

GÜTERSLOHER  
VERLAGSHAUS



Lehrbuch Interkulturelle Theologie /  
Missionswissenschaft

Band 2

Henning Wrogemann

# **Missionstheologien der Gegenwart**

Globale Entwicklungen,  
kontextuelle Profile und  
ökumenische Herausforderungen

Gütersloher Verlagshaus

## Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.



Verlagsgruppe Random House FSC-DEU-0100

Das für dieses Buch verwendete FSC-zertifizierte Papier *Munken Premium* liefert Arctic Paper Munkedals AB, Schweden.



Entdecken Sie mehr auf  
[www.gtvh.de](http://www.gtvh.de)

1. Auflage

Copyright © 2013 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,  
in der Verlagsgruppe Random House GmbH, München

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Satz: SatzWeise, Föhren

Druck und Bindung: Těšínská Tiskárna AG, Český Těšín

Printed in Czech Republic

ISBN 978-3-579-08142-7

[www.gtvh.de](http://www.gtvh.de)

# Inhalt

<b>Vorwort</b> . . . . .	13
<b>Einleitung</b> . . . . .	17
1. Zur Einstimmung – Mission: überraschend anders . . . . .	17
1.1 Die Zeichensprache der Körperlichkeit – Einfach nur <i>da sein</i> ? . . .	17
1.2 Mit Jesus am Brunnen – Eine missionstheologische Bildbetrachtung	18
1.3 Entwicklungen, Profile und Fragen – Zum Aufbau des vorliegenden Buches . . . . .	21
1.4 Missionstheologie – einige Literaturhinweise . . . . .	23
1.5 Mission in religionswissenschaftlicher Sicht . . . . .	26
2. Was bisher geschah – ein einleitender Überblick . . . . .	29
2.1 Zur Aktualität des Themas <i>Theologie der Mission</i> . . . . .	29
2.2 Ein Blick zurück – Missionsgeschichte in Zeitraffer . . . . .	31
2.3 Das <i>Große Jahrhundert der Mission</i> – das 19. Jahrhundert . . . . .	34
2.4 Der Westen und die übrige Welt – ein Perspektivwechsel . . . . .	42
2.5 Ein markantes Datum – Erste Weltmissionskonferenz in Edinburgh (1910) . . . . .	44
<b>I. Missionstheologische Entwicklungen des 20./21. Jahrhunderts</b> .	47
1. Zu den Anfängen der Missionswissenschaft – Gustav Warneck . .	48
1.1 Gustav Warneck – Zur Person . . . . .	48
1.2 Der Missionsbegriff Warnecks . . . . .	49
1.3 Die mehrfache Begründung der christlichen Sendung . . . . .	52
1.4 Von den möglichen Zielen der christlichen Mission . . . . .	54
1.5 Würdigung und Kritik . . . . .	57
2. Heilsgeschichtliche Missionstheologie – Karl Hartenstein und Walter Freytag . . . . .	59
2.1 Einleitung: Der Erste Weltkrieg als kulturgeschichtliche Zäsur . .	59
2.2 Mission und Eschatologie – Typen ihrer Verhältnisbestimmung .	61
2.3 Karl Hartensteins heilsgeschichtlicher Missionsbegriff . . . . .	62
2.4 Walter Freytag zum Verhältnis von Mission, Eschatologie und Reich Gottes . . . . .	66

2.5	Der missionstheologische Einfluss von Karl Hartenstein und Walter Freytag . . . . .	69
3.	Von Edinburgh bis Achimota – Die Weltmissionskonferenzen von 1910-1958 . . . . .	71
3.1	Erste Weltmissionskonferenz in Edinburgh (1910) – Stichwort Eschatologie . . . . .	71
3.2	Zweite Weltmissionskonferenz in Jerusalem (1928) – Stichwort Säkularismus . . . . .	72
3.3	Dritte Weltmissionskonferenz in Tambaram (1938) – Stichwort Religionen . . . . .	74
3.4	Vierte Weltmissionskonferenz in Whitby (1947) – Stichwort Partnerschaft . . . . .	75
3.5	Fünfte Weltmissionskonferenz in Willingen (1952) – Stichwort Missio Dei . . . . .	78
3.6	Sechste Weltmissionskonferenz in Accra (1958) – Stichwort Unabhängigkeit . . . . .	82
4.	Verheißungsgeschichtliche Missionstheologie – Johann Christian Hoekendijk . . . . .	84
4.1	Grundlinien der Missionstheologie Hoekendijks . . . . .	85
4.2	Aufrichtung des schalom als diakonia, koinonia und kerygma . . . . .	90
4.3	Kritik an älteren Ansätzen und Verbesserungsvorschläge . . . . .	91
4.4	ÖRK-Studienprozess <i>Die missionarische Struktur der Gemeinde</i> . . . . .	94
4.5	Würdigung und kritische Rückfragen – sechs Beobachtungen . . . . .	98
4.6	Mission kontrovers: <i>Missio Dei</i> und Jüngerschaft – <i>Georg Vicedom</i> . . . . .	101
5.	Neu Delhi bis Uppsala – Kirchen, Missionen und Dekolonisierung (1961-1968) . . . . .	104
5.1	Integration des Internationalen Missionsrates in den ÖRK (Neu Delhi 1961) . . . . .	105
5.2	Beispiel Deutschland: Aus Missionsgesellschaften werden Missionswerke . . . . .	107
5.3	Zwischenkirchliche Ökumene und Partnerschaftsbegriff . . . . .	108
5.4	Siebte Weltmissionskonferenz in Mexico City (1963) – Stichwort <i>Sechs Kontinente</i> . . . . .	112
5.5	Vollversammlung des ÖRK in Uppsala (1968) – Stichwort Mission und Säkularisierung . . . . .	116

