmann. *Der Pietismus*. a. a. O. S. 49
- <sup>104</sup> Martin Greschat. "Die 'Hoffnung besserer Zeiten' für die Kirche". S. 224-239 in: Martin Greschat (Hg.). *Zur neueren Pietismusforschung. Wege der Forschung CDXL*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1977 (mit vielen Quellentexten als Beleg); Gerhard Maier. *Die Johannesoffenbarung und die Kirche. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 25. J. C. B. Mohr: Tübingen, 1981. S. 354-355 (vgl. insgesamt zur Eschatologie Speners S. 353-366).
- <sup>105</sup> Erich Beyreuther. *Geschichte des Pietismus*. J. F. Steinkopf: Stuttgart, 1978. S. 95 (im Original vollständig hervorgehoben). Dem schließt sich Helmuth Egelkraut. *Die Zukunftserwartung der pietistischen Väter*. a. a. O. S. 16-24 an.
- <sup>106</sup> Peter Zimmerling. *Pioniere der Mission im älteren Pietismus*. *Theologie und Dienst* 47. Brunnen: Giessen, 1985. S. 11
- <sup>107</sup> Johannes Wallmann. *Der Pietismus*. a. a. O. S. 68.
- <sup>108</sup> Gerhard Maier. *Die Johannesoffenbarung und die Kirche*. a. a. O. S. 368-370 stimmt zu, daß Franckes Wirken nur auf dem Hintergrund der Spenerschen Zukunftshoffnung zu verstehen ist, sieht aber doch gewisse Abschwächungen der Spenerschen Sicht bei Francke.
- <sup>109</sup> Helmuth Egelkraut. *Die Zukunftserwartung der pietistischen Väter*. a. a. O. S. 31.

- <sup>110</sup> Egelkraut, Ebd. S. 29; vgl. Carl Hinrichs. "Der Hallische Pietismus als politisch-soziale Reformbewegung des 18. Jahrhunderts". S. 243-258 in: Martin Greschat (Hg.). *Zur neueren Pietismusforschung. Wege der Forschung CDXL. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1977; Gerhard Bondi. "Der Beitrag des hallischen Pietismus zur Entwicklung des ökonomischen Denkens in Deutschland". S. 259-293 in: Martin Greschat (Hg.). Zur neueren Pietismusforschung. Wege der Forschung CDXL. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1977 (bes. S. 268-269 über die durchschlagende Wirkung der pietistischen biblischen Arbeitsethik).*
- <sup>111</sup> Peter Zimmerling. *Pioniere der Mission im älteren Pietismus. a. a. O. S. 16.*
- <sup>112</sup> Helmuth Egelkraut. *Die Zukunftserwartung der pietistischen Väter. a. a. O. S. 29; zum Briefwechsel von 1714 vgl. auch J. A. de Jong. As the Waters Cover the Sea. a. a. O. S. 102-103+107. Nach ebd. S. 85 wurde Francke im Jahr 1700 korrespondierendes Mitglied der S.P.C.K.*
- <sup>113</sup> Vgl. Iain Murray. *The Puritan Hope. a. a. O. S. 93.*
- <sup>114</sup> Friedhelm Groth. *Die "Wiederbringung aller Dinge" im württembergischen Pietismus. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 21. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1984.*
- <sup>115</sup> Vgl. auch Gerhard Maier. *Die Johannesoffenbarung und die Kirche. a. a. O. S. 367-447.*
- <sup>116</sup> Friedhelm Groth. *Die "Wiederbringung aller Dinge" im württembergischen Pietismus. a. a. O. S. 72-74; vgl. Gerhard Maier. Die Johannesoffenbarung und die Kirche. a. a. O. S. 432 (Maier steht dieser Entwicklung recht positiv gegenüber.) Iain Murray. *The Puritan Hope. a. a. O. S. 132 zählt Bengel zu den postmillennialistischen Vätern des Pietismus.**
- <sup>117</sup> Friedhelm Groth. *Die "Wiederbringung aller Dinge" im württembergischen Pietismus. a. a. O. S. 76-88.*
- <sup>118</sup> Vgl. dazu Helmuth Egelkraut. *Die Zukunftserwartung der pietistischen Väter. a. a. O. S. 31-33.*
- <sup>119</sup> Vgl. Thomas Schirmacher. *Theodor Christlieb und seine Missionstheologie. Verlag der Evangelischen Gesellschaft für Deutschland: Wuppertal, 1985. S. 14-15.*
- <sup>120</sup> R. Pierce Beaver. "Rufus Anderson". S. 27 in: Stephen Neill u.a. (Hrsg.). *Lexikon zur Weltmission. Brockhaus/Verlag der Ev.-Luth. Mission: Wuppertal/Erlangen, 1975.*
- <sup>121</sup> R. Pierce Beaver. *To Advance the Gospel: Selections from the Writings of Rufus Anderson. Grand Rapids: Eerdmans, 1967. S. 9-10.*
- <sup>122</sup> Zum Einfluß auf Speer und Nevius vgl. R. Pierce Beaver. "The Legacy of Rufus Anderson". *Occasional Bulletin of Missionary Research 3 (1979) 94-97. S. 96-97.*
- <sup>123</sup> Zum Einfluß auf Kuyper und die Niederlande vgl. Jan Verkuyl. *Contemporary Mission: An Introduction. Wm. B. Eerdmans: Grand Rapids (USA), 1978. S. 187.*
- <sup>124</sup> Siehe Thomas Schirmacher (Hg.). *Die Zeit für die Bekehrung der Welt ist reif: Rufus Anderson und die Selbständigkeit der Kirche als Ziel der Mission. Edition afem: mission scripts 3. Verlag für Kultur und Wissenschaft: Bonn, 1993; darin bes. Thomas Schirmacher. "Rufus Anderson und die Selbständigkeit der einheimischen Kirche: Auch ein Beitrag zum Verhältnis von Glaubensmissionen und reformatorischem Bekenntnis". S. 9-36 und Andersons postmillennialistische Predigt "Die Zeit für die Bekehrung der Welt ist reif (1837/1838)". S. 115-128 und R. Pierce Beaver. *To Advance the Gospel: Selections from the Writings of Rufus Anderson. a. a. O.**
- <sup>125</sup> R. Pierce Beaver. "Eschatology in American Missions". S. 60-75 in: Jan Heremlink, Hans Jochen Margull. *Basileia: Walter Freytag zum 60. Geburtstag. Evangelischer Missionsverlag: Stuttgart, 1959. S. 70.*
- <sup>126</sup> Ebd.
- <sup>127</sup> Vgl. ebd. S. 60-75; Peter Kawerau. *Amerika und die orientalischen Kirchen: Ursprung und Anfang der amerikanischen Mission unter den Nationalkirchen Westasiens. a. a. O. S. 624-629 (Kap. "Weltmission und Millennium")*
- <sup>128</sup> Siehe die Angabe der deutschen Fassung oben.
- <sup>129</sup> Peter Kawerau. *Amerika und die orientalischen Kirchen: Ursprung und Anfang der amerikanischen Mission unter den Nationalkirchen Westasiens. a. a. O. S. 624-629 (eine detaillierte Darstellung des Postmillennialismus von Anderson ebd. S. 626-629); Angaben und Auszüge ebd. 70-72 und vollständiger Text in R. Pierce Beaver. *To Advance the Gospel: Selections from the Writings of Rufus Anderson. a. a. O. S. 45-70.**
- <sup>130</sup> Beachte bes. Kenneth L. Gentry. *The Greatness of the Great Commission. Institute for Christian Economics: Tyler (TX), 1990; vgl. die ältere und kürzere Fassung: Kenneth L. Gentry. "The Greatness of the Great Commission". *Journal of Christian Reconstruction 7 (1981) 2 (Winter): Symposium on Evangelism. S. 19-47; Greg L. Bahnsen. "The Prima Facie Acceptability of Postmillennialism". a. a. O. S. 48-105; Mark M. Kreitzer. "God's Plan for Christian South Africa: Dominion and Missions". *Conference for Christian Action: Cape Town, Pretoria, 1990***
- <sup>131</sup> Dieser Gedanke findet sich gelegentlich auch bei prämillennialistischen Autoren, z. B. bei Millard J. Erickson. *Christian Theology. Einbändige Ausgabe. Baker Book House: Grand Rapids (MI), 1990 (Nachdruck in einem Bd. der 3 Bände 1983, 1984, 1985). S. 1207.*
- <sup>132</sup> Kenneth L. Gentry. *He Shall Have Dominion: A Postmillennial Eschatology. Institute for Christian Economics: Tyler (TX), 1992. S. 233.*
- <sup>133</sup> *Have dominion*, Ebd. S. 233-234 zu David Brown. *Christ's Second Coming: Will it Be Premillennial? Still Waters Revival Books: St. Edmonton (CAN), 1990 (Nachdruck von 18877). S. 298.*
- <sup>134</sup> Charles C. Ryrie. *Basic Theology. Victor: Wheaton (IL), 1986. S. 441 zitiert nach Kenneth L. Gentry. *He Shall Have Dominion. a. a. O. S. 234; ähnlich Millard J. Erickson. Christian Theology. a. a. O. S. 1206.**
- <sup>135</sup> K. D. MacLeod. "The Millennium". *The Free Presbyterian Magazine (Edinburgh) 96 (1991) 8 (Aug): 261-268; Lachlan MacKenzie. "The Millennium". *The Free Presbyterian Magazine (Edinburgh) 97 (1992) 10 (Oct): 305-309.**
- <sup>136</sup> "The Reformed Presbyterian Church in the United States. A Church Blazing with Vision". *The Reformed Presbyterian Church in the United States: Atlanta (GA), o. J.*

- <sup>137</sup> James B. Jordan. "A Survey of Southern Presbyterian Millennial Views Before 1930". *The Journal of Christian Reconstruction* 3 (1976/1977) 2: 106-121; vgl. Morton H. Smith. *Studies in Southern Presbyterian Theology*. Presbyterian & Reformed Publ.: Phillipsburg (NJ), 19872. S. 180-181 u. ö.
- <sup>138</sup> Benjamin B. Warfield. "The Millennium and the Apocalypse". *The Princeton Theological Review* 2 (1904): 599-617; Nachgedruckt in: Benjamin B. Warfield. *Biblical Doctrines*. The Banner of Truth Trust: Edinburgh 1988 (Nachdruck von 1929). S. 643-664.
- <sup>139</sup> John Jefferson Davis. *Christ's Victorious Kingdom: Postmillennialism Reconsidered*. Baker Book House: Grand Rapids (MI), 1986. S. 7; vgl. S. 10.
- <sup>140</sup> W. O. Carver. *Mission in the Plan of the Ages*. Revell: New York, 1909. S. 213-282 Kap. 'The Missionary Consumation - Prophecy of Missions').
- <sup>141</sup> Diese fehlt in den deutschen Übersetzungen, findet sich aber neuerdings in Bd. 1,1 der Calvin-Studienausgabe.
- <sup>142</sup> John Jefferson Davis. *Christ's Victorious Kingdom: Postmillennialism Reconsidered*. Baker Book House: Grand Rapids (MI), 1986. S. 16-17.
- <sup>143</sup> Ebd. S. 17.
- <sup>144</sup> Ebd. S. 16.
- <sup>145</sup> Iain Murray. *The Puritan Hope*. a. a. O. S. 40-41.
- <sup>146</sup> Charles L. Chaney. *The Birth of Missions in America*. a. a. O. S. 32-35.
- <sup>147</sup> Ebd. S. 270
- <sup>148</sup> Ebd.
- <sup>149</sup> Walter Nigg. *Das ewige Reich*. Gebrüder Weiss: Berlin, o. J. S. 229.
- <sup>150</sup> Ebd. S. 229.
- <sup>151</sup> Ebd. S. 229.
- <sup>152</sup> Ebd. S. 229.
- <sup>153</sup> Heinrich Berger. *Calvins Gesichtsauffassung*. Studien zur Dogmengeschichte und Systematischen Theologie 6. Zwingli Verlag: Zürich, 1956. S. 74-77.
- <sup>154</sup> David E. Holwerda. "Eschatology and History: A Look at Calvin's Eschatological Vision". S. 311-342 in: Donald K. McKim (Hg.). *Readings in Calvin's Theology*. Baker Book House: Grand Rapids (MI), 1984, auch abgedruckt in David E. Holwerda. "Eschatology and History: A Look at Calvin's Eschatological Vision". S. 130-160 in: Richard C. Gamble (Hg.). *Calvin's Theology, Theology Proper, Eschatology*. Articles on Calvin and Calvinism Bd. 9. Garland: New York/London, 1992.
- <sup>155</sup> David E. Holwerda. "Eschatology and History: A Look at Calvin's Eschatological Vision". S. 311-342 in: Donald K. McKim (Hg.). *Readings in Calvin's Theology*. a. a. O. S. 329-330.
- <sup>156</sup> Ebd. S. 329.
- <sup>157</sup> Georg Huntemann. *Der verlorene Maßstab: Gottes Gebot im Chaos dieser Zeit*. Verlag der Liebenzeller Mission: Bad Liebenzell, 1983. S. 131-135.
- <sup>158</sup> Ebd. S. 131.
- <sup>159</sup> Millard J. Erickson. *Christian Theology*. a. a. O. S. 1212.
- <sup>160</sup> Vgl. Thomas Schirrmacher, Hans-Georg Wüch, Stephan Zehnle. "Nachwort über die darbytische Lehre vom Dispensationalismus". S. 607-608 in: John F. Walvoord, Roy F. Zuck (Hg.). *Das Alte Testament erklärt und ausgelegt*. Bd. 1. I. Mose - 2. Samuel. Hänssler: Neuhausen, 1985. Der beste Beitrag zum Begründer des Dispensationalismus, John Nelson Darby, ist meines Erachtens Erich Geldbach. *Christliche Versammlung und Heilsgeschichte bei John Nelson Darby*. Brockhaus: Wuppertal, 1975.
- <sup>161</sup> Zitiert aus *The Collected Writings of J. N. Darby*. *Prophetic*. Bd. 1. nach Iain Murray. *The Puritan Hope*. a. a. O. S. 186.
- <sup>162</sup> Vgl. Thomas Schirrmacher. *Theodor Christlieb und seine Missionstheologie*. a. a. O. S. 34-36 und die S. 36, Anm. 30 genannte Literatur; Helmuth Egelkraut. *Die Zukunftserwartung der pietistischen Väter*. a. a. O. S. 44-45.
- <sup>163</sup> Gegen Beck und seine diesbezügliche einflussreiche Predigt von 1850 wendet sich vor allem Theodor Oehler. *Die Mission und die Zukunft des Reiches Gottes*. Basler Missionen-Studien 10. (16. S.). Verlag der Missionsbuchhandlung: Basel, 1902. S. 4-6.
- <sup>164</sup> Oehlers Postmillennialismus wird am deutlichsten in Theodor Oehler. *Die Mission und die Zukunft des Reiches Gottes*. a. a. O. S. 8-10, bes. S. 9 obere Hälfte.
- <sup>165</sup> So auch Helmuth Egelkraut. *Die Zukunftserwartung der pietistischen Väter*. a. a. O. S. 40-43; vgl. zum Postmillennialismus der Basler Mission auch Christine Schirrmacher. *Mit den Waffen des Gegners*. Christlich-Muslimische Kontroversen im 19. und 20. Jahrhundert, dargestellt am Beispiel der Auseinandersetzung um Karl Gottlieb Pfanders 'mizân al-haq' und Rahmatullâh Ibn Halîl al-Utmânî al-Kairânawîs 'izhâr al-haq' und der Diskussion über das Barnabaevangeliem. Reihe Islamkundliche Untersuchungen 162. Klaus Schwarz Verlag: Berlin, 1992. S. 33-34 mit Beispielen aus dem Evangelischen Missionsmagazin, der Zeitschrift der Basler Mission, aus den Jahren 1826 und 1832. Schon Christian Friedrich Spittler (1782-1867) und dessen Mitstreiter, der Basler Pfarrer Nikolaus von Brunn (1766-1849) zeigen postmillennialistische Tendenzen; vgl. Helmuth Egelkraut. *Die Zukunftserwartung der pietistischen Väter*. a. a. O. S. 40-43.
- <sup>166</sup> Theodor Oehler. *Die Mission und die Zukunft des Reiches Gottes*. a. a. O. 6.
- <sup>167</sup> Theodor Oehler. *Die Mission und die Zukunft des Reiches Gottes*. a. a. O. S. 11.
- <sup>168</sup> Carey. *Untersuchung*. S. 9 (Original S. 9).
- <sup>169</sup> Carey. *Untersuchung*. S. 9 (Original S. 9); vgl. James R. Beck. *Dorothy Carey*. a. a. O. 63.
- <sup>170</sup> Carey. *Untersuchung*. S. 5 (Original S. 5).