<b>6. Ökumeniker und Evangelikale – Kontroversen der 1970er Jahren (1968-1979)</b> . . . . .	119
6.1 Die weltpolitische Lage der 1970er Jahre . . . . .	119
6.2 Achte Weltmissionskonferenz in Bangkok (1973) – Stichwort <i>Heil der Welt heute</i> . . . . .	121
6.3 Wirkungen von Bangkok – Was bedeutet <i>Heil</i> kontextuell? . . . . .	125
6.4 Protest der Evangelikalen – Lausanner Kongress für Weltevangelisation (1974) . . . . .	128
6.5 Die <i>Lausanner Verpflichtung</i> , das Minderheitsvotum und Folgekonferenzen . . . . .	130
6.6 Evangelisation und sozialer Dienst in evangelikaler Perspektive – eine Übersicht . . . . .	138
<b>7. Melbourne bis Salvador de Bahia – Armut, Mauerfall, Globalisierung (1980-1996)</b> . . . . .	142
7.1 Entwicklungen der 1980er Jahre – ein Überblick . . . . .	142
7.2 Neunte Weltmissionskonferenz in Melbourne (1980) – Stichwort: Die Armen . . . . .	144
7.3 Zehnte Weltmissionskonferenz in San Antonio (1989) – und: Lausanne II in Manila (1989) . . . . .	149
7.4 Die 1990er Jahre: Mission im Zeitalter der (neuen) Globalisierung – Kontexte . . . . .	153
7.5 Elfte Weltmissionskonferenz in Salvador de Bahia (1996) – Stichwort: Kultur(en) . . . . .	155
<b>8. Athen bis Busan – Herausforderungen des frühen 21. Jahrhunderts (2005-2013)</b> . . . . .	160
8.1 Zwölfte Weltmissionskonferenz in Athen (2005) – Stichwort: Vom Wirken des Geistes . . . . .	160
8.2 Lutherischer Weltbund – ein missionstheologischer Seitenblick . . . . .	164
8.3 (Gedenk-)Konferenzen 2010: Edinburgh und Lausanne III in Kapstadt . . . . .	165
8.4 Vollversammlung des ÖRK in Busan (2013) – ein neues Missionspapier? . . . . .	166
8.5 Globale missionstheologische Diskursformationen – Rückblick und Ausblick . . . . .	170

<b>II. Missionstheologien im Plural – konfessionelle und kontextuelle Profile . . . . .</b>	<b>173</b>
1. Römisch-katholische Missionstheologie vor und nach dem II. Vaticanum . . . . .	174
1.1 Römisch-katholische Missionen im 16.-20. Jahrhundert – eine Übersicht . . . . .	175
1.2 Das II. Vatikanische Konzil: Kirche als <i>Sakrament</i> des Heil und ihre Mission . . . . .	178
1.3 Missionarische Inkulturation, fremde Religionen und andere Konfessionen . . . . .	182
1.4 Wirkungen des II. Vaticanums: Beispiel Lateinamerikanische Bischofskonferenzen . . . . .	186
1.5 Zentralkirchliche Entwicklungen seit den 1990er Jahren . . . . .	189
1.6 Grundlinien römisch-katholischer Missionstheologie? . . . . .	191
2. Orthodoxe Missionstheologie im 20. und 21. Jahrhundert – eine Skizze . . . . .	193
2.1 Allgemeine Entwicklungen – eine Übersicht . . . . .	193
2.2 Mission als liturgisches und eucharistisches Geschehen – <i>Ion Bria</i> .	196
2.3 Mission zwischen Kirche und Kosmos . . . . .	199
2.4 Das Sakrament der Eucharistie und die Liturgie im Alltag . . . . .	202
2.5 Die missionarische Arbeit einiger orthodoxer Kirchen . . . . .	203
2.6 Grundlinien orthodoxer Missionstheologie – ein Ausblick . . . . .	208
3. Nordamerikanischer Protestantismus – <i>God's chosen nation?</i> . . . . .	211
3.1 <i>Church Growth Movement</i> – <i>Donald McGavran</i> . . . . .	214
3.2 Internationale Wirkungsgeschichte, Würdigung und Kritik . . . . .	218
3.3 <i>Gospel and Our Culture Network</i> und <i>Missional Church</i> . . . . .	222
3.4 <i>Mega-Churches</i> – Beispiele . . . . .	225
3.5 Nordamerikanische Missionen weltweit . . . . .	226
3.6 Charakteristika nordamerikanisch-protestantischer Missionen? . . .	228
4. Anglikanische Kirche – <i>Mission shaped Church</i> . . . . .	230
4.1 Übersicht zur <i>Church-planting Bewegung</i> . . . . .	230
4.2 Theologische Grundgedanken von <i>Mission-shaped Church</i> (2004) .	232
4.3 Formen des <i>Church-planting Modells</i> und Wachsen als theo- logisches Problem . . . . .	233
4.4 Permanente Inkulturation und Kreuzestheologie . . . . .	236
4.5 Wachsen in Vielfalt und die Notwendigkeit von Versöhnung . . . . .	237
4.6 Würdigung und Kritik . . . . .	238

- 5. **Missionstheologische Profile in Pfingstkirchen und -bewegungen** . 239
  - 5.1 Einleitung – Die Anfänge der Pfingstbewegung(en) . . . . . 242
  - 5.2 Entscheidungen – Pfingstlerisch-missionarische Praxis als verleblichte Theologie . . . . . 245
  - 5.3 *Deliverance* und *prosperity* in lokaler, transnationaler und politischer Perspektive . . . . . 248
  - 5.4 Zur Rolle von Frauen in den Pfingst-Missionen und Pfingst-Kirchen . . . . . 256
  - 5.5 Pfingstlerische Missionstheologien? . . . . . 257
  - 5.6 Würdigung und Kritik . . . . . 259
  
- 6. **Missionarische Aufbrüche und Herausforderungen** . . . . . 265
  - 6.1 Einleitung – Kontinente, Kontexte und Kulturen . . . . . 266
  - 6.2 Missionarische Aufbrüche in Lateinamerika . . . . . 266
  - 6.3 Missionarische Aufbrüche in Schwarzafrika . . . . . 268
  - 6.4 Missionarische Aufbrüche in Asien . . . . . 271
  - 6.5 Missionstheologien im Plural . . . . . 272
  
- III. Kontinente – Kontexte – Kontroversen** . . . . . 275
  - 1. **Mission und Reich Gottes – Von Befreiung bis Martyrium?** . . . . . 277
    - 1.1 Die Mission von Jesus, dem Befreier – *Jon Sobrino* . . . . . 278
    - 1.2 Reich Gottes-Mission, das *Anti-Reich* und Mission als Martyrium . 279
    - 1.3 Reich Gottes Mission als Umkehrruf an verfasste Kirche . . . . . 281
    - 1.4 Missionstheologische Maximen nach Sobrino . . . . . 283
    - 1.5 Basisgemeinden – zur Umsetzung befreiungstheologischer Missionstheologie . . . . . 286
    - 1.6 Würdigung und kritische Rückfragen . . . . . 287
  
  - 2. **Mission und Geld – Gott als Freund der Armen oder der Reichen?** . 291
    - 2.1 Armut als *Schule* der Theologie – *Aloysius Pieris* aus Sri Lanka . . 291
    - 2.2 Menschliche Basisgemeinschaften als Ort der Theologie . . . . . 293
    - 2.3 Gott liebt die Reichen – *Enoch Adeboye* aus Nigeria und die RCCG 295
    - 2.4 Theologie des *Prosperity Gospel* – spirituelle Gesetze und ökonomisches Handeln . . . . . 296
    - 2.5 Gott der Armen – Gott der Reichen: ein Vergleich . . . . . 299
    - 2.6 Christliche Mission und Armut – biblische Streiflichter . . . . . 300
  
  - 3. **Mission und ›Power‹ – Heilung und Deliverance?** . . . . . 304
    - 3.1 Heilung in missionsgeschichtlicher Perspektive . . . . . 304

3.2	Kontexte: Medizinische Versorgung in Afrika und Asien – einige Beispiele . . . . .	305
3.3	Konzepte: Wie verschiedene Kirchen die Herausforderungen aufgreifen . . . . .	308
3.4	Kontroversen: Umfassender Begriff von <i>Heilung</i> und das Thema <i>Deliverance</i> . . . . .	311
3.5	Kirche als therapeutische und prophetische Gemeinschaft – <i>Denise Ackermann</i> . . . . .	313
3.6	Heilende Gemeinschaften zwischen ›Power‹ und ›Empowerment‹ . . . . .	319
<b>4.</b>	<b>Mission und Dialog – Liebesverhältnis oder Rosenkrieg?</b> . . . . .	<b>322</b>
4.1	Christliche Initiativen zum Interreligiösen Dialog seit den 1960er Jahren . . . . .	322
4.2	Gesellschaftliche Rahmenbedingungen und lebensweltliche Dialogformen . . . . .	325
4.3	Verhältnisbestimmungen zwischen missionarischer Verkündigung und Dialog . . . . .	327
4.4	Verschiedene Dialogbegriffe und ihre weltanschauliche Imprägnierung . . . . .	330
4.5	Konvivenz als hermeneutischer Ort von Dialog und Mission – <i>Theo Sundermeier</i> . . . . .	332
4.6	Dialog – Mission – Pluralismus: Geltungsansprüche zivilgesellschaftlicher Akteure . . . . .	333
<b>5.</b>	<b>Mission und Versöhnung – Konflikte überwinden?</b> . . . . .	<b>336</b>
5.1	Beispiel – Zu Gast bei den Radikalen . . . . .	338
5.2	Im Konflikt – Versöhnende Mission als <i>Grenzüberschreitung</i> . . . . .	339
5.3	Nach dem Konflikt – Versöhnende Mission als <i>missionarische Präsenz</i> . . . . .	341
5.4	Mission der Versöhnung – <i>befreiender und liturgischer Dienst</i> . . . . .	345
5.5	Versöhnung als Dimension missionarischen Wirkens – ein Ausblick . . . . .	347
<b>6.</b>	<b>Mission und Gender – Geschlecht und Interkulturalität?</b> . . . . .	<b>348</b>
6.1	Geschichte der Frauenmissionen und <i>postcolonial studies</i> . . . . .	349
6.2	Entwürfe feministischer Missionstheologien . . . . .	352
6.3	Missionstheologische Implikationen kontextueller Frauen-theologien . . . . .	353
6.4	Frauen und Mission als <i>empowerment, advocacy</i> und <i>reconciliation</i> . . . . .	354
6.5	Ebenen der Thematik Missionstheologie und Frauen/Genderfragen . . . . .	355