<sup>171</sup> Offb 11,7.

<sup>172</sup> (Anmerkung von Carey:) Siehe Edwards über das Gebet, zu diesem Thema, kürzlich von Mr. Sutcliffe nachgedruckt.

<sup>173</sup> Vgl. zu Edwards Widerlegung der Sicht, daß die zwei Zeugen erst erschlagen werden müssen Peter Kaverau. *Amerika und die orientalischen Kirchen: Ursprung und Anfang der amerikanischen Mission unter den Nationalkirchen Westasiens. Arbeiten zur Kirchengeschichte* Bd. 31. Walter de Gruyter: Berlin 1958. S. 72-73.

<sup>174</sup> Carey. *Untersuchung*. S. 12-13 (Original S. 12).

<sup>175</sup> Vgl. etwa die unten skizzierte Sicht von Johann Tobias Beck nur wenige Jahre später.

<sup>176</sup> Vgl. Johannes Calvin. *Unterricht in der christlichen Religion: Institutio Christianae Religionis*. Neukirchen, 1955/1988. S. 129+ 234f; ähnlich der Genfer Calvinschüler Francis Turretin. *Institutes of Elenctic Theology*. hg. von James T. Dennison. Bd. 1. Presbyterian & Reformed: Phillipsburg (NJ), 1992 (lat. Original aus dem 17. Jh.). S. 220-222 und Thomas Schirmacher. *Ethik*. Bd. 1. Hänssler: Neuhausen, 1994. S. 723-732

<sup>177</sup> Jonathan Edwards. *The Works of Jonathan Edwards*. Bd. 2. *The Banner of Truth Trust*: Edinburgh, 1992 (Nachdruck von 1834/1974), S. 278-315, hier S. 299ff; vgl. Peter Kaverau. *Amerika und die orientalischen Kirchen*. a. a. O. S. 72-73 (3,472-482).

<sup>178</sup> Carey. *Untersuchung*. S. 78-81 (Original S. 77-80).

<sup>179</sup> Aus 1Kor 6,17.

<sup>180</sup> Carey. *Untersuchung*. S. 78 (Original S. 77).

<sup>181</sup> Carey. *Untersuchung*. S. 80 (Original S. 79).

<sup>182</sup> Aus Offb 3,20.

<sup>183</sup> Aus Dan 12,4.

<sup>184</sup> Carey. *Untersuchung*. S. 81 (Original S. 80).

<sup>185</sup> Vgl. Frank Deauville Walker. *William Carey*. a. a. O. S. 59.

<sup>186</sup> Aus Sach 12,11+14+10.

<sup>187</sup> Aus Sach 13,1.

<sup>188</sup> Aus Sach 13,2.

<sup>189</sup> Aus Sach 13,4.

<sup>190</sup> Carey. *Untersuchung*. S. 78-79 (Original S. 78-79).

<sup>191</sup> Carey. *Untersuchung*. S. 35-36+69+70 (Original S. 35+69+70).

<sup>192</sup> Vgl. zu Eliots Theologie Wolf Christian Jaeschke. "Der Indianermissionar John Eliot (1604-1698): Sein Denken und Wirken nach den 'Magnalia Christi Americana'". *Evangelikale Missiologie* 9 (1993) 1: 3-12; Gustav Warneck. *Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart*. a. a. O. S. 46; zu seinem Postmillennialismus Sidney H. Rooy. *The Theology of Missions in the Puritan Tradition*. a. a. O. S. 224-229; Neville B. Cryer. "John Eliot". S. 171-231 in: *Five Pioneer Missionaries. The Banner of Truth Trust*: London, 1965.

<sup>193</sup> Vgl. zu Brainerds Theologie und Postmillennialismus Norman Pettit. "Editor's Introduction". S. 1-83 in: *Jonathan Edwards. The Life of David Brainerd*. a. a. O. ganz, bes. S. 24-70; John Thornbury. "David Brainerd". S. 13-91 in: *Five Pioneer Missionaries. The Banner of Truth Trust*: London, 1965.

<sup>194</sup> So auch Ernest A. Payne. "Two Dutch Translations by Carey: An Angus Library Find". *The Baptist Quarterly* NS 11 (1942): 33-38; James R. Beck. *Dorothy Carey*. a. a. O. S. 53-59; Harald Schilling. "Der geistige und geistliche Werdegang William Careys ...". a. a. O. S. 85-86. Schilling nennt daneben noch die Schriften von bzw. über Bartholomäus Ziegenbalg (1682-1719) und dessen Kollegen in Tranquebar (Indien) Heinrich Plütschau (1677-1746) als prägend, wobei die Beweislage für Ziegenbalg (genannt in Carey. *Untersuchung*. S. 36; Original S. 36) und Plütschau jedoch viel schlechter ist.

<sup>195</sup> Vgl. W. O. Carver. *Mission in the Plan of the Ages*. a. a. O. S. 213-282 und Iain Murray. *The Puritan Hope*. a. a. O. S. 93-103 u. ö.

<sup>196</sup> So Frank Deauville Walker. *William Carey*. a. a. O. S. 136; vgl. James R. Beck. *Dorothy Carey*. a. a. O. S. 58.

<sup>197</sup> Vgl. zu Edwards Postmillennialismus C. C. Goen. "Jonathan Edwards: A New Departure in Eschatology". a. a. O.; Sidney H. Rooy. *The Theology of Missions in the Puritan Tradition: A Study of Representative Puritans*: Richard Sibbes, Richard Baxter, John Eliot, Cotton Mather, and Jonathan Edwards. a. a. O. Das Missionsverständnis von Edwards und der von ihm bestimmten Erweckungs und Missionsbewegung wird ausgezeichnet in Peter Kaverau. *Amerika und die orientalischen Kirchen: Ursprung und Anfang der amerikanischen Mission unter den Nationalkirchen Westasiens. Arbeiten zur Kirchengeschichte* Bd. 31. Walter de Gruyter: Berlin 1958. S. 1-176 dargestellt.

<sup>198</sup> Boston, 1748; abgedruckt in Jonathan Edwards. *The Works of Jonathan Edwards*. Bd. 2. *The Banner of Truth Trust*: Edinburgh, 1992 (Nachdruck von 1834/1974), S. 278-315.

<sup>199</sup> Den Rückgriff auf die Schrift Edwards betonen besonders Ernest A. Payne. "Carey's 'Enquiry': An Essay for the Ter-Jubilee". *International Review of Missions* 31 (1942): 180-186, hier S. 184 und Peter Kaverau. *Amerika und die orientalischen Kirchen*. a. a. O. S. 72-73.

<sup>200</sup> So Ernest A. Payne. "Introduction". S. i-xx in: *William Carey. An Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens*. The Carey Kingsgate Press: London, 1961, hier S. xii-xiii; James R. Beck. *Dorothy Carey*. a. a. O. S. 59-60 und Frank Deauville Walker. *William Carey*. a. a. O. S. 58-59; vgl. Iain Murray. *The Puritan Hope*. a. a. O. S. 151-152.

<sup>201</sup> Vgl. Brian Stanley. *The History of the Baptist Missionary Society 1792-1992*. a. a. O. S. 13 und Frank Deauville Walker. *William Carey*. a. a. O. S. 59.

<sup>202</sup> Carey. *Untersuchung*. S. 63 (Original S. 63).

- <sup>203</sup> Frank Deauville Walker. William Carey. a. a. O. S. 49-50; James R. Beck. Dorothy Carey. a. a. O. S. 53-59; Harald Schilling. "Der geistige und geistliche Werdegang William Careys ...". a. a. O. S. 85-86; Ernest A. Payne. "Two Dutch Translations by Carey: An Angus Library Find". a. a. O.; Ernest A. Payne. "Introduction". S. i-xx in: William Carey. *An Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens*. a. a. O. S. xii; James R. Beck. Dorothy Carey. a. a. O. S. 55-57+65; W. Bieder. "William Carey 1761-1834". a. a. O. S. 158.
- <sup>204</sup> Frank Deauville Walker. William Carey. a. a. O. S. 50.
- <sup>205</sup> Ebd. S. 49.
- <sup>206</sup> Frank Deauville Walker. William Carey. a. a. O. S. 22-23+50-51; Ernest A. Payne. "Introduction". a. a. O. S. xii. Walkers Biographie untersuchte als erstes und bis heute unübertroffen die Bedeutung des "Northampton Mercury" für Careys Entwicklung bis zur Ausreise nach Indien. Vgl. auch Kelsye Finnie. William Carey. a. a. O. S. 16.
- <sup>207</sup> Damit meint er Carey, Marshman und Anderson.
- <sup>208</sup> A. Christopher Smith. "The Edinburgh Connection: Between the Serampore Mission and Western Missiology". *Missionology: An International Review* 18 (1990) 2: 185-209, hier S. 201-202.
- <sup>209</sup> Aalbertinus Hermen Oussoren. William Carey, Especially His Missionary Principles. a. a. O. S. 129
- <sup>210</sup> Carey. Untersuchung. S. 32-36 (Original S. 33-36); E. Daniels Potts. *British Baptist Missionaries in India 1793-1837*. a. a. O. S. 59 beschreibt die antikatholische Haltung des Teams in Serampore.
- <sup>211</sup> Von Bucer beeinflusster italienischer Theologe, der die englische Reformation maßgeblich calvinistisch beeinflusste.
- <sup>212</sup> Carey. Untersuchung. S. 35 (Original S. 35).
- <sup>213</sup> Carey. Untersuchung. S. 75 (Original S. 75).
- <sup>214</sup> Vgl. Andrew C. Ross. "Missionary Expansion". S. 242-244 in: Donald K. McKim (Hg.). *Encyclopedia of the Reformed Faith*. Westminster/John Knox Press: Louisville (KY) & Saint Andrew Press: Edinburgh (GB), 1992.
- <sup>215</sup> Carey. Enquiry. S. 84 (So nennt Carey hier seine eigene Denomination).
- <sup>216</sup> Vgl. etwa die bis heute erscheinende von Spurgeon begründete Zeitschrift "Sword and Trowel" oder das in Liverpool erscheinende Sprachrohr der calvinistischen Baptisten Englands "Reformation Today" (z. B. Nr. 95 Jan/Febr 1987).
- <sup>217</sup> Eine tabellarische Übersicht über die Unterschiede zwischen beiden Auffassungen findet sich in Thomas Schirrmacher. *Ethik*. Bd. 1. Hänssler: Neuhausen, 1994. S. 646-654 und Thomas Schirrmacher. *Der Römerbrief*. a. a. O. Bd. 1. S. 252-256; vgl. S. 229-236. Aalbertinus Hermen Oussoren. William Carey, Especially His Missionary Principles. a. a. O. S. 124-127 stellt die Sicht der Particular Baptists und die Bedeutung ihres Bekenntnisses, der "London Confession" oder 'Baptist Confession of Faith', einer baptistischen Version des calvinistischen Westminster Bekenntnisses (moderne Ausgabe: *The Baptist Confession of Faith 1689 with Scripture Proofs*. Updated with notes by Peter Masters. The Wakeman Trust: London, 1989; vgl. einen modernen Kommentar Samuel E. Waldron. *A Modern Exposition of the 1689 Baptist Confession of Faith*. Evangelical Press: Durham, 1989), gut dar. Zu den Particular Baptists siehe außerdem Raymond Brown. *The English Baptists of the Eighteenth Century*. Baptist Historical Society: London, 1986. S. 115-141.
- <sup>218</sup> So auch Frank Deauville Walker. William Carey. a. a. O. S. 35-36. Wesley wird nur ausgesprochen kurz in Carey. Untersuchung. S. 37 (original S. 37) erwähnt.
- <sup>219</sup> James R. Beck. Dorothy Carey. a. a. O. S. 136.
- <sup>220</sup> Ebd. S. 37.
- <sup>221</sup> Vgl. Iain H. Murray. *Spurgeon & Hyper-Calvinism: The Battle for Gospel Preaching*. Banner of Truth Trust: Edinburgh, 1995; Kenneth G. Talbot, W. Gary Crampton. *Calvinism, Hyper-Calvinism and Arminianism*. Still Waters Revival Books: St. Edmonton (CAN) & Whitefield Publ.: Lakeland (FL), 1990.
- <sup>222</sup> Mary Drewery. William Carey. a. a. O. S. 31.
- <sup>223</sup> Ebd. S. 52-53; vgl. auch Ernest A. Payne. "Introduction". a. a. O. s. xiii.
- <sup>224</sup> Vgl. ebd. und James R. Beck. Dorothy Carey. a. a. O. S. 42.
- <sup>225</sup> So auch James R. Beck. Dorothy Carey. a. a. O. S. 54-55.
- <sup>226</sup> So auch ebd. und Mary Drewery. William Carey. a. a. O. S. 42 (mit Zitat von Carey) und James R. Beck. Dorothy Carey. a. a. O. S. 54-55.
- <sup>227</sup> A. Christopher Smith. "William Carey". a. a. O. S. 247.
- <sup>228</sup> Ebd. A. Christopher Smith. "William Carey" S. 247.
- <sup>229</sup> Vgl. bes. Iain Murray. *The Puritan Hope*. a. a. O. S. 139+146.
- <sup>230</sup> Ebd. S. 145-146.
- <sup>231</sup> Nach ebd. S. 145.
- <sup>232</sup> Text z. B. in Aalbertinus Hermen Oussoren. William Carey, Especially His Missionary Principles. a. a. O. S. 274-284; Kommentar in Iain Murray. *The Puritan Hope*. a. a. O. S. 145.
- <sup>233</sup> Iain Murray. *The Puritan Hope*. a. a. O. S. 145.
- <sup>234</sup> Vgl. Paul Jacobs. *Prädestination und Verantwortlichkeit bei Calvin*. (Diss.) J. G. Oncken: Kassel, 1937; als modernes Beispiel eines calvinistischen Auftrufes zur Mission vgl. James I. Packer. *Prädestination und Verantwortung*. Neue Studienreihe 5. Brockhaus: Wuppertal, 1964.
- <sup>235</sup> Vgl. Henry R. Van Til. *The Calvinistic Concept of Culture*. Baker Book House: Grand Rapids (MI), 1959. S. 93; Louis Igou Hodges. *Reformed Theology Today*. Brentwood Christian Press: Columbus (GA), 1995. S. 101-104.
- <sup>236</sup> So auch Gustav Warneck. *Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart*. a. a. O. S. 16 (Luther) und S. 19 (Calvin und Zwingli).