7. Mission und Konversion – Religionswechsel oder Transformation? . 357

7.1 Bekehrung in religionswissenschaftlicher Perspektive . . . . . 358

7.2 Religionswechsel ohne Konversion – Konversion ohne  
Religionswechsel? . . . . . 361

7.3 Religionswechsel und Reaktionen aus dem sozialen Umfeld von  
Konvertiten/innen . . . . . 364

7.4 Konversion als *Bruch* und die Suche nach *Lebensgewinn* . . . . . 366

7.5 Ökumenische Kontroversen um den Konversionsbegriff . . . . . 367

**IV. Missionstheologische Wahrnehmung deutscher Kontexte . . . 371**

1. Missionarisches im Raum der deutschen Landeskirchen . . . . . 372

1.1 Debatten um das Thema *Gemeindeaufbau* seit den 1980er Jahren . 373

1.2 Akzente der 1960er und 1970er Jahre . . . . . 375

1.3 Missionarische Gemeindeaufbau als Alternative? –  
Die 1980er Jahre . . . . . 378

1.4 Von Gemeindeentwicklung bis Unternehmensberatung –  
die 1990er Jahre . . . . . 381

1.5 Das Thema Mission wird *en vogue* – Die Jahre 1999-2013 . . . . . 383

2. Regionalisierung und Ortsgemeinde – Strukturen . . . . . 385

2.1 Die Zukunft der Landeskirchen – von Strukturen und Visionen . 385

2.2 Von Notwendigkeiten und Möglichkeiten –  
*Zauberwort Regionalisierung* . . . . . 387

2.3 Zwischen Parochie und Funktionsdiensten –  
die Theorie *kirchlicher Orte* . . . . . 389

2.4 Hässliches Entlein oder schöner Schwan? – die Ortsgemeinden . . 392

2.5 Gemeinden neu gründen – eine Alternative? . . . . . 393

3. Glaubenskurse und Milieustudien – Arbeitsformen . . . . . 395

3.1 Was ist unter *Grundkursen des Glaubens* zu verstehen? . . . . . 395

3.2 Von der Vielgestaltigkeit der Arbeit mit *Kursen zum Glauben* . . . 397

3.3 Grundkurse des Glaubens als *sektorale Mission*? . . . . . 399

3.4 Milieutheoretische Ansätze . . . . . 400

3.5 Kirchliche Wirklichkeiten zwischen Faktizität und Innovation . . 402

**V. Mission als *oikoumenische Doxologie* –  
ein theologischer Neuansatz . . . . . 405**

1. Von den Kraftquellen und Ausdrucksgestalten christlicher Mission . 406

1.1 Missionsbegründungen im Überblick . . . . . 406

1.2	Verherrlichung Gottes als Grund der christlichen Sendung . . . . .	407
1.3	Gotteslobes aus dem Munde seiner erlösten Geschöpfe als Ziel der Sendung . . . . .	409
1.4	Verbreitete Missverständnisse zum Thema Doxologie . . . . .	409
1.5	Für eine <i>anschlussfähige</i> Missionstheologie . . . . .	410
2.	Die Dimension des Doxologischen – Mission als Verherrlichung Gottes . . . . .	413
2.1	Gotteslob als prophetische Kritik – politische Bedeutung . . . . .	413
2.2	Gotteslob als Quelle der Kraft – theologisch-anthropologische Bedeutung . . . . .	415
2.3	Gotteslob als gemeinschaftlich-leibliche Erfahrung – ästhetische Bedeutung . . . . .	417
2.4	Gotteslob als Namenszeugnis – identitätsbildende Bedeutung . . .	419
2.5	Zusammenfassung . . . . .	422
3.	Die Dimension des Oikoumenischen – Mission in ökumenische Weite . . . . .	424
3.1	Oikoumene als Solidarität – ethische Bedeutung . . . . .	424
3.2	Oikoumene als Vielfalt – kulturelle Bedeutung . . . . .	426
3.3	Oikoumene als Kooperation – partnerschaftliche Bedeutung . . .	428
3.4	Oikoumene als Geschöpflichkeit – ökologische Bedeutung . . . . .	429
3.5	Zusammenfassung . . . . .	431
4.	Mission interkulturell? – Europa und die Welt und vice versa . . . . .	433
4.1	Mit den Augen der Anderen . . . . .	433
4.2	Die vielen Dienste und der Pfarrberuf . . . . .	435
4.3	Gemeindegemeinschaft und Netzwerkorientierung . . . . .	437
4.4	Globalisierung und Migration . . . . .	439
4.5	Missionstheologie in interkultureller Perspektive . . . . .	440
	<b>Literatur</b> . . . . .	441
	<b>Bibelstellenregister</b> . . . . .	469
	<b>Namenregister</b> . . . . .	472
	<b>Sachregister</b> . . . . .	479

## Vorwort

Der christlichen Religionsformation eignet seit ihren Anfängen ein missionarischer Charakter, da sich ihre Botschaft gleichermaßen an alle Menschen richtet. Dieses grenzüberschreitende und transformierende Wirken ist Gegenstand des Faches Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft. Wie aber geschieht ›Mission‹? Wie wird sie begründet, welche Ausdrucksgestalten findet sie und nach welchen Zielvisionen richtet sie sich aus? Blickt man in die deutsche Medienöffentlichkeit, so zeigt die Verwendung des Begriffes Mission einen ambivalenten Befund. Einerseits wird ganz natürlich von UN-Missionen gesprochen, wobei vorausgesetzt wird, hier handele es sich zumeist um humanitäre und damit nicht nur gerechtfertigte, sondern – um der Not der Menschen willen – auch wünschenswerte, ja geradezu notwendige Einsätze. Umgekehrt wird religiösen Missionen nicht selten mit einer gewissen Zurückhaltung begegnet, da hier die Sorge mitschwingt, es könne sich bei solchen Unternehmungen leicht um Manipulation handeln. Dass gerade die deutsche Öffentlichkeit nach den Erfahrungen der Nazi-Diktatur und ihres ausgefeilten Propagandaapparates eine besondere Sensibilität im Umgang mit weltanschaulichen Geltungsansprüchen aufweist, ist verständlich. Diese Sensibilität ist ein hohes Gut, denn es geht zivilgesellschaftlich darum, Formen von Manipulation zu erkennen und zu ächten und damit gerade auch den Minderheitsmeinungen ihr Recht zuzugestehen.