- <sup>237</sup> Maurus Galm. Das Erwachen des Missionsgedankens im Protestantismus der Niederlande. Dissertation: Münster. Franz Xaver Seitz: München & Missionsverlag St. Ottilien: St. Ottilien, 1915; vgl. aber die Einschränkungen in A. Goslinga. "Die Anfänge der Mission in Holland". Allgemeine Missions-Zeitschrift 49 (1922): 56-63+79-85.
- <sup>238</sup> Vgl. zur Person Jürgen Moltmann. "Voetius, Gisbert". Sp. 1432-1433 in: Kurt Galling (Hg.). Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 7 Bde. J. C. B. Mohr: Tübingen, 1986 (Nachdruck von 3. Aufl.). Bd. 3; Wilhelm Goeters. Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande bis zur labadistischen Krise 1670. Leipzig, 1911. S. 17-20 + 84-134 + 120-134 (s. auch das Register); Ernst Bizer. "Die reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus". Zeitschrift für Theologie und Kirche 55 (1958): 306-372, hier S. S. 307-326, bes. S. 314-326 zu Voetius' Buch 'Disputationen über den Atheismus' (1639) (Lit. angabe S. 308, Anm. 2).
- <sup>239</sup> So Jürgen Moltmann. "Voetius, Gisbert". a. a. O. Sp. 1432.
- <sup>240</sup> Vgl. zur Missionstheologie von Voetius Jan A. B. Jongeneel. "Voetius' zendingstheologie, de eerste comprehensive protestantse zendingstheologie". S. 117-147 in: J. van Oort u. a. (Hg.). De onbekende Voetius. J. H. Kok: Kampen (NL), 1989; H. A. van Andel. De zendingleer van Gisbertus Voetius. J. H. Kok: Kampen, 1912. 190 S. (Staatsbibliothek, Berlin); vgl. zur Theologie von Voetius allgemeine: J. van Oort u. a. (Hg.). De onbekende Voetius. J. H. Kok: Kampen (NL), 1989; Ernst Bizer. "Die reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus". Zeitschrift für Theologie und Kirche 55 (1958): 306-372, hier S. 307-326 (zu Voetius' Buch 'Disputationen über den Atheismus' von 1639 (Lit. angabe S. 308, Anm. 2) S. 314-326); Wilhelm Goeters. Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande bis zur labadistischen Krise 1670. Leipzig, 1911. S. 80-134 + 120-134.
- <sup>241</sup> Norman E. Thomas (Hg.). Classic Texts in Mission and World Christianity. a. a. O. S. 41-43.
- <sup>242</sup> Vgl. Gerhard Metzger. Kirche und Mission in den Briefen Augustins. Allgemeine Missions-Studien 20. C. Bertelsmann: Gütersloh, 1936 und F. van der Meer. Augustinus der Seelsorger. J. P. Bachem: Köln, 19583.
- <sup>243</sup> P. Gonsalvus Walter O. M. Cap. Die Heidenmission nach der Lehre des heiligen Augustinus. Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte 3. Aschendorff: Münster, 1921.
- <sup>244</sup> Alles Maurice Wiles, Mark Santer (ed.). Documents in Early Christian Thought. Cambridge University Press: Cambridge, 1975. S. 259-264 = Norman E. Thomas (ed.). Classic Texts in Mission and World Christianity. Orbis Books: Maryknoll (NY), 1995. S. 18.
- <sup>245</sup> Ebd. (alle Ausgaben), Brief Nr. 199, Abschnitt 46.
- <sup>246</sup> Ebd. (alle Ausgaben), Brief Nr. 199, Abschnitte 47-49.
- <sup>247</sup> So auch Millard J. Erickson. Christian Theology. a. a. O. S. 1206.
- <sup>248</sup> Charles L. Chaney. The Birth of Missions in America. a. a. O. S. ix.
- <sup>249</sup> Ernest A. Payne. "Two Dutch Translations by Carey: An Angus Library Find". a. a. O. Payne will damit auch belegen, daß die Kritik, Carey habe die vielen Sprachen, die er konnte, nur oberflächlich beherrscht, unberechtigt ist, da die Übersetzungsarbeit gelungen sei; so auch James R. Beck. Dorothy Carey. a. a. O. S. 53.
- <sup>250</sup> Norman E. Thomas (Hg.). Classic Texts in Mission and World Christianity. American Society of Missiology Series 20. Orbis Books: Maryknoll (NY), 1995. S. 17-20. Siehe bes. S. 18, wo aus dem Brief Nr. 199 von Augustin folgende Aussage zitiert wird: "... daß das Kommen des Herrn stattfindet, wenn die ganze Welt mit dem Evangelium erfüllt ist".
- <sup>251</sup> Ebd. S. 17.
- <sup>252</sup> Tom Nettles. "Missionary Theology of the Early Southern Baptists". Reformation Today (1985): 9-22.
- <sup>253</sup> So auch Gustav Warneck. Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart. a. a. O. S. 39.
- <sup>254</sup> Daß nicht nur die Puritaner Englands reformiert waren, sondern das anglikanische Bekenntnis der 39 Artikel selbst reformiert ist, belegt Philip E. Hughes. "Thirty-nine Articles". S. 369-370 in: Donald K. McKim (Hg.). Encyclopedia of the Reformed Faith. Westminster/John Knox Press: Louisville (KY) & Saint Andrew Press: Edinburgh (GB), 1992. S. 369, der besonders auf die reformierte Sicht der Schrift, des Heils und der Sakramente in den 39 Artikeln hinweist, und der Standardkommentar zu den 39 Artikeln W. H. Griffith Thomas. The Principles of Theology: An Introduction to the Thirty-Nine Articles. Vine Books: London, 19786 (19301). S. xxxiii+xliv-1 u. ö.
- <sup>255</sup> Carey. Untersuchung. S. 11+67+68+81 (Original S. 11+67+68+80).
- <sup>256</sup> Vgl. die Auszüge in James R. Beck. Dorothy Carey. a. a. O. S. 44+45+54-184.
- <sup>257</sup> Carey. Untersuchung. S. 11-12 (Original S. 11).
- <sup>258</sup> James R. Beck. Dorothy Carey. a. a. O. S. 184.
- <sup>259</sup> Carey. Untersuchung S. 10-11 (Original S. 9-10).
- <sup>260</sup> Carey. Untersuchung S. 10-11 (Original S. 9-10).
- <sup>261</sup> So auch Harald Schilling. "Der geistige und geistliche Werdegang William Careys ...". a. a. O. S. 88.
- <sup>262</sup> So James R. Beck. Dorothy Carey. a. a. O. S. 87.
- <sup>263</sup> Ebd. James R. Beck S. 136+170-172; E. Wallroth. "William Carey". Allgemeine Missions-Zeitschrift 14 (1887): 97-123, hier S. 114-116 "Careys Verdienste um Literatur und Humanität"; G. Schott. William Carey, der Vater der gegenwärtigen Missionsbewegung. a. a. O. S. 24-27.
- <sup>264</sup> So bes. Aabertinus Hermen Oussoren. William Carey, Especially His Missionary Principles. a. a. O. S. 189-190.
- <sup>265</sup> Bruce J. Nichols. "The Theology of William Carey". a. a. O. S. 122 hat gezeigt, daß dies bei Carey theologisch begründet war, wie nach S. 121 sein gesamtes soziales Engagement überhaupt Folge seiner Theologie war.
- <sup>266</sup> Vgl. E. Daniels Potts. British Baptist Missionaries in India 1793-1837. a. a. O. S. 141-144; Frank Deauville Walker. William Carey. a. a. O. S. 197-199; Basil Miller. William Carey. a. a. O. S. 93.

- <sup>267</sup> Am detailliertesten beschreibt E. Daniels Potts. *British Baptist Missionaries in India 1793-1837*. a. a. O. S. 144-157 diese spannende Geschichte.
- <sup>268</sup> Originaltexte Careys gegen die Witwenverbrennung finden sich in Pearce Carey. William Carey. a. a. O. S. 170-173. Vgl. Brian Stanley. *The History of the Baptist Missionary Society 1792-1992*. a. a. O. S. 44-45; A. Schillbach. "William Carey als Bahnbrecher der evangelischen Mission". a. a. O. S. 181-182; Frank Deauville Walker. William Carey. a. a. O. S. 199-201; Basil Miller. William Carey. a. a. O. S. 137-138; Kellsye Finnie. William Carey. a. a. O. S. 141-143; James R. Beck. Dorothy Carey. a. a. O. S. 170-171; G. Schott. William Carey, der Vater der gegenwärtigen Missionsbewegung. a. a. O. S. 27-30.
- <sup>269</sup> So bes. Aalbertinus Hermen Oussoren. William Carey, Especially His Missionary Principles. a. a. O. S. 191-193 und E. Daniels Potts. *British Baptist Missionaries in India 1793-1837*. a. a. O. S. 159-160.
- <sup>270</sup> Vgl. bes. gründlich E. Daniels Potts. *British Baptist Missionaries in India 1793-1837*. a. a. O. S. 158-159 und Aalbertinus Hermen Oussoren. William Carey, Especially His Missionary Principles. a. a. O. S. 195; sowie Kellsye Finnie. William Carey. a. a. O. S. 109; Mary Drewery. William Carey. a. a. O. S. 104-105; James R. Beck. Dorothy Carey. a. a. O. S. 135-136 und A. Christopher Smith. "Myth and Missiology: A Methodological Approach to Pre-Victorian Mission of the Serampore Trio". *International Review of Mission* 83 (1994): 451-475, hier S. 461-463.
- <sup>271</sup> Vgl. bes. Ruth Rouse. "William Carey's 'Pleasing Dream'". *International Review of Missions* 38 (1949): 181-192, hier S. 184-185 und zum Umgang mit dem Kastenwesen in der Mission in Indien allgemein Graham Houghton. "Caste in the Protestant Churches: An Historical Perspective". *Evangelical Review of Theology* 12 (1988) 4: 325-343, sowie die gesamte Ausgabe des *India Church Growth Quarterly* 7 (1985) 2. Vgl. zur heutigen Situation Gerechtigkeit für die Unberührbaren: Beiträge zur indischen Dalit-Theologie. *Weltmission heute* Nr. 15. EMW: Hamburg, 1972.
- <sup>272</sup> William Careys Tagebuch zitiert nach Mary Drewery. William Carey. a. a. O. S. 79.
- <sup>273</sup> Nach Pearce Carey. William Carey. a. a. O. S. 223.
- <sup>274</sup> Die beste mir bekannte Zusammenstellung, wann die Übersetzungen Careys der einzelnen biblischen Bücher in welchen Sprachen erschienen sind, findet sich in Aalbertinus Hermen Oussoren. William Carey, Especially His Missionary Principles. a. a. O. S. 118 S. 118, Anm. 1. James R. Beck. Dorothy Carey. a. a. O. S. 168-170; Mary Drewery. William Carey. a. a. O. S. 155-158+192, S. 158 nennt 6 ganze Bibeln und 29 Bibelteile als Werk Careys und 19 Bibeln und 27 Bibelteile als Werk Careys mit anderen im Team, James R. Beck. Dorothy Carey. a. a. O. S. 168 nennt 6 Bibeln, 23 Neue Testamente und 10 Bibelteile als Careys eigenes Werk; vgl. auch Frank Deauville Walker. William Carey. a. a. O. S. 219-232; Pearce Carey. William Carey, bearbeitet von Peter Masters. *The Wakeman Trust: London, 1993* (Bearbeitung von London 1923, 1934). S. 385-394.
- <sup>275</sup> Siehe z. B. aus der Sicht eines Einheimischen Ramesh Khatri. "William Carey - The First Publisher in Nepali". *Dharma Deepika: A South Asian Journal of Missiological Research* 3 (1999) 1: 41-44.
- <sup>276</sup> Vgl. am ausführlichsten E. Daniels Potts. *British Baptist Missionaries in India 1793-1837*. a. a. O. S. 79-113; sowie E. Walloth. "William Carey". *Allgemeine Missionszeitschrift* 14 (1887): 97-123, hier S. 112-113 Liste Bibelübersetzung; S. 114-116; "Careys Verdienste um Literatur und Humanität".
- <sup>277</sup> Johann Schmidt. "Charlotte Emilia von Rumohr und William Carey". a. a. O. S. 45 nennt speziell Marathi Grammatik 1805, Sanskrit Grammatik 1806, Punjabi Grammatik 1817, Karnatak Grammatik 1817, Bengali Grammatik 1818, Bengalische Wörterbuch 8 Bd. 1818-1830. W. Bieder. "William Carey 1761-1834". a. a. O. S. 164-165, bes. S. 165, Anm. 19 listet Careys Grammatiken auf, die sich in der Basler Missionsbibliothek befinden.
- <sup>278</sup> Die zeitgenössische und moderne Diskussion um den Wert der Bibelübersetzungen beschreibt E. Daniels Potts. *British Baptist Missionaries in India 1793-1837*. a. a. O. S. 81-89. Bereits 1830 verteidigte der herausragende Linguist an der Universität Cambridge Greenfield Careys Übersetzungstätigkeit in William Greenfield. *A Defence of the Serampore Maharrata Version of the New Testament*. London, 1830. - Die zeitgenössische und moderne Diskussion um den Wert der Grammatiken und der Arbeit an bengalischen Texten beschreibt E. Daniels Potts. *British Baptist Missionaries in India 1793-1837*. a. a. O. S. 79-113. Ebd. S. 95-101 findet sich die Darstellung von Würdigungen von Careys Einsatz für das Bengali durch seine Grammatik und die Veröffentlichung von Texten in Büchern und Zeitungen.
- <sup>279</sup> Die ausführlichste Darstellung findet sich in E. Daniels Potts. *British Baptist Missionaries in India 1793-1837*. a. a. O. S. 115-129; vgl. G. Schott. William Carey, der Vater der gegenwärtigen Missionsbewegung. a. a. O. S. 34-35.
- <sup>280</sup> Nach A. Schillbach. "William Carey: Eine Jubiläumserinnerung". a. a. O. S. 30.
- <sup>281</sup> Vgl. zu seiner Frühgeschichte E. Daniels Potts. *British Baptist Missionaries in India 1793-1837*. a. a. O. S. 129-136.
- <sup>282</sup> So bes. Johann Schmidt. "Charlotte Emilia von Rumohr und William Carey. a. a. O. S. 49. Zum theologischen Zweig vgl. A. Christopher Smith. "Myth and Missiology: A Methodological Approach to Pre-Victorian Mission of the Serampore Trio". a. a. O. S. 458-460. Nach ebd. S. 460 wurde es bald nach Carey und dem Serampore-Trio bedeutungsvol.
- <sup>283</sup> So bes. G. Schott. William Carey, der Vater der gegenwärtigen Missionsbewegung. a. a. O. S. 30-34; die ausführlichste Würdigung findet sich in E. Daniels Potts. *British Baptist Missionaries in India 1793-1837*. a. a. O. S. 70-75.
- <sup>284</sup> Ebd. S. 70-71.
- <sup>285</sup> J. T. K. Daniel, Roger E. Hedlund (Hg.). *Carey's Obligation and Indian Renaissance*. Council of Serampore College: Serampore (Indien), 1993.
- <sup>286</sup> E. Daniels Potts. *British Baptist Missionaries in India 1793-1837*. a. a. O. S. 169; vgl. die detaillierte Darstellung des Verhältnisses zur Kolonialregierung ebd. S. 169-204.
- <sup>287</sup> Brian Stanley. *The History of the Baptist Missionary Society 1792-1992*. T. & T. Clark: Edinburgh, 1992. S. 47-57 ("The Planting of a National Church") sieht in dem Ziel einheimische Kirchen unter einheimischer Leitung zu pflanzen, die zweite große Säule der Arbeit des Serampore-Trios neben dem Glauben an die Souveränität Gottes (S. 36-47).
- <sup>288</sup> So E. Daniels Potts. *British Baptist Missionaries in India 1793-1837*. a. a. O. S. 33.

---

<sup>289</sup> Nach ebd. S. 34.

<sup>290</sup> So bes. Basil Miller. William Carey. a. a. O. S. 62+128-130; Mary Drewery. William Carey. a. a. O. S. 170-171; vgl. die Begründung in Joshua Marshman. *Thoughts on Missions to India*. Serampore, 1825.

<sup>291</sup> Am besten dargestellt und ausgewertet in A. Christopher Smith. "The Edinburgh Connection: Between the Serampore Mission and Western Missiology". *Missiology: An International Review* 18 (1990) 2: 185-209 und in Brian Stanley. *The History of the Baptist Missionary Society 1792-1992*. a. a. O. S. 57-67.

<sup>292</sup> Eine Ausnahme macht Information und Carey: Dies betont auch Jim Montgomery. *Eine ganze Nation gewinnen: Die DAWN-Strategie*. Wolfgang Simson Verlag: Lörrach, 1990. S. 101-103.

<sup>293</sup> W. Bieder. "William Carey 1761-1834". a. a. O. S. 161.

<sup>294</sup> Deutsch im laufenden Text von Carey. Untersuchung; eine englische Ausgabe mit einer Liste der geographischen Identifizierungen derselben Herausgeber ist in Vorbereitung.

<sup>295</sup> Thomas Schirmmacher. Theodor Christlieb und seine Missionstheologie. a. a. O. S. 171-172. Christliebs Überblick über den Stand der Mission in allen Erdteilen 'Der gegenwärtige Stand der Heidenmission: Eine Weltüberschau' ('Protestant Foreign Missions to the Heathen', 1880) erschien in mehreren jeweils bearbeiteten Auflagen in deutscher Sprache, sodann in mehreren englischen Auflagen in London, New York und Calcutta und außerdem in Französisch, Dänisch und Schwedisch.

<sup>296</sup> Neueste deutsche Ausgabe: Patrick Johnstone. *Handbuch für Weltmission: Gebet für die Welt: Informationen über alle Länder der Erde*. Bearbeitet von Thomas und Christine Schirmmacher. Hänssler: Neuhausen, 19946. James R. Beck. Dorothy Carey. a. a. O. 63 vergleicht Carey denn auch mit Johnstone.

<sup>297</sup> Die beste Darstellung bei Ruth Rouse. "William Carey's 'Pleasing Dream'". *International Review of Missions* 38 (1949): 181-192.

## Gezeitenwende in der Mission

Bericht von der Missionskonsultation der World Evangelical Fellowship in Iguassu (Brasilien)

*Hans Rothenberger*

Die Missionskommission des WEF (World Evangelical Fellowship) hat vom 5.–16. Okt in Iguassu (Brasilien) eine weltweite missiologische Konsultation durchgeführt. 160 Missiologen und Missionspraktiker aus 53 Ländern kamen zusammen, um zu untersuchen, welche Ausrichtung die Mission an der Schwelle zum nächsten Jahrtausend nehmen soll. Ich war als Delegierter der AEM Schweiz eingeladen. In der ersten Woche fanden zwei Vorkonferenzen zu den Themen "Membercare" und "Entwicklung von nationalen Missionsbewegungen" statt, und in der zweiten Woche folgte die Hauptkonferenz.

Wie es Sitte ist, sucht man für historische Anlässe auch historische Orte. So wurde in Brasilien Iguassu ausgewählt. Im Länderdreieck Brasilien, Paraguay und Argentinien befinden sich nicht nur die schönsten Wasserfälle der Welt, dort wurde auch 1986 der bekannte Kinofilm „Misiones“ gedreht. Er zeigt, wie in dieser Gegend die Jesuiten im 17. und 18. Jh mit den Guarani-Indianern blühende Siedlungen und christliche Gemeinden aufgebaut hatten, um die Indianer vor Ausbeutung und Sklaverei zu schützen. Mehr als 150 000 Indianer waren in über 30 Siedlungen genossenschaftlich organisiert. Grosse Kirchen wurden errichtet, Pflanzungen bewirtschaftet, die ersten Druckerpressen Südamerikas in Gang gesetzt, Bibeln in Guarani gedruckt, das Kunsthandwerk blühte, Geigen wurden für die Opernhäuser von Europa gebaut. Mit dieser Entwicklungspolitik gerieten die Jesuiten aber mehr und mehr in Widerspruch mit den Machtinteressen der portugiesischen und spanischen Kolonialmächte. Diese suchten Sklaven und nicht christliche Brüder und Schwestern. So wurden schliesslich die Jesuiten ausgewiesen und die Siedlungen zerstört. Von 150 Jahren Missionsarbeit sind nur einigen Ruinen übriggeblieben.

Mit der Wahl des Ortes wurde ein Zeichen gesetzt. Es herrschte in Iguassu nicht mehr die triumphalistische Stimmung wie bei der Missionskonferenz in Edinburgh zu Beginn des Jahrtausend, als der Siegeszug des Christentums noch unaufhaltsam schien. John Mott eröffnete sie mit dem Motto "Die Evangelisation der Welt in dieser Generation!" Und der deutsche Missiologe Warneck drückte 1909 noch die Überzeugung aus, dass die überlegenen Kräfte des Evangeliums die andern Religionen ganz natürlich aussterben lassen würden. Die Bewegung AD 2000 setzte am Ende des Jahrtausends noch zu einem Schlusspurt an, um mit den neuen technischen Möglichkeiten der Vernetzung noch alle unerreichten Völker zu erreichen.

Die Konsultation in Iguassu hingegen wurde von Bill Taylor, dem Direktor der WEF-Missionskommission mit dem Text von Matt 11:1-12 eingeleitet, wo Johannes der Täufer aus dem Gefängnis seine Anfragen an Jesus und seine Mission stellt: "Bist du wirklich der Messias, als den ich dich angekündigt habe? Oder sollen wir auf einen andern warten?" Jesus weist hin auf die Lichter der Befreiung, die überall angesteckt wurden: Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote werden auferweckt und Armen wird die gute Botschaft gebracht. Johannes aber, den Jesus den grössten aller Propheten nennt, bleibt im Dunkel des Kerkers und wird Opfer einer Frauenintrige. Die einen drängen mit Gewalt ins Himmelreich, die andern widersetzen sich mit Gewalt. Mission geschieht heute im bi-polaren Spannungsfeld von Zweifel und Glauben, von Krise und Aufbruch, von Fortschritt und Widerstand. Die andern Religionen sind entgegen der Prognose nicht abgestorben, sie haben im Gegenteil eine früher unbekannte missionarische Dynamik entwickelt. Auf der andern Seite läuft in Europa das Zeitalter des Christentums aus. Nach der im Focus publizierten Emnid Umfrage "Zukunft 2000" hält nur noch jeder zehnte Deutsche den christlichen Glauben für wichtig. Die Länder des Westens, welche zur letzten Jahrtausendwende das Evangelium in die Welt trugen sind inzwischen selbst zu Missionsgebieten geworden. Etliche Workshops und Referate in Iguassu beschäftigten sich mit der Frage, wie die "unerreichten Völker" im postmodernen, pluralistischen Westen neu mit dem Evangelium erreicht werden können.

Von Ghana berichteten die Delegierten, wie an verschiedenen Orten Kirchen zerstört wurden durch Anhänger der traditionellen Stammesreligionen, welche neu aufleben.

Bewegend war das Zeugnis der indischen Delegation, welche berichteten, wie die Kirche von der nationalistisch-hinduistischen Regierungspartei (BJP) immer mehr unter Druck gesetzt wird. Erziehungswesen, Verwaltung, Polizei- und Armee werden systematisch "safranisiert", d.h. die Leitungspositionen werden mit Hindu-Parteigängern besetzt. Einunddreissig indische und zwei ausländische Missionare wurden in den letzten Monaten ermordet. Kulturell bezeichnend war die Reaktion der Tagungsteilnehmer auf die Frage des Leidens und der Verfolgung: Auf der einen Seite stand ein Delegierter der USA auf und regte an, einflussreiche Senatoren zu kontaktieren, damit Amerika auf Indien politischen Druck ausübe, um die Religionsfreiheit wieder herzustellen. Und auf der andern Seite stand Tokunboh Adeyemo, Generalsekretär der afrikanischen Allianz auf und sagte, er beneide die indischen Geschwister, denn in Afrika sei die Kirche gerade in Leidenszeiten gereift. In der Tat haben sich die Kirchen in Indien unter dem äusseren Druck zu einer neuen Einheit zusammengeschlossen. Sie treten trotz Widerstand mutiger mit dem Evangelium nach aussen, und finden Solidarität bei andern Minoritäten, in der Kaste der Unberührbaren und bei den Moslems. Christen bekamen Gelegenheit, in Moscheen zu lehren, was die Bibel zu den Menschenrechten sagt.

Mit der Abkehr vom Triumphalismus ging in Iguassu auch eine kritische Auseinandersetzung mit einer Missiologie einher, welche Samuel Escobar als amerikanisch geprägte Management-Missiologie bezeichnete. Dabei wird die christliche Mission zu einem Unternehmen reduziert, das man managen kann. Man vereinfacht die Wirklichkeit zu einem eingängigen, verständlichen Bild (z.B. das 10/40 Fenster), man definiert Ziele, welche quantifizierbar sind (z.B. Anzahl der noch zu erreichenden Völker), man richtet dann die ganze Missionsaktion auf diese Ziele aus (z.B. Gemeindegründung in jeder Volksgruppe bis zum Jahr 2000) und man sucht effiziente Methoden und Strategien, um die Ziele möglichst schnell zu erreichen (z.B. Adopt a people-Strategie, Spiritual Warfare-Strategie, Homogenous Unit-Strategie, Prayer-Walk Strategie usw.). Mission wird als Aufgabe gesehen, welche geradlinig Schritt für Schritt mit Zielmanagement und Marketing Prinzipien erfüllt werden kann. Das Resultat soll messbar und statistisch darstellbar sein, denn der nachweisbare Erfolg beeinflusst ja die Spendenfreudigkeit. Die Versuchung ist dabei gross auch ein wenig fundiertes Zahlenspiel zu treiben.<sup>1</sup> Die Mission wird mehr nach der Effizienz als nach biblischen Massstäben ausgerichtet. Diese Management-Missiologie lässt wenig Raum für das Paradoxe, das Versagen, das Leiden, die offenen Fragen, das Mysterium, für das Ringen nach ganzheitlicher Veränderung von Mensch und Gesellschaft, für den langwierigen Prozess der Kontextualisierung des Evangeliums und für die Auseinandersetzung mit inhaltlichen Fragen der Mission. Als Frucht dieser Missiologie entstehen leicht Kirchen, die zwar zwei Meilen breit aber nur 2 cm tief sind.<sup>2</sup>

Es herrschte Übereinstimmung in Iguassu, dass Mission wieder neu auf das Zeugnis der ganzen Schrift und auf die Offenbarung Gottes gegründet werden soll. Als Grundsatz wurde festgehalten:

„Wir verpflichten uns neu, unsere Missiologie auf Gott auszurichten. Wir sind eingeladen, neu zu studieren, wie die göttliche Trinität in Schöpfung und Erlösung zusammenwirkt und zu verstehen, welche speziellen Rollen dabei Vater, Sohn und Heiliger Geist spielen.“

So waren auch die täglichen Bibelarbeiten von Aith Fernando aus Sri Lanka dem Thema: "Biblische Trinität - unser missiologisches Fundament" gewidmet.