Vor diesem Hintergrund ist es die Aufgabe des Faches Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft, auf die *tatsächliche Gestalt* religiöser Missionen aufmerksam zu machen, sie zu analysieren und innerhalb von Gesellschaft, Kirchen und nicht zuletzt theologischer Ausbildung bekannt zu machen. Diesem Anliegen weiß sich der vorliegende Band verpflichtet. Es geht kurz gesagt darum, zu zeigen, dass ›Mission‹ in globaler und interkultureller Perspektive innerchristlich oft ganz andere Geltungsansprüche und Ausdrucksformen aufweist, als gemeinhin gedacht. Das Phänomen christlicher Missionen ist global gesehen weitaus umfangreicher und vielgestaltiger, als dies aus der Perspektive weitgehend säkularisierter Gesellschaften Westeuropas erwartet werden mag. Gleichzeitig wäre darauf aufmerksam zu machen, dass nicht nur die christliche Religionsformation ein aktives und grenzüberschreitendes Ausbreitungsverhalten zeigt. Seit ihren Anfängen haben ebenso die buddhistische wie die islamische Religionsformation – in ihren vielfältigen Gestaltwerdungen – stammes- und kulturübergreifend gewirkt. Nachdem während des späten 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts vielfältige interreligiöse Kontakte stattgefunden hatten, wurden Organisationsformen christlicher Missionen

darüber hinaus von etlichen religiösen Akteuren adaptiert, so dass seither etwa neohinduistische Missionen (wie die *Ramakrishna-Mission*), neobuddhistische Formationen (wie etwa *Sokka Gakkai*) und islamische Revitalisierungsbewegungen (wie etwa *Tablighi Jama'at*) grenzüberschreitend tätig sind. Religiöse Missionen sind nicht nur auf lokaler und nationaler Ebene aktiv, sondern auch als Global Player.

Der Missionswissenschaft kommt damit sowohl innerchristlich als auch interreligiös die Aufgabe zu, die religiös-weltanschaulichen Begründungsmuster der jeweiligen Akteure zu untersuchen, deren Organisation, Methodik, Ziele oder allgemein Ausdrucksgestalt ihres Ausbreitungsgeschehens. Dadurch können wichtige Erkenntnisse zu diesen Religionsformationen gewonnen werden, und zwar in ihrer spezifischen Verhältnisbestimmung zur jeweiligen Gesellschaft und Zivilgesellschaft, im Blick auf ihre interreligiösen Handlungsmuster sowie ihre intrareligiösen Profilierungen.

Der vorliegende Band wird exemplarisch verschiedene christliche Ausdrucksgestalten von Mission in globaler, kontinentaler, konfessioneller und kontextueller Perspektive beschreiben. Dabei wird sich zeigen, dass christliche Missionstheologien und missionarische Handlungsmuster nicht nur durch die *Struktur der jeweiligen christlichen Sozialkonfiguration* geprägt sind (etwa Kirchenstrukturen, Netzwerkmodelle oder Sozialstrukturen von Organisationen), sondern sehr stark auch durch den jeweiligen *Kontext*, aus dem heraus sie entstanden sind oder auf den sie sich beziehen. Mission kann dann etwa schwerpunktmäßig unter dem Aspekt der Versöhnung beschrieben werden, der Heilung, des Dialogs oder des Kampfes für Gerechtigkeit und Befreiung. Zur kontextuellen Bedingtheit gehört auch, dass *der Begriff einer Theologie der Mission erweitert werden muss*. Missionstheologien manifestieren sich, wie wir sehen werden, in *verschiedenen Medien*, das heißt etwa Büchern wie Flugblättern, Liedern wie Tänzen, rituellen Handlungen wie Vergemeinschaftungsformen, medizinischen wie künstlerischen Ausdrucksformen oder der Befolgung ethischer wie wirtschaftlicher Handlungsmuster.

Aufgabe von Interkultureller Theologie / Missionswissenschaft im Sinne *religions- und kulturwissenschaftlicher Methodik* ist es, die Wahrnehmung kulturell-kontextuell verschiedener Missionstheologien zu befördern. Die Frage lautet: Warum und wozu manifestieren sich diese impliziten wie expliziten Missionstheologien gerade in dieser spezifischen Gestalt? Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft im Sinne *missionstheologischer Methodik* geht der Frage nach, welche theologischen Begründungsmuster und Zielvisionen von Mission zu erkennen sind und wie diese praktisch umgesetzt werden. Diese sind mit neutestamentlichen Begründungen für die christliche Sendung als auch mit konkurrierenden Missionsverständnissen anderer christlicher Akteure ins Gespräch zu bringen.

Damit leistet das Fach nicht nur einen Beitrag zur Wahrnehmung von religiösen Akteuren im Kontext von *Gesellschaft und Zivilgesellschaft*, sondern es trägt mit religions- und kulturwissenschaftlicher Methodik zur Beschreibung des *Phänomens Mission* bei, es verhilft in intrachristlicher aber interkultureller Perspektive dazu, die *Missionen der fremden Geschwister besser zu verstehen* und leistet im Blick auf interkulturell-ökumenische Beziehungen einen Beitrag, die Frage nach *christlicher Gemeinsamkeit inmitten kultureller Pluriformität* offen zu halten. Es geht dabei auch um Prozesse christlicher Selbstverständigung im Horizont interkontinentaler Konstellationen. Wie bedeutend solche Prozesse der Selbstverständigung globaler Religionsformationen sind, kann man leicht an Beispielen ablesen, dass Medienberichte über religiöse Vorfälle in einem Land zu Massenprotesten und nicht selten Gewalttaten in anderen Ländern führen. So gesehen eignet Analysen im Bereich des Faches Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft mittelbar auch politische Relevanz.

Mit dem vorliegenden Werk liegt nun der zweite Band von diesem *Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft* vor. Schon an dieser Stelle sei darauf verwiesen, dass die Vertiefung wichtiger Themen, die in diesem Band nur gestreift werden, dem dritten Band vorbehalten ist. In das Buch sind eigene missionarische Erfahrungen ebenso wie Erfahrungen mit Menschen in verschiedenen Ländern Afrikas und Asiens eingeflossen. Stellvertretend für viele Gesprächspartner, die mir wichtige Hinweise gegeben haben, danke ich *Prof. Dr. Han Kook-il* (Seoul, Süd-Korea), *Prof. Dr. Daniel Jeyaraj* (Liverpool, UK), dem *Chairman* der *Church of Pentecost*, *Dr. Opoku Onyinah* (Accra, Ghana), *Prof. Dr. Scott Moreau* (Wheaton, USA), *Prof. Dr. Kirsteen Kim* (Leeds, UK), *Prof. Dr. Tharwat Kades* (Kairo), *Prof. Dr. Andreas Heuser* (Basel, Schweiz) und *Dr. Apeliften Sihombing* (Siantar, Indonesien). Danken möchte ich darüber hinaus meinen Hilfskräften *Alexa Schreitner* und *Steffen Pogorzelski* sowie ganz besonders meinen Doktoranden *Detlef Hiller* und *Sören Asmus* sowie meinem Mitarbeiter und Kollegen *Dr. John Flett*.

Wuppertal, im November 2012

Henning Wrogemann



## Einleitung

### 1. Zur Einstimmung – Mission: Überraschend anders

In den letzten zehn Jahren hat innerhalb Deutschlands das Interesse am Thema Mission allgemein zugenommen, sei es in den Medien, sei es in der Wissenschaft. Gesellschaftlich wird gefragt, welche Anforderungen an religiöse und gesellschaftliche Missionen zu stellen sind, in welcher Art und Weise hier also Geltungsansprüche erhoben werden können und dürfen. Politisch wird immer deutlicher, dass auch etwa militärisch abgestützte Friedensmissionen immer wieder auf ihr Mandat hin zu überprüfen sind. Religiös wird nach der Mission christlicher Großkirchen angesichts eines permanenten Mitgliederschwundes gefragt, wohingegen im globalen Szenario das Wachstum von Pfingstkirchen vermehrt sozial- und kulturwissenschaftliches Interesse auf sich gezogen hat. In diesen verschiedenen Zusammenhängen wird deutlich, dass es einer sorgsamsten Wahrnehmung dessen bedarf, was missionarisches Wirken betrifft, denn dies manifestiert sich in ganz unterschiedlichen Dimensionen. Eben diese Vielfalt sichtbar werden zu lassen, ist Anliegen des vorliegenden Bandes. Mission, so wird zu zeigen sein, wird immer wieder überraschend anders gelebt und erlebt. Zur Einstimmung sei den weiteren Ausführungen daher ein anschauliches Beispiel vorangestellt.

#### 1.1 Die Zeichensprache der Körperlichkeit, oder: Einfach nur ›da sein‹?

Wir sind unterwegs im Südosten Pakistans, in der Provinz Sindh. Die Straße zieht sich durch das flache Land, dessen Bewuchs hier noch einigermaßen üppig ist. Dies wird sich in ein paar Monaten ändern, wenn die Sonne über dem Gebiet der Thar-Wüste brennen wird. In einem kleinen Dorf machen wir Halt und betreten ein einfaches Haus. Hier treffen wir Asif, einen pakistanischen Christen, der die meiste Zeit in einem der vielen Dörfer der Umgebung lebt, Dörfer, die von Angehörigen der Kaste der Khachi Koli bewohnt werden. Wir kommen ins Gespräch. Asif erzählt, dass er sich als eine Art Missionar versteht. Auf die Frage, worin genau seine Arbeit besteht, gibt er jedoch eine für westliche Ohren verblüffende Antwort. Das Wichtigste ist, so meint er, einfach mit den Menschen zusammen zu leben. Natürlich versuche er, Hilfe für die Menschen zu organisieren, Hilfe besonders im medizinischen Bereich, denn selbst die einfachste Basisversorgung funktioniert in diesen

Gebieten nicht, Hilfe aber auch im Bereich von Schulunterricht. Die meisten Dorfbewohner seien Hindus, gibt er zu bedenken, eine Bevölkerungsgruppe, der in diesem Land keine besondere Aufmerksamkeit zuteilwerde. Eher im Gegenteil, denn die Khachi Koli werden diskriminiert.

Als landlose Stammesangehörige hinduistischer Religionszugehörigkeit sind sie für viele in der muslimischen Mehrheitsbevölkerung ungebildete *kuffar* (arab. für Ungläubige), die als billige Arbeitskräfte eingesetzt werden können, aber eigentlich nach Indien gehören. Die Mehrheit der muslimischen Bevölkerung will mit diesen Menschen daher nach Möglichkeit nichts zu tun haben. »Es ist wichtig, dass ich für sie Essen koche und sie einlade, oder umgekehrt, dass sie für mich Essen kochen dürfen, ich zu ihnen nach Hause komme und dort mit ihnen zusammen esse«, meint Asif und fährt fort: »Ich werde als jemand wahrgenommen, der einen höheren Status hat, und allein dadurch, dass ich mit den Menschen auf diese Weise zusammenlebe, kommen ihnen Fragen.« Asif lebt seit langen Zeiten in seiner Hütte, er liest die Bibel, er betet, aber er verkündigt nicht von sich aus. Wenn Menschen ihn fragen, dann gibt er Auskunft, sonst nicht. Was hier spricht, ist sein körperliches Dasein mit den Menschen. Denn entgegen den Reinheitsvorschriften der Hindu-Traditionen, nach deren Verständnis eine kultische Verunreinigung besonders durch gemeinsames Essen und durch Heirat droht, zeigt Asif, dass dies für ihn und seinen Glauben keine Rolle spielt. Entgegen der Tradition, niederkastige Menschen von heiligen Schriften und heiligen Orten (Tempeln) fern zu halten, lebt Asif seinen Glauben inmitten der Menschen und veranschaulicht auf diese Weise eine Grunddimension des christlichen Glaubens: Dass allen Menschen ohne Unterschied die Botschaft des Evangeliums gilt und Regeln kultureller Reinheit außer Kraft gesetzt werden.