---

<sup>1</sup> So lese ich in einer Missionsbroschüre: "Täglich entscheiden sich weltweit über 80 000 Menschen für ein Leben mit Jesus. Alle 8 Min entsteht eine neue Gemeinde" und frage mich: Wie bestimmt man diese Zahlen? Im Buch "Gebet für die Welt" werden für Brasiliens fünf grosse charismatische Kirchen 1990 12 Mio. Mitglieder und 24 Mio. Anhänger angegeben. Nach der schriftlichen Umfrage, welche 1991 das statistische Amt durchführte, erklärten sich aber nur 2 377 869 als Mitglieder (Journal Lideranca 109/15).

<sup>2</sup> Nach den Gesprächen und Einblicken welche ich in Brasilien hatte, trifft dieses Bild dort auch auf manche Kirche zu. Jesu Name ist zwar in aller Munde, auf Hemden, Kappen, Kleber, Firmenanschriften usw. zu finden, aber die Korruption greift nicht nur im Staat sondern auch in der Kirche um sich. Es werden viele dramatische Bekehrungspredigten gehalten, aber es geschieht wenig Weiterführung. Im Zentrum steht die Wohlstandserwartung.

Valdir Steuernagel, der brasilianische Missiologe, meinte: Für die Zukunft brauchen wir mehr informelle, einfachere und billigere Missionsmodelle – Modelle vom Süden. Beziehungen sind in der Missionsarbeit wichtiger als Strategien. Die westlichen Teilnehmer verstanden unter Beziehungsarbeit vor allem den globalen Informationsaustausch, die Vernetzung per Internet. Die Teilnehmer aus der südlichen Hemisphäre verstanden unter Beziehung aber etwas anderes: Man soll sich persönlich begegnen und sich dabei gegenseitig spüren können. Steuernagel sprach von der "Missiologie am Küchentisch", welche er mit Samuel Escobar betrieben hatte. Auch ich habe an dieser Tagung am meisten von den persönlichen Gesprächen bei Tisch profitiert, mit Missionsleitern aus allen Teilen der Welt. Dies war Globalisierung in Fleisch und Blut.

Globalisierung war das zentrale Thema der Konsultation: Mission aus allen Völkern und zu allen Völkern. Die empfangenden Länder sind zu sendenden geworden. So wie sich in der Geschichte der Schwerpunkt in der Missionsbewegung einst von Osten nach Westen verlagert hat, so verschiebt er sich jetzt nach Süden. Während bei uns Abbruchstimmung herrscht, herrscht dort Aufbruchstimmung.

Überall in den ehemaligen Missionsländern formieren sich nationale Missionsbewegungen. Josua Daimoi berichtete, wie im Südpazifik aus einer Studentengebetsgruppe das "Global Prayer Warrior Movement" entstanden ist. Diese Bewegung führte 1989 zur ersten regionalen Missionskonsultation auf den Fidji Inseln. Dabei bat der Leiter, Micheal Maleau, die anwesenden Missionare um Vergebung, dass manche Missionare in der Geschichte von Volksgenossen umgebracht und aufgegessen worden waren. Dann aber fuhr er fort: "Aber ich will euch fragen, warum habt ihr uns nicht gesagt, dass wir die gleiche Verantwortung haben, das Evangelium in die Welt zu tragen? Warum habt ihr uns wie Kinder behandelt? Habt ihr gedacht, wir seien nur gut genug, um zu empfangen, aber nicht zu geben? Gut, lasst euch sagen, wir kommen. Wir kommen zu euch. Wir kommen, ob ihr es wollt oder nicht. Ihr könnt uns töten und aufessen, aber wir kommen."

Einer der Ältesten sah in einer Vision eine Welle, welche die äussersten Enden der Erde, den Pazifik, erreicht hatte und nun über Amerika und Europa nach Jerusalem zurücklief und von dort neu die ganze Welt überflutete. "Von den äussersten Enden der Erde" wurde zum Motto der neu gegründeten Missionsbewegung im Pazifik - Gezeitenwende in der Mission. Inzwischen arbeiten schon sechzig Missionare von den pazifischen Inseln in Indonesien und Irian Jaya. Gezeitenwende in der ganzen Welt. Von Südkorea arbeiten 6452 Missionare im Ausland, von Brasilien 1500, von Japan, einem Missionsland, 350, von den Philippinen 239, in Indien arbeiten 15 000 Missionare unter andern Volksgruppen im Inland, in Ghana sind es 700. Mangelnde Strukturen, Finanz- und Visaprobleme hindern die jungen Bewegungen oft, sich weltweit zu engagieren. Ziel der Vorkonsultation über nationale Missionsbewegungen war es, dass die

älteren Bewegungen den jüngeren partnerschaftlich im Aufbau helfen. Ziel jeder Missionsarbeit muss von Beginn sein, dass eine nationale Missionsbewegung entsteht, denn alle Länder sind gerufen zu senden und zu empfangen.<sup>3</sup>

Das Bewusstsein wächst, dass die Kirchen im Westen auch auf die Hilfe von Missionaren aus der südlichen Hemisphäre angewiesen sind, um die Menschen bei ihnen neu mit dem Evangelium zu erreichen. Christen aus der Dritten Welt haben mehr Erfahrung wie Christus in einer pluralistischen Umwelt bezeugt werden kann, sie wissen was es heisst, in der eigenen Gesellschaft fremd zu sein, sie leben mehr in der Dimension der unsichtbaren Welt, sie haben einen weniger verkopften Glauben und sind oft unverkrampfter im Reden über Gott.

Die Gezeitenwende stellt uns Missionsgesellschaften vor ganz neue Herausforderungen. Da meldet sich z.B. der Generalsekretär einer nigerianischen Missionsbewegung bei AEM Holland: Er habe den Ruf in die Mission in Europa, ob sie ihm helfen könnten. Eine Familie mit sieben Kindern. Woher die Unterstützung? Woher das Visum? Wo die Kirche, welche bereit ist, ihn zu empfangen? Wie soll er in die Kultur eingeführt werden? Was kann sein spezieller Beitrag sein? Es drängt sich ein Paradigmenwechsel auf: Missionsorganisationen sollen nicht nur sendende sondern auch empfangende Gefässe sein - im Dienst einer globalen Mission: Von allen und zu allen Völkern. Missionsgesellschaften können ihre Erfahrung im interkulturellen Dienst auch dafür einsetzen, Missionare aus andern Kulturen zu empfangen und in den Dienst einzuführen.

Noch etwas beschäftigte mich an der Konsultation: Von den 160 Delegierten waren nur zwei aus der deutschsprachigen Welt (1 CH, 1 D) und nur 4 aus der französischsprachigen (1 CH, 3 Afrika). Da die Konferenz auf Englisch ohne Übersetzung ablief, war es für die französischsprachigen Afrikaner schwierig zu folgen. Alle Referenten lebten, studierten oder wirkten im anglophonen Bereich. Wird der koloniale durch den "linguistischen Imperialismus" abgelöst? In der Iguassu Erklärung heisst es aber: „Wir verpflichten uns, allen Teilen der globalen Kirche eine Stimme zu geben, um unsere Missiologie zu entwickeln und fruchtbar zu machen.“ Dazu ist wichtig, dass auch sprachspezifische Plattformen entstehen, bei denen Missionspraktiker und Missiologen miteinander ins Gespräch kommen.

In einem interaktiven Prozess entstand während der Konsultation die "Erklärung von Iguassu", welche Grundlinien für das Missionsverständnis festhält. Sie soll Grundlage für eine weiterführende Diskussion sein und empfiehlt sich für

---

<sup>3</sup> Es ist mir aufgefallen, dass es im englischsprachigen Afrika bereits verschiedene nationale Missionsbewegungen gibt, aber keine im französischsprachigen Teil. Haben die Missionen hier etwas versäumt? Die Verantwortung für die Weltmission müsste eigentlich schon bei der Gemeindegründung eingepflanzt werden.

das Gespräch den verschiedenen Mitarbeiterkreisen. Man findet die Erklärung im Internet unter [www. worldevangelical.org](http://www.worldevangelical.org).

## Fremdheit als Charisma. Forschungsbericht\*

*Dr. Philipp Hauenstein*

### 1 Aufbau und Absicht

Die Dissertation, die ich vorstellen möchte, ist zum einen vor dem Hintergrund einer siebenjährigen Tätigkeit als Pfarrer und Missionar in der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Papua-Neuguinea entstanden. Zum andern ist sie aus der Arbeit mit zukünftigen Missionaren und Missionarinnen im Missionskolleg des Missionswerks der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern erwachsen. Sie versucht also den Übergang über die Grenze von der Praxis zur Reflexion und will Impulse für eine erneute Praxis geben.

In einem *ersten Schritt* wende ich mich der lutherischen Missionsgeschichte Papua-Neuguineas zu und frage an ihrem Beispiel nach den Veränderungen im Selbstverständnis von Missionaren von den Anfängen im Zeitalter des Kolonialismus bis hin zum Selbstverständnis heute unter den Bedingungen einer Mitarbeit in einer selbständigen lokalen Kirche. Dabei greife ich auf Archivmaterial sowie auf eine von mir durchgeführte Befragung zurück.

In einem *zweiten Schritt* versuche ich eine theologische Standortbestimmung vorzunehmen.

Bei allen Unterschieden in der geschichtlichen Situation ist die Aufgabe in ihrem Kern dieselbe geblieben. Sie besteht darin, die lebenswichtige Relevanz Jesu Christi immer neu zu entdecken und zu bezeugen. Er ist wie es im Johannesevangelium heißt: die Gabe Gottes für das Leben unserer Welt (Joh 3,16; 6,51).

Dies zu bezeugen war und ist Aufgabe nicht nur von Einzelpersonen, sondern von jeder christlichen Gemeinde zu jeder Zeit an jedem Ort und in jeder Kultur. Die Sendung von Missionaren über Kultur- und Sprachgrenzen hinweg kann nur als ein Spezialfall oder eine besondere Variante von Mission verstanden werden.

In einem *dritten Schritt* bestimme ich die Erfahrung von Fremdheit als das Proprium des Spezialfalles von Mission, also der Sendung oder des Zeugeseins über Kultur- und Sprachgrenzen hinweg. Hieraus möchte ich im folgenden einen kleinen Ausschnitt vorstellen.

---

\* Philipp Hauenstein, Fremdheit als Charisma. Die Existenz als Missionar in Vergangenheit und Gegenwart am Beispiel des Dienstes in Papua-Neuguinea. MWF.NF 10, Erlangen, 1999.

## 2 Die Fremdheit als besondere Herausforderung

### 2.1 Verwundbarkeit

Frauen und Männer, die sich als kirchliche Mitarbeitende, als Missionare, in ein anderes Land und damit in eine andere Kultur senden lassen, machen sehr ambivalente Erfahrungen.

Auf der einen Seite erleben sie Gastfreundschaft, Gemeinschaft und ein Gefordertsein durch eine sinnvolle Aufgabe in der Kirche als einer kulturübergreifenden Baustelle Gottes, wie dies für viele im eigenen heimischen Kontext kaum möglich gewesen wäre. Sie selbst gewinnen dadurch unendlich viel. Gleichzeitig werden sie mit einem hohen Maß an Fremdheit konfrontiert. Die Werte und Rollenverständnisse der anderen Kultur können vielleicht kognitiv gewußt werden, ihre Fremdheit aber hält an. Bei aller gelungenen Integration in die lokale Gemeinde, bei allen geschlossenen Freundschaften bleibt der Status des Gastes, und selbst langjährige Mitarbeitende können sagen: "Manchmal packt es einen schon, daß man ein Leben lang nie ganz dazugehört."

Wer sich in einen anderen kulturellen Kontext begibt, begegnet aber nicht nur fremden Menschen, die er zunächst nicht versteht. Er macht vielmehr die überraschende Erfahrung, selbst zum Fremden zu werden. Diesen Phänomenen gehe ich zunächst unter anthropologischen Gesichtspunkten nach (was ist Kultur, Kulturschock, Mythos des Fremden usw.), bevor ich nach ihrer theologischen Bedeutsamkeit frage.

Wer Verwundungen fürchtet, wird versuchen, sich im Vorfeld davor zu schützen. Die besondere Aufmerksamkeit von Neuausreisenden für Versicherungen, Fragen der Ausrüstung und Gesunderhaltung in den Tropen während ihrer Vorbereitungszeit wird hier eine Ursache haben. Die technischen Möglichkeiten, von Internetanschluß bis zu hochwertigen Spezialwerkzeugen, werden dazu benutzt, die eigene Verletzlichkeit zu verbergen. Ich sage nicht, daß dies alles unnütze Dinge sind. Ich habe nur den Verdacht, sie dienen dazu, sich als Fremder keine Blöße geben zu müssen, ja in der Fremde nicht verwundbar zu werden. Doch gerade unsere Verletzlichkeit als Fremde könnte eine besondere Chance in sich bergen.

Auch Paulus verheimlichte übrigens seine Verwundbarkeit nicht und setzte sich damit in Korinth erheblichen Mißverständnissen aus (1Kor 2,1-5). Erwartet wurde ein machtvolles Auftreten. Dieses wollte und konnte er nicht bieten. Vielmehr war er bei den Korinthern „in Schwachheit und in Furcht und mit großem Zittern" (1Kor 2,3). Eine letzte Begründung für sein Verhalten sieht Paulus in der Kreuzestheologie. Die Schwachheit Christi findet ihre Entsprechung in der Verwundbarkeit des Apostels.

Die Verwundbarkeit des Fremden wird von indigenen Christen, z.B. in Papua-Neuguinea, meist nicht ausreichend gesehen. Wer aus Europa kommt, muß einfach überlegen sein. Es bedarf manchmal Ausdauer und harter Arbeit, bis

dieses Vorurteil auf beiden Seiten durchbrochen wird. Erst dann wird aber ein echtes Miteinander möglich.

## 2.2 Fremdheit als Charisma

Die Fremdheit des von außerhalb Gekommenen bedeuten Machtlosigkeit und Verwundbarkeit. Die Fremdheit bedeutet aber eben auch eine wichtige Außenansicht. Der kulturdifferente Standpunkt eröffnet besondere Perspektiven. Diese aus einem gelebten Miteinander heraus in das Fragen nach der Relevanz Christi einzubringen, ist die besondere Chance.

Die Schwachheit kann damit zur Stärke werden, der Mangel zur Begabung. Die Fremdheit wird zum Charisma, vorausgesetzt man verharrt nicht in der Position des Kulturschocks. Handelt es sich wirklich um eine vom Heiligen Geist geschenkte Gabe, so ist ihre Zielrichtung der „Nutzen aller“ (1Kor 12,7). Wie alle neutestamentlichen Charismen, so wird dann auch die Gabe der Fremdheit zum Aufbau der Gemeinde eingesetzt werden (1Kor 14,26).

In der neutestamentlichen Terminologie sehe ich zwischen dem Charisma der Fremdheit und der „prophetischen Rede“ eine gewisse Ähnlichkeit. Der „prophetischen Rede“ wird von Paulus ein hoher Stellenwert eingeräumt (1Kor 14,1ff). Mit Prophetie dürfte bei Paulus eine auf die konkrete gottesdienstliche Versammlung bezogene Verkündigung von Gottes Anspruch und Zuspruch in Jesus Christus gemeint sein. Auch das Charisma der Fremdheit eröffnet eine besondere Perspektive, um nach der Bedeutsamkeit Jesu Christi in einer konkreten Situation zu fragen. Vielleicht ist die Gabe der Fremdheit aber auch mit dem Charisma „die Geister zu unterscheiden“ verwandt (1Kor 12, 10). Der „kulturdifferente Standpunkt“ könnte dies ermöglichen. Vielleicht gibt die Fremdheit aber auch allen anderen denkbaren Charismen eine besondere Note. In jedem Fall ist sie nicht Selbstzweck, sondern dient dem Leib Christi. Von außerhalb Gesandte können diese besondere Gabe einbringen. Was sie zu sagen haben, wird oft kontrovers bleiben. Ob ihr Beitrag brauchbar ist oder nicht, das entscheiden nicht sie, sondern die Gemeinde bzw. die einheimische Kirche. Sie sind ein Ferment, nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Ihren inneren Bezugspunkt und den richtigen Rahmen erfährt aber auch diese Begabung durch die Liebe (1Kor 13). Ohne sie ist auch das Charisma der Fremdheit nichts. Die Liebe bleibt übrigens nicht schemenhaft, sondern nimmt sehr konkrete Formen an. Nicht umsonst spricht Paulus davon, nach ihr als einer der höheren Gaben zu „streben“ (1Kor 12,31). Das heißt an dieser Stelle nichts anderes als das intensive, geduldige Bemühen um das Verstehen des fremden Anderen.

Sich an Gottes lebensschaffender Mission in der Fremde beteiligen zu lassen, heißt dann, das besondere Charisma der von außen Gesandten mit einzubringen. Ihre Gabe der Fremdheit läßt sie zu Katalysatoren, zu Fermenten in einem le-

bendigen Prozeß werden. Es ist der dialogische Verstehensprozeß der Bedeutung Christi für alle Relationen, die das Leben ausmachen. Dabei geht es meist keineswegs um äußerlich großartige Vorgänge. Es sind oft kleine, aber gemeinsam gegangene Schritte in der Nachfolge Christi.

Ganz bewußt nenne ich die Fremdheit nicht nur eine besondere Fähigkeit, sondern ein Charisma, das in die paulinische Charismenlehre mit eingebunden werden muß. Ihr Bezugsrahmen ist die Liebe Christi. Fremdheit übernimmt nicht automatisch eine konstruktive Funktion. Der Rückzug ins Ghetto oder beißender Zynismus als Ausdruck von Ethnozentrismus sind ja ernstzunehmende Möglichkeiten, denen wir oft gegenüberstehen. Ein Scheitern ist möglich! Die Bezeichnung Charisma deutet an, daß es sich nicht nur um eine schon immer mehr oder weniger vorhandene menschliche Fähigkeit handelt, die es zu kultivieren gilt. Es ist vielmehr eine Gabe des Heiligen Geistes. Sie zu erbitten und darauf zu hoffen, daß Gott sie schenken wird, gehört zur „praxis pietatis“ einer missionarischen Existenz.

## Interview mit Ernst Schrupp\*

**Frage 1:** *Als Gründer der Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen (AEM): Warum kam es zur Gründung der AEM, obwohl es bereits einen evangelikalischen Zusammenschluss von Missionsgesellschaften gab - den Deutschen Evangelischen Missionstag (DEMT) ?*

Für den Zusammenschluss der evangelikalischen Missionen in Deutschland sah ich drei Gründe:

### 1.) Im DEMT gab es kein einheitliches Missionsverständnis.

Die 1961 in New Delhi erfolgte Integration des Internationalen Missionsrates (IMR) in den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) ließ sich auf nationaler Ebene nicht ohne weiteres vollziehen als Zusammenschluss von „Kirche“ und „Mission“. Dazu klafften die verschiedenen Kirchen- und Missionsverständnisse zu weit auseinander. Auf der einen Seite die *ökumenisch-kirchliche* Sicht von Mission in unserer Zeit als zwischenkirchliche Hilfe, soziales Engagement, Dialog der Religionen und Humanisierung der Welt. Auf der anderen Seite die *biblisch-evangelikale* Sicht von Mission als Verkündigung des Evangeliums nach der Schrift an alle Völker zum Heil der Menschen in Erwartung der Wiederkunft Jesu Christi und seines Reiches.

Es kam zu scharfen Auseinandersetzungen, bei denen sich zeigte, dass hinter den unterschiedlichen Missionsverständnissen auch die Verschiedenheit der Verständnisse von Kirche und Gemeinde mitwirkte. Der Neuendettelsauer Professor Georg Vicedom schrieb über das „Dilemma der Volkskirche“; ich hatte als Vertreter der Evangelikalen im DEMR (Deutscher Evangelischer Missionsrat) zu referieren über „Allianz und Ökumene“ und „Wer ist Träger der Mission?“: Kann das die Volkskirche, oder müssen es nicht die Gemeinden engagierter Gläubigen sein?

### 2.) Ein zunehmender Teil der evangelikalischen Missionen war nicht Mitglied im DEMT.

Das war umso unbefriedigender, als zwischen den Evangelikalen innerhalb und denen ausserhalb des DEMT mehr Übereinstimmung bestand als mit den ökumenisch-kirchlichen Missionswerken; das zeigte sich besonders auch international.

---

\* Ernst Schrupp ist der ehem. Leiter vom Missionshaus Bibelschule Wiedenest (MBW). Das Interview führte Klaus Brinkmann, jetziger Leiter des MBW. Der Text wurde - im Blick auf die Veröffentlichung - von Ernst Schrupp nachträglich an wichtigen Passagen mit Bibelstellen versehen.

### 3.) Schliesslich wurde auf evangelikaler Seite insgesamt die fehlende Verbundenheit als Mangel empfunden.

Es waren ja auch einzelne Werke aus Trennungen hervorgegangen. Wie aber sollte man zusammenfinden? Inzwischen geschah ein Neuaufbruch der evangelikalischen Missionsbewegung international und schliesslich auch in Deutschland. Das Missionshaus Bibelschule Wiedenest bildete 1967 eine Arbeitsgemeinschaft von freikirchlichen bzw. Allianz-Missionen für die Weiterbildung von Missionaren, die sich sofort auch öffnete für alle evangelikalischen Missionen. Das war ein Schritt zur Gemeinschaft. Ich konnte dann bald im Namen des Hauptvorstandes der Deutschen Evangelischen Allianz und in Absprache mit dem DEMR alle evangelikalischen Missionen in Deutschland einladen zu einer „Konferenz Evangelikaler Missionen“, am 14. Februar 1969 in Frankfurt, damals etwa mit 30 Werken und 650 Missionaren. Das war wohl der *Kairos* dafür, denn das Wunder geschah: Sie kamen alle, blieben zusammen und bildeten die **Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen (AEM)**. Und sie mehrten sich in den folgenden Jahren bis heute auf 62 Mitgliedswerke, die 2.220 Mitarbeiter ins Ausland entsenden - drei Viertel aller protestantischen Missionare aus Deutschland.

#### *Frage 2: Wie bist Du selbst zur Mission gekommen ?*

Als 12jähriger Junge im gläubigen Elternhaus wollte ich wissen, „ob ich dabei bin“, wenn Jesus Christus nach biblischer Verheissung wiederkommt. Im Gebet mit den Eltern erhielt ich von Gott diese Gewissheit, und fortan ist mir diese Heilsgewissheit geblieben. Sie hat mich gehalten in den Versuchungen des Dritten Reiches und Gefährdungen des Zweiten Weltkrieges - *die Gewissheit von der rettenden Wiederkunft Jesu Christi und von seinem Reich* (1.Thess.1.9.10).

Als 30jähriger erlebte ich den Zusammenbruch des Nazi-Reiches 1945 als *Gericht und Gnade*. Ich erkannte auch meine Schuld und empfing (Pfingsten 1945) die Zusage von Gott nach *Joel 2,25*, dass er mir „*die verlorenen Jahre erstatten*“ werde. Diese erneute Gnade bedeutete für mich, da ich ja jetzt das Versäumte nachholen konnte, *Mission* - in „Jugend für Christus“, Schüler- und Studentenmission. (Ich konnte jetzt studieren, was mir im Dritten Reich verwehrt war.) So begriff ich mich in „Gottes Heilsgeschichte heute“ hinein genommen.

Wir erlebten den „*lebendigen Christus heute*“ (Titel meines ersten Buches 1948) sehr nahe. Wiederum war es die Wiederkunft Christi, die mir vor Augen stand und immer näher rückte, so daß mir Mission als Zeuge Jesu dringlich wurde. In einer Studenten- und Schülerfreizeit zu Ostern 1948 in Bad Homburg hatte ich gut ein Dutzend Teilnehmer. Im Sommer, zusammen mit dem Studenten-Evangelisten Hans Bürki in der Schweiz, waren wir 300, und im Herbst kamen zu unserer ersten „evangelikalischen“ Studenten- und Schüler-Konferenz in

Wuppertal-Elberfeld annähernd 500 Teilnehmer. Aus diesem Evangeliums-Aufbruch, zugleich auch an anderen Universitätsorten, ist die **Studentenmission in Deutschland (SMD)** hervorgegangen und bin ich nach Wiedenest berufen worden - an die „Bibelschule für Innere und Äussere Mission“.

In Wiedenest gründeten wir 1952 das *Missionshaus Bibelschule Wiedenest (MBW)* als Organ der Gemeinden zur Durchführung der „äusseren Mission“ nach dem neutestamentlichen *Prinzip der sendenden Gemeinden* - in der gegenwärtigen Weiterführung der Sendung Jesu Christi zu allen Völkern bis zu seiner Wiederkunft (Joh.20,21.22; Apg.13,1-3). Diese Sicht galt es den Gemeinden zu vermitteln, sie dafür zu motivieren und ihnen als sendendes Organ zur Verfügung zu stehen. Das geschah durch Dienste in den bis dahin missionarisch inaktiven Gemeinden, auf Tagungen im Missionshaus, durch Information und Motivation in Zeitschrift („Offene Türen“) und Buch (mein erstes Buch in Wiedenest: „Blicke in die Weltmission“, 1953). So kam es ununterbrochen bis heute zur Berufung von Missionaren und zu deren Sendung durch Gemeinden und auf den Missionsfeldern zur Bildung von einheimischen Gemeinden.

In dieser Zeit der Gründung der SMD und Bildung des MBW haben wir viel, sehr viel gebetet. Auf dem 50jährigen Jubiläum der SMD 1999 in Marburg bezeugten sie es: „Damals waren wir eine *Bewegung des Gebetes*. Hat das Gebet bei uns noch den Stellenwert als Lebensnotwendigkeit“ - als Missionsnotwendigkeit?

**Frage 3:** Was waren die wesentlichen Überzeugungen von Mission, die Euch damals - Ende der 60er Jahre - in den evangelikalischen Missionen wichtig waren?

Uns bewegten im wesentlichen *drei* aus der Bibel gewonnene und in der Mission zu verwirklichende Überzeugungen:

**1.) Der trinitarische Gott selbst treibt Mission - sie ist „Mission Gottes“** (G. Vicedom: *Missio Dei*). Der Vater sendet den Sohn und den Heiligen Geist und ermöglicht die Sendung des Evangeliums als „*Kraft Gottes zur Rettung der Menschen*“ (Joh. 3,16; 20,21.22; Röm. 1,16; 2.Kor. 4,5,18-20).

**2.) Mission geschieht im Blick auf das Ende, das Ziel (telos)** - hin auf die Wiederkunft Christi und die Errichtung seines Reiches (Mt. 24.14 das heilsgeschichtliche „Wird“; Mk. 13,10 das göttliche „Muss“; Offb. 19 ff). Von daher ergibt sich die Dringlichkeit der Mission, in der noch verbleibenden Zeit alle Menschen, alle Völker, mit dem rettenden Evangelium zu erreichen. (Vgl. Walter Freytag: „Der Blick auf das Ende als bestimmender Zug in der Zielsetzung missionarischer Arbeit.“)

**3.) Die Mission muss ausgehen von Gemeinde und hinführen zur Gemeinde in allen Ländern**, damit das Evangelium überall verbreitet wird - bis zur „*Fülle der Nationen*“ (Röm. 11,25). Heute erkennen wir, dass das Evangelium, das ausgegangen ist von Jerusalem und sich ausbreitet bis an die Enden

der Erde (Apg. 1,8), inzwischen „zurückkehrt nach Zion“ und es - nach Auschwitz und der Gründung des Staates Israel - erneut angenommen wird von Juden im Land und weltweit. Gott wird am Ende durch seinen Messias Jesus „*ganz Israel*“ retten (Röm. 1,16; 11,26).