## 1.2 Mit Jesus am Brunnen – Eine missionstheologische Bildbetrachtung

Szenenwechsel. Betrachten wir ein Bild der indischen Künstlerin Angela Trindade, welches die ›Missionstheologie‹ veranschaulicht, der auch Asif folgt. (Abb. 1) Angela Trindade gilt als eine bedeutende Dalit-Künstlerin, sie verstarb 1980.<sup>1</sup> In dem Bild drückt sie aus, was Jesus ihr bedeutet und worin für sie das Evangelium besteht. Da ist Jesus, es ist »unser« Jesus, so können auch europäische Augen erkennen, aber dann ist er es auch wieder nicht. Lange Haare, Bart und Heiligenschein, das kennen wir. Doch dieser Jesus trägt keine

1. Zu indischer christlicher Kunst vgl. G. Löwner (2009): Christliche Kunst in Indien. Von der Mogulzeit bis heute, Frankfurt/M.

Jesus-Latschen, sondern er ist barfuß, und sein Gewand ist nicht weiß oder grau, sondern leuchtend orange. Seine Augen sind nicht auf die Frau vor ihm gerichtet, sondern sie wirken halb verschlossen, der Fuß scheint merkwürdig angewinkelt zu sein – ob das eine bequeme Sitzhaltung ist? Jesus wird uns hier indisch dargestellt, als ein Asket, ein Mensch, der um der meditativen Einsicht willen ein Leben in der Hauslosigkeit führt, auf Wanderschaft, ähnlich dem Buddha Gautama, denn bei den Buddhisten ist orange oder rot die Farbe der Mönche. Die Augen sind wie bei einem Meditierenden halb geschlossen, Jesus sitzt in einer in Indien bekannten Meditationshaltung. Ruhig, in sich gekehrt. Eigentlich sieht er so aus, als würde ihn die ganze Situation nicht betreffen.

Wieso aber, so könnte man fragen, sieht Angela Trindade dann in ihm den Retter, den Christus, den Sohn Gottes? Jesus »macht« doch gar nichts! – Nein? Macht er nichts? – Doch, er *bleibt* sitzen, und er *lässt auf sich zukommen*, nämlich die Frau. Jesus sitzt an einem Brunnen, weit draußen vor dem Dorf, das im Hintergrund angedeutet ist, er sitzt im Schatten eines Baumes, wie einst der Buddha. Und genau dieser Ort ist es, an den die Frau mit ihrem Wasserkrug kommt, denn es ist eine Dalit-Frau, so sieht es Trindade und überträgt die Geschichte aus dem biblischen Samaria nach Indien. Das biblische Samaria, auch ein Land mit strenggläubigen Menschen einerseits und Verachteten andererseits. Der *Ort* ist entscheidend, denn Dalits dürfen nicht aus dem nahen Dorfbrunnen das Wasser schöpfen. Nein, zum Wasserschöpfen müssen Dalit-Frauen in vielen Fällen lange Kilometer gehen. Das in der Ferne liegende Dorf ist denn auch im Bild oben auf der rechten Seite angedeutet. Der Dorfbrunnen ist den Dalits verboten, denn daraus zu schöpfen würde bedeuten, so die Vorstellung, dass die anderen und das heißt höherkastigen Menschen durch die Dalits rituell verunreinigt werden würden. Und da rituelle Reinheit in den Hindu-Traditionen einen überaus großen Wert darstellt, wird sie überall geschützt: Kein Dorfwasser *an* Dalits, keine Gemeinschaft *mit* Dalits, keine Rechte *für* die Dalits.

Was also ist hier das Evangelium? Dass die Dalit-Frau auf Jesus zukommt und er, der Sohn des lebendigen Gottes, *sitzen bleibt*, und: *mit ihr spricht!* Die Dalit-Frau ist hier nur erkennbar an ihrer besonders dunklen Haut, und Trindade hat um der Würde dieser Frau willen diese ein Stück weit verfremdet, da den Dalitfrauen traditionell verboten war, mit ihrem Gewand die Brust zu bedecken. So, mit freier Brust, waren sie als Dalits erkennbar: Ein weitere Form der Demütigung. Trindade gibt der Frau die Würde wieder, sie stellt sie vielleicht so dar, wie sie in den Augen Jesu erscheint. Die Geschichte von Jesus am Brunnen, mit dieser samaritanischen Frau, dieser Dalit-Frau, in deren Nähe er ist, an die er das Wort richtet, und, ganz entscheidend, *von der er Wasser annimmt*, diese Geschichte ist für Dalit-Frauen eine der wichtigsten Geschichten des Neuen Testaments überhaupt. Gott wurde Mensch und

wohnte unter uns, diese Aussage<sup>2</sup> gilt hier eben den Menschen, die nach Auffassung der Hindu-Traditionen genau dies nicht dürfen, sie dürfen sich dem Göttlichen nicht nähern, sie dürfen keine Tempel betreten, sie dürfen keine heiligen Schriften lesen, sie haben keinen Ort. Denn als *untouchables* sind sie denkbar weit von dem Göttlichen entfernt. Wie anders dagegen das biblische Verständnis. Hier wird von dem ewigen Gott Zeugnis gegeben, der in Jesus Christus in diese Welt kam, um auch den verachtetsten Menschen nahe zu sein und ihnen eine neue Würde zu geben.<sup>3</sup>

Soweit die Bildbetrachtung. Wichtig ist, dass hier offensichtlich sowohl von der Inderin Trinidad als auch vom Pakistani Asif ein Grundzug der christlichen Sendung weniger in der verbalen Verkündigung als in der *leiblichen Zeichensprache* gesehen wird, weniger in dem Unterwegssein, als vielmehr im *Mitleben mit den Menschen*. Es geht weniger um das Nachvollziehen eines rationalen Glaubensinhaltes, sondern um das *Erfahren einer leiblichen Präsenz*, die wohltuend wirkt, aufrichtet, Würde gibt, Fragen auslöst. Im missionstheologischen Diskurs wurden Formen dieser Sendung als ›missionarische Präsenz‹ bezeichnet. Es geht nicht um ausgebildete Missionare, sondern um *einfache Christen/innen*, die sich in die Nachfolge Jesu Christi gerufen sehen. (Abb. 2) Es geht nicht um ausländisches Personal, dass »nach Übersee« gesandt werden müsste, sondern *um Menschen aus dem eigenen Land*, die ethnische, soziale und gesellschaftliche Grenzen überschreiten, wie hier in den Dörfern der Kachi Kholi. (Abb. 3-4). Es geht nicht zuerst um das Lesen der Bibel, sondern schlicht um *das Erzählen von biblischen Geschichten*, die für den Zeugen / die Zeugin wichtig sind, es geht nicht um ein individuelles Geschehen zwischen zwei Menschen, sondern es geht um *Menschsein in Gemeinschaftlichkeit*, denn Menschen werden hier allererst als Mitglieder von Menschengruppen wahrgenommen. Missionarische Präsenz als körperliche Zeichensprache des Glaubens, das ist: Mission – überraschend anders.

2. »Und das [göttliche, HW] Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.« (Joh 1,14) Im Folgenden werden biblische Texte – wenn nicht anders vermerkt – nach der Lutherübersetzung in der Revision von 1984 zitiert. Die Verwendung Abkürzungen richtet sich nach dem Schlüssel der Theologischen Realenzyklopädie (TRE).
3. Zu Dalit-Theologien vgl. *H. Wrogemann* (2012): *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven. Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft, Band 1, Gütersloh, 98-119, bes. 113 ff.* – Im Folgenden wird das Kürzel *LIThM, Bd. 1* verwendet. – Es sei hier ausdrücklich angemerkt, dass in der Praxis natürlich auch christliche Gemeinden und Gemeinschaften mitunter weit hinter den Idealen des neutestamentlichen Zeugnisses zurück bleiben.

### 1.3 Entwicklungen, Profile und Fragen – Zum Aufbau des vorliegenden Buches

Damit sind wir bei der Frage angelangt, wie das Thema *Missionstheologien der Gegenwart* in diesem Buch angegangen wird. Dazu zunächst drei Einschränkungen. Erstens muss sofort betont werden, dass ein so umfassendes Thema nur *exemplarisch* behandelt werden kann. Der/die informierte Leser/in wird gewiss bei manchem Thema feststellen, dass hier noch viel mehr und anderes zu sagen wäre. Dies sei ausdrücklich eingestanden. Mir ging es darum, möglichst viele Facetten eines ebenso spannenden wie herausfordernden Themas vor Augen zu führen. Zweitens ist hervorzuheben, dass das Material *perspektivisch* dargeboten wird: Trotz vielfältiger Erfahrungen in Ländern Afrikas und Asiens ist es die Perspektive eines Deutschen und eines Mannes, von der her das Thema entfaltet wird. Zudem wird im ersten Teil ein Schwerpunkt auf deutsche missionstheologische Entwürfe gelegt. Dies ist meines Erachtens vertretbar, solange diese Fokussierung bewusst bleibt. Es wurde versucht, der Gefahr zu entgehen, in einer enzyklopädischen Orientierung den Roten Fäden zu verlieren. Bei der Fülle des Stoffes war es unumgänglich, eine Auswahl vorzunehmen, was sich zum Beispiel in der Darstellung der Weltmissionskonferenzen darin zeigt, dass hier lediglich von »Stichworten« die Rede ist. Allerdings ist in den Fußnoten jeweils so viel Material genannt, dass der/die Leser/in leicht die Lücken wird schließen können.

Die dritte Einschränkung betrifft *Themen, die in den beiden anderen Bänden dieses Lehrbuches behandelt werden*. Von der Inkulturationsthematik und hermeneutischen Fragestellungen war im ersten Band die Rede. An etlichen Stellen wird daher im vorliegenden Band mit Querverweisen Bezug auf das genommen, was in Band 1 ausführlicher behandelt wurde. Da es in Band 3 um die Thematik einer Theologie der Religionen gehen wird, wobei Reflexionen zu interreligiösen Beziehungen und unterschiedlichen Dimensionen des Dialogs breiten Raum einnehmen werden, habe ich mich im vorliegenden Band auf wenige Bemerkungen zur Thematik Mission und Dialog beschränkt.

Das Buch ist in vier Teilen aufgebaut. Im ersten Teil geht es darum, missionstheologische Entwicklungen der letzten einhundert Jahre in Erinnerung zu rufen. (I.) Hier werden die zeitgeschichtlich-politischen Großwetterlagen zu skizzieren sein, die missionstheologischen Antwortversuche im Bereich des Ökumenischen Rates der Kirchen, der Lausanner Konferenz und anderer internationaler Organisationen und Bewegungen. Damit wird ein unverzichtbarer Referenzrahmen gegeben, um darin die Inhalte der folgenden Teile einzeichnen zu können. Im zweiten Teil wird von den Profilen verschiedener christlicher »Akteure« zu handeln sein. (II.) Der weite Begriff *Akteure* ist not-

wendig, da es sich um strukturell sehr unterschiedliche Größen handelt, so ist die Römisch-katholische Kirche eine Weltkirche mit einem recht einheitlichen kirchenrechtlichen Gepräge, die Orthodoxen Kirchen sind anders verfasst, teilen jedoch bestimmte liturgische und theologische Traditionen, nordamerikanische protestantische Kirchen sind demgegenüber nur summarisch zu fassen, stellen aber im Blick auf das missionarische Personal nach wie vor die größten Kontingente weltweit. Die anglikanische Kirchenfamilie lenkt den Blick auf europäische Kontexte, hier wären natürlich auch andere Akzente denkbar gewesen. Wiederum nur summarisch kann die Pfingstbewegung behandelt werden, die als globales Phänomen mit derzeit ca. 500 Millionen Anhängern/innen nur