**Frage 4:** *Was sind für Dich die Schwerpunkte, auf die Du Missionare von heute hinweisen möchtest?*

Schrift und Erfahrung bringen mich zu vier Schwerpunkten für das Bewusstsein des Missionars in unserer, in der letzten Zeit:

**1.) Ein lebendiges trinitarisches Bewusstsein von Gott als Vater, Sohn und Heiliger Geist** - als Gemeinschaft, in die ich als „Kind Gottes“ hinein „*wiedergeboren*“ bin, die trägt, motiviert und Kraft gibt (Joh. 1,12.13; 1.Joh. 1,1-4; 4,4; 5.4.5; Apg. 1,8...).

**2.) Das Bewusstsein der Nähe Jesu - seiner Liebe**, so dass sie mich als die durch den Heiligen Geist ins Herz gegebene *persönliche* Liebe Gottes (Röm. 5,5) befähigt, als „Zeuge Jesu“ auch anderen Jesus nahe zu bringen (Apg. 1,8), so dass durch uns, durch mich, Jesus zu den Menschen draussen kommt, dass auch sie Jesus erfahren als ihren Retter und Herrn und so in die Gemeinschaft des lebendigen und wahren Gottes einbezogen werden - und zwar über alle Grenzen geographischer, ethnischer und kultureller Art hinweg (2.Kor. 5,14-21).

**3.) Das Bewusstsein der Zugehörigkeit zur Gemeinde Jesu Christi** - „*wiedergeboren*“ und „*hineingetauft*“ (eingegliedert) in den **Leib Christi** an seinem jeweiligen Ort (1.Petr. 1,3; 1.Kor. 12,13) - mit dem Bewusstsein der Verantwortung als (Mit-)Glieder füreinander und der für die jeweiligen Aufgaben erforderlichen Gaben (1.Kor. 12; Röm. 12,4-8; 1.Petr. 4,9-11; 1.Tim. 1,14; 2.Tim. 1,6).

Wenn auf der EKD-Synode Anfang November 1999 in Leipzig die Mission als wichtigste Aufgabe der Landeskirchen bezeichnet worden ist, dann erfordert das geistlich „*erweckte Gemeinden*“, die um die Verlorenheit der nicht an Jesus Christus glaubenden Menschen besorgt sind.

**4.) Das Wissen um die widergöttlichen, dämonischen, antichristlichen Mächte und Kräfte** - in ihrer sich gegen Ende, vor der Wiederkunft Christi, steigenden Wirksamkeit (Eph. 6,10-20; 2.Thess. 2,1-12 ; die Sicht gemäß der Offb, u.a.m.). Damit verbindet sich die Notwendigkeit, auf die „*Zeichen der Zeit*“ zu achten, „*die Geister zu unterscheiden*“, jeweils auch die „*dämonische Komponente*“ zu erkennen und dem Widersacher, dem Teufel, „*standhaft durch den Glauben* (in der Waffenrüstung Gottes) *zu widerstehen*“ (Mt. 16,3; Lk. 12,54-56; 1.Kor. 12,10; 1.Joh. 2,18-23; 4,1-6; 1.Petr. 5,8.9 u.a.m.).

Das Versagen der Christen im „Dritten Reich“ lag gerade im Nichterkennen der wahren Natur des „Führers“, der NS-Ideologie und des NS-Staates als wi-

dergöttliche und unmenschliche Mächte. Einer meiner Onkel verweigerte, auch bei zweimaliger Bedrohung mit der Schusswaffe, den Gruss „Heil Hitler“ mit der Begründung, dass er in Hitler eine „dämonische Gewaltgestalt“ sehe.

So gilt es auch damit zu rechnen, dass das Zeugnis Jesu immer mehr in Leiden, Verfolgung und Martyrium führt, wobei dann gerade darin das Evangelium seine Kraft erweist - „*die Kraft der Auferstehung*“ in der „*Gemeinschaft der Leiden*“ (Phil. 3,10).

***Frage 5: Warum setzt Du Dich nicht mit 85 Jahren zur Ruhe?***

Soll „Ruhe“ oder Leben im „Ruhestand“ bedeuten, aufzuhören, missionarisch zu sein? Wann beginnt ein Christ, Missionar zu sein? Gewiss nicht mit dem Flug auf das ferne Missionsfeld. Wenn mir Gott nach dem Zusammenbruch des antijüdischen/antichristlichen deutschen „Dritten Reiches“ die Erstattung der „verlorenen Jahre“ zugesagt hat, so habe ich diese Zusage nach dem Heimgang meiner Frau 1988 noch einmal sehr deutlich vernommen in der Beschäftigung mit „Israel heute“, Islam, unserer multi-kulturellen, multireligiösen und wertpluralistischen „Endzeit“ und der dringlichen Notwendigkeit, mit der Mission durchzuhalten, „*bis der Herr kommt*“ - auch für mich persönlich.

Aufhören? Gott hört nicht auf, und ich bin dankbar als Zeuge Jesu Christi, auch im Alter dabei sein zu können.

## Laudatio für Bernd Brandl zur Verleihung des George W. Peters Preises 2000

*Prof. Dr. Klaus Fiedler\**

Als mich die Bitte erreichte, die Laudatio für Bernd Brandl zu halten, zögerte ich zuerst, weil ich ja im Januar regelmäßig in Malawi und nicht bei der AfeM-Tagung bin. Aber wenn man Missionar ist, ist man eben die meiste Zeit weit weg, und ich habe Friedhilde Stricker gebeten, mich wieder einmal zu vertreten.

Der andere Anlaß zum Zögern war, daß ich ja als Promoter der Doktorarbeit, auf der das heute auszuzeichnende Buch beruht, irgendwie parteiisch bin. Aber andererseits beendet die Promotion den Status sowohl von Student als auch von Doktorvater, und sie werden Kollegen. Das ist immer so, aber in diesem Fall bin ich besonders zufrieden, weil Bernd Brandl nicht nur Missiologe und Missionshistoriker ist, sondern ein Historiker der evangelikalen Missionsbewegung (und von denen gibt es ja, trotz spürbarer Zunahme des Interesses in den letzten Jahren, immer noch nicht genug).

Daß heute ein gutes Buch den Preis erhält, kann man leicht daran erkennen, daß der Autor, noch als Student, seinen Doktorvater bei seinen Fehlern erwischte. Falls Sie mein Buch "Ganz auf Vertrauen" besitzen, streichen Sie bitte auf den Seiten 100 und 101 die Idee einer auf George Müller zurückgehenden eigenen Untergruppe der Glaubensmissionen. Bernd Brandl hat nachgewiesen (und das mit jeder Menge guten Quellenmaterials), daß die Neukirchener Mission genau wie die anderen frühen Glaubensmissionen ihre Wurzeln solide in der Heiligungsbewegung hat.

Und damit ist auch schon ein anderer Wert des heute auszuzeichnenden Buches angesprochen: es konfrontiert die evangelikalen Missionen mit ihrer eigenen Geschichte und Geschichtsschreibung, in der das Heiligungserbe so oft schamvoll oder glücklich übersehen wird. Ich schlage deswegen vor, das Buch als das zu lesen, was es ist: eine Herausforderung an uns Evangelikale, uns mit unserer eigenen Geschichte, in diesem Falle Missionsgeschichte, auseinanderzusetzen.

Und da gibt es eine Menge Interessantes: Die führende Rolle von Frau van Vollenhoven in den Niederlanden, die "Stursberg bei allen Überlegungen ins Vertrauen zog und nichts ohne ihre Zustimmung unternahm". Verbunden damit die Tatsache, daß Stursberg seine Missiologie von dem Ideal einer Freimission zu einer "regulären" Glaubensmission veränderte (und das in enger Anlehnung an Hudson Taylor's und der CIM Grundsätze). Oder auch, wie die so stark indi-

---

\* Verfaßt in Zomba, Malawi, am 3. Januar 2000.

vidualistisch eingestellten Missionare mit einer Stammesbekehrung der Pokomo am unteren Tana (erfolgreich) fertig wurden, und wie sie dann durch die Ablehnung der doch so biblischen Beschneidung zu erfolgreichen Verbreitern des Islam wurden.

Wer diese Themen nicht interessant genug findet, kann die Anwendung (und gelegentliche Umgehung) des Glaubensprinzips der Finanzierung verfolgen und darüber nachdenken, wie sich Glaubensprinzip und Institutionalisierung zueinander verhalten, oder auch, wie sich sowohl die Salatiga Mission auf Java als auch die Tana Mission in Kenya mit Übernahmeversuchen aus dem Bereich der klassischen Denominationen und Missionen auseinandersetzen, und wie, in der Heimat, die Neukirchener Mission es (nicht immer gleich gut) schaffte, zwischen Gemeinschaftsbewegung, Freikirchen und Landeskirchen ihren interdenominationalen Platz immer wieder neu zu definieren, oder auch, wie die Neukirchener Mission das Taufproblem pragmatisch dadurch löste, daß sie die Kindertäufer nach Java schickte und die Gläubigentäufer nach Kenya, und wie sie dann in Buha beide Wege konfliktvoll kombinierte.

Nicht, daß ich damit schon all das Gesegnete und Chaotische ausgeschöpft hätte. Lassen Sie sich selbst herausfordern. Und ich stimme einem der Rezensenten zu (natürlich in „em“<sup>1</sup>), daß das Buch spannend zu lesen ist. Ich bin nicht sicher, ob sein Vergleich mit einem Kriminalroman angebracht ist (weil ich schon einige gelesen habe, die gute Schlafmittel waren), aber ich fühle mit ihm, wenn er sagt, dass er, einmal angefangen, einfach nicht aufhören konnte zu lesen.

Sicher kann ich ein wenig erklären, warum das Buch so gut zu lesen ist: Bernd Brandl hat nicht das neu- oder abgeschrieben, was andere in anderen Büchern geschrieben haben, sondern hat ausschließlich mit Primärquellen gearbeitet. Es mag ja sein dass, aber ich bin nicht so sicher ob, es Briefe in den Archiven gibt, die der Autor nicht gelesen hat (abgesehen natürlich von denen, die schon verschwanden, bevor er seine Arbeit begann). Aber er kennt sich nicht nur aus, er hat es auch verstanden, die durchaus komplizierte Neukirchener Geschichte verständlich und lesbar zu machen. Also eine herzliche Einladung: Lesen Sie das Buch - es ist seine Euro wert - schmunzeln und bedauern Sie, lassen Sie sich in Frage stellen und lernen Sie mehr über die Evangelikalen (ganz gleich ob Sie zu dieser christlichen Spezies gehören oder nicht), und machen Sie Gebrauch von all den Bausteinen, die das Buch für weitere Forschung bietet.

So wichtig es ist, das Buch persönlich zu lesen, so wichtig ist es auch, es in einem weiteren Rahmen zu sehen. Bernd Brandls Buch ist ein entscheidender Fortschritt in der Erforschung der Geschichte der Evangelikalen Missionen im deutschsprachigen Raum. Das Buch erscheint mir nicht als ein Kilometerstein

---

<sup>1</sup> evangelikale missiologie 15 (1999) 4, S. 179-180.

(früher hätte man sicher Meilenstein gesagt), sondern eher als ein Schlussstein, noch nicht des dreistöckigen Gebäudes der Geschichtsschreibung der Evangelikalischen Missionen, sondern des (immer noch nicht ganz vollständigen) ersten Stockwerks.

Als solch ein (vorläufiger) Schlußstein ist das Buch ein wesentlicher Beitrag zum evangelikal - ökumenischen Dialog. Wer mich noch kennt, weiß, daß ich es nie bedauert habe, dass es neben den evangelikalischen Strukturen auch ökumenische Parallelstrukturen gibt. Nun können beide besser miteinander reden, zumindest im Bereich der Missionsgeschichte, war es doch bisher so, daß die Geschichte der evangelikalischen Missionen meist von denen geschrieben wurde, die sie bekämpften oder nicht richtig verstanden oder auch beides. Oder sie wurde von Leuten geschrieben, die sie zwar mochten, aber (bei allem guten Willen) eher Hagiographen als Historiker waren. Bernd Brandl ist jemand, der die evangelikalischen Missionen nicht nur kennt, sondern auch liebt, und trotzdem (oder eher deswegen) genügend kritisch ist, um ihre Geschichte zu schreiben. So hat er einen wesentlichen Beitrag zur Schaffung einer eigenen (und bewussten) evangelikalischen (Missions-)Identität geleistet, einer Identität, die nicht geborgt ist, sondern auf den eigenen Quellen beruht, und deshalb auch ausgesprochen dialogfähig ist.

Meine erste Doktor Mutter, Louise Pirouet, sagte mir einmal, daß der Dokortitel etwas ausgezeichnetes sei. Für die einen ist er der krönende Abschluß der wissenschaftlichen Arbeit, für die anderen "it opens the door to everything". Ich wünsche dem Empfänger des George Peters Preises 2000, daß er zu der zweiten Gruppe gehört. Ich wünsche es nicht nur (Wünsche sind ja eher billig), sondern ich meine, das auch belegen zu können, seit ich in „em“ Brandls Verteidigung der Notwendigkeit der Missionsgeschichtsschreibung gelesen habe. Es hat mich überzeugt: "Wer Missionsgeschichtsschreibung ablehnt, gibt den Mythen den Raum". Mir erscheint das nicht so sehr wie eine Forderung, sondern mehr wie ein Programm. Könnte es sein, dass das heute ausgezeichnete Buch nicht nur der Abschluß einer großen Arbeit ist, sondern der Beginn einer anderen: jetzt, wo das grundlegende Material einigermaßen vollständig vorliegt, sollte jemand die Geschichte der evangelikalischen deutschsprachigen Missionen schreiben. Wenn er (noch) nicht das ganze Haus der deutschsprachigen evangelikalischen Missionsgeschichte bauen will, fürs erste und wohl auch fürs zweite Stockwerk liegt das Baumaterial bereit oder ist auf dem Wege zur Baustelle. Ich wünsche mir, daß jemand bald dieses Haus (oder zumindest das erste Stockwerk) baut, so daß Christus die Ehre der Geschichte zuteil wird, die er verdient. Mancher könnte das Haus bauen, aber ich würde mich nicht wundern, wenn der heutige Preisträger Architekt und Bauherr würde und unter den heute hier Anwesenden Mitarbeiter fände. Natürlich hat ein Preis, den man empfängt, keine Bedingungen oder Nebenkosten, aber vielleicht hat er ja Folgen.

Lieber Bernd, ich möchte Dir, im Namen des AfEM und in meinem eigenen Namen, zur Verleihung des George W. Peters Preises gratulieren, und dem Buch weite Verbreitung wünschen, nicht nur sichtbar an der verkauften Auflage, sondern ebenso an den Grundlagen, die es für weitere Arbeit bietet.

## **Dankesrede anlässlich der Verleihung des George W. Peters Preises\***

*Dr. Bernd Brandl*

Eine Dankesrede zu halten ist nicht so einfach wie es scheint, da man selten in die Lage kommt, sich einer solchen Übung zu unterziehen. Ich verstehe mich daher als Anfänger in dieser Sache und bitte um Nachsicht bei den geneigten Zuhörern.

Am Anfang möchte ich mich bei all denen herzlich bedanken, die heute zur Preisverleihung beigetragen haben. Besonders erwähnen möchte ich den Vorstand des AfEM, meinen Promotor, Prof. Dr. Klaus Fiedler, der die Laudatio geschrieben hat und natürlich meine Frau und meine beiden Töchter, die die Geduld und Nachsicht über all die Jahre aufgebracht haben, damit die heute prämierte Arbeit überhaupt gelingen konnte.

Ich vermute einmal, daß nur wenige von den Anwesenden Leser meines nun prämierten Buches sind (was sich übrigens ja noch ändern kann). Ich nehme es ihnen aber nicht übel, wenn sie noch nicht zu dem Buch gegriffen haben. Es grenzt wohl in unserer Zeit fast an eine Zumutung, ein Buch mit einem solchen Inhalt zu verfassen, das mit mehr als 500 Seiten daherkommt. Wer hat in unserer geschichtsvergessenen Epoche noch die Zeit und Muße, sich solch einer Lektüre zu unterziehen? Und dann noch dieses zugeben, etwas spezielle Thema.

Wie kam es dazu, daß dieses Buch geschrieben wurde und welche Absicht steckt dahinter? Was für einen Gewinn könnte der unvoreingenommene Leser verbuchen, wenn er zu dem Buch greifen sollte?

Wie so manches in der Wissenschaft, so muß auch ich zugeben, daß die Wahl des Themas „Die Geschichte der Neukirchener Mission“ sehr viel mit meiner speziellen Biographie und Erfahrung mit dieser Mission zu tun hat. Gehörte ich doch selber als Missionar in Indonesien und Afrika, zuletzt gar als Missionsleiter der Neukirchener Mission (weiter im Text NM) lange Jahre an (von 1980-1996).

Warum mich die Geschichte dieser Mission faszinierte und für mich zu einer tiefen Auseinandersetzung mit meiner eigenen Missionsmotivation und Lebensführung wurde, möchte ich gerne an einigen Beispielen aus meinem Leben als Missionskandidat und Missionar der NM illustrieren.

---

\* Gehalten am 07.01.2000 in Korntal.

Schon meine erste Tuchföhlung mit der NM wurde von einem Zwischenfall überschattet, der fast zu einem Symbol für meine Beziehung mit Neukirchen wurde. Es geschah auf der ersten Weihnachtsfeier der NM, die ich besuchte. Ich glaube es muß 1976 oder '77 gewesen sein. Jedenfalls versammelten wir uns im alten Missionshaus, einem recht altertümlichen Gebäude, welches früher einmal Tansaal einer Wirtschaft gewesen war. Wir saßen auf alten Stühlen des nun schon vorletzten Jahrhunderts. Mitten in der Veranstaltung brach der Stuhl auseinander, auf dem ich saß, und ich landete unsanft auf dem Boden (obwohl ich damals im Gegensatz zu heute wirklich noch schlank und rank war).

Als wir 1981 nach Indonesien ausreisten, gerieten wir auf einen Inlandflug von Jakarta nach Semarang in einen Tropensturm. Der Pilot versuchte, die viermotorige Propellermaschine heil zu landen. Die Landung schlug fehl und das Flugzeug raste in ein Reisfeld und kippte zur Seite um. Wie durch ein Wunder brach kein Feuer aus und wir konnten uns durch einen beherzten Sprung in den Matsch in Sicherheit bringen. Unser Indonesienaufenthalt gestaltete sich dann wie diese Bruchlandung. Nach einer Woche vergeblicher Verhandlungen mit der damaligen indonesischen Kirchenleitung beorderte die Missionsleitung uns wieder zurück nach Deutschland. So standen wir schon nach 2 ½ Monaten wieder in der Heimat und fragten uns: Wieso hat uns Gott so geführt? Aber auch: Was ist das für eine Mission, mit der wir solche Erlebnisse machen müssen?

Schon damals begann ich, Material über die Geschichte der NM zu sammeln. Ich fragte mich: Wie ist die NM geworden und wie kannst du dich mit den Zielen, der Geschichte und der Prägung dieser Mission identifizieren? Schließlich ist man als Missionar mit allen Fasern seines Lebens mit der Mission verbunden, der man angehört, ihr Ergehen ist auch Schicksal.

Unser Weg führte mich dann zunächst nach Gießen an die Freie Theologische Akademie. Als ich mit der Ausbildung nach 4 Jahren fertig wurde, besuchten wir George W. Peters hier in Korntal. Es ging um seinen Rat, da wir in eine Lehrtätigkeit nach Afrika gehen wollten. Peters kommt das Verdienst zu, mich ermutigt zu haben, in Leuven mit dem Doktorstudium zu beginnen. Ich weiß noch, wie ich in seiner Wohnung auf dem Missionsberg der Liebenzeller Mission saß, und Peters griff nach einem Buch in seiner Bibliothek. Ich kann mich nicht mehr genau an den Titel erinnern, aber es war wohl eine gerade publizierte missionswissenschaftliche Dissertation. „Einmal wird dein Buch auch erscheinen, so wie dieses hier!“, bemerkte er augenzwinkernd zu mir. Das kam mir damals so utopisch und unglaublich vor. Aber darin erwies sich sein Wort als prophetisch. Ich verdanke ihm bis heute viel und bin stolz darauf, den Preis zu erhalten, der seinen Namen trägt.

So war ich schon 1986 zum ersten Mal in Leuven zum Doktoranden Kolloquium. 1989 reisten wir mit der NM nach Tanzania aus. Vier glückliche Jahre lang konnten wir am Nassa Theological College der Africa Inland Church wir-

ken. In dieser Zeit konnte ich Feldstudien betreiben und alle alten Missionsfelder der NM besuchen.

Wichtig und prägend für meine Arbeit an der Geschichte der NM wurde dann auch meine Begegnung mit Klaus Fiedler, den ich zum ersten Mal auf einer der ersten AfeM-Tagungen hier in Korntal traf. Er öffnete mir die Augen für das Besondere der Glaubensmissionen. Durch ihn entdeckte ich, daß ja die NM die erste deutsche Glaubensmission ist und er ermutigte mich sehr, eine Arbeit über die Geschichte der NM zu schreiben. Fiedler entwickelte in seinem Werk *Ganz auf Vertrauen. Geschichte und Kirchenverständnis der Glaubensmissionen* eine neuartige Periodisierung der Missionsgeschichte. Er unterschied die sog. klassischen Missionen deutlich von den neueren Glaubensmissionen. In der Nachfolge des berühmten Missionshistorikers Latourette glaubt Fiedler daran, daß die Missionsgeschichte immer wieder geprägt wird von verschiedenen Erweckungsbewegungen, die neue, von der jeweiligen Bewegung geprägte Missionen hervorbringen. So gehören die Glaubensmissionen als Ausprägungen des Missionswillens einer neuen Epoche in den Strom der am Ende des 19. Jhds. wirksam werdenden Heiligungs- und Heilungsbewegung.

Ich hatte das große Glück, in meinen Forschungen, besonders was die Archivarbeit anbelangt, nie behindert worden zu sein. So stand mir z.B. das Archiv der NM uneingeschränkt zur Verfügung. Dafür bin ich den Verantwortlichen der NM sehr dankbar.

Das bedeutete jedoch auch unendlich viel Arbeit. Fast hätte ich mit meiner Doktorarbeit das Schicksal so vieler erlitten, die einen guten Start hatten, aber nie zuende kamen. Bei mir hat es insgesamt 10 Jahre gedauert, bis 1997 die Arbeit abgeschlossen war. In Leuven kam ich mir auf den Doktoranden Kolloquien oft wie ein Dinosaurier vor, der letzte übriggebliebene aus grauer Vorzeit.

Die Begegnungen mit den Altmissionarinnen, den Altmissionaren und deren Kinder und Angehörigen wie auch den Nachfahren der Familie Doll/Stursberg ließen mich tiefe Einblicke machen in oft schwierigste Lebensschicksale. Die Lektüre hunderter persönlicher Briefe der Missionare und deren Tagebücher malten mir den Heroismus, aber auch die Leiden und das Versagen der Autoren lebhaft vor Augen. Die Missionsgeschichte offenbart Mission eben auch als zutiefst menschliches Unterfangen, das von den Hoffnungen, Sehnsüchten, dem Versagen und Zukurzkommen der Akteure Kunde gibt. Ich habe mich bemüht, die umfangreiche hagiographische Missionsliteratur nicht durch ein neues Werk weiter zu ergänzen. Das ist natürlich eine Gratwanderung.

Aber ich glaube, daß es mir gelungen ist, in aller gebotenen Rücksichtnahme und Pietät doch den unbestechlichen historischen Wahrheiten gerecht geworden zu sein. Das kann natürlich nie absolut gelingen; Geschichtsschreibung ist immer subjektiv gefärbt. Dennoch hilft uns für unser heutiges missionarisches Handeln nur ein absolut wahrhaftiger und offener Umgang mit der eigenen

Vergangenheit weiter. Verschweigen oder Vertuschen von historischen Tatsachen fördert nur Legendenbildungen und Enthüllungsjournalismus. Am meisten lernen wir doch von den Fehlern, die wir machen. So ist es auch mit der Missionsgeschichte. Es gibt kein besseres Lehrbuch für Missionare und Missionsleiter als die guten oder abschreckenden Beispiele der Geschichte, aus denen wir für unser Handeln heute Konsequenzen ziehen können. In diesem Sinne hat Missionsgeschichte einen eminent praktischen Nutzen, den ich Ihnen allen nur wärmstens ans Herz legen kann. Sie lernen immer: Wie man es machen oder eben nicht machen sollte!

Nun muß aber zum Schluß noch das eine ergänzt werden, ohne das meine Aussagen unvollständig wären: Die Missionsgeschichte lehrt auch das Staunen und die Anbetung Gottes über das Wunder, daß Gott mitten im menschlichen Versagen und durch schlimme Irrtümer hindurch dennoch gehandelt hat und Völker auf das Evangelium antworteten. Gemeinde Jesu ist durch die Arbeit der NM in Afrika und Indonesien entstanden und hat sich bis heute im Wechsel der Zeiten erhalten und bewährt.

In diesem Sinne freue ich mich, daß mit meiner Arbeit wieder einmal ein missionsgeschichtliches Werk ausgezeichnet wird. Ich wünsche mir, daß es zur Identitätsfindung beitragen möge und eine Besinnung auf die Wurzeln der evangelikalischen Missionsbewegung in Gang bringen möge.

## edition afem

Dieses Buch ist Teil der **edition afem** im Verlag für Kultur und Wissenschaft. Sie ist ein Ausdruck des Bemühens des **Arbeitskreises für evangelikale Missiologie (AfeM)**, missiologische Literatur zu veröffentlichen, ohne daß, von Arbeit und Liebe zur Sache abgesehen, Zuschüsse notwendig werden. Um das zu ermöglichen, wird die Arbeit an der **edition afem** ehrenamtlich getan, und die Bücher erscheinen im Regelfall in einfachem Gewand. Die **edition afem** wird von Bernd Brandl, Klaus W. Müller und Christine und Thomas Schirmmacher herausgegeben.

Zur **edition afem** gehören vier Reihen. Die **mission classics** wollen klassische Texte der Mission wieder neu (oder erstmalig auf Deutsch) zugänglich machen. Die Reihe **mission academics** bietet Forschungsarbeiten zur Missiologie. In der Reihe **mission scripts** werden Textsammlungen, Arbeitsmaterialien und kleinere Arbeiten aufgenommen. In **mission reports** werden Tagungsberichte veröffentlicht. Die Auslieferung der Bücher erfolgt über den Verlag (*Friedrichstr. 38, D-53111 Bonn*), für den Buchhandel über *Hänssler Barsortiment, 71087 Holzgerlingen*.

### Arbeitskreis für evangelikale Missiologie

Der 1985 in Korntal gegründete **Arbeitskreis für evangelikale Missiologie (AfeM)** will im deutschsprachigen Raum biblisch fundierte Missionslehre und Missionswissenschaft fördern. Er tut dies vor allem durch eine jährlich stattfindende missiologische Tagung, durch die Fachzeitschrift **Evangelikale Missiologie** und durch die Förderung missiologischer Veröffentlichungen. Auskünfte zur Mitgliedschaft usw. erteilt das Sekretariat: *AfeM, Engstlatte Weg 19, 70567 Stuttgart, Fax 0711/7818555, afem.em@t-online.de*.

### Evangelikale Missiologie (em)

Die Zeitschrift des AfeM **Evangelikale Missiologie (em)** erscheint seit 1985 vierteljährlich mit je 40 Seiten und kostet 20.00 DM pro Jahr. Die Schriftleitung haben Klaus W. Müller und Thomas Schirmmacher. Fordern Sie eine Probenummer an beim *AfeM, Engstlatte Weg 19, 70567 Stuttgart, Fax 0711/7818555, afem.em@t-online.de*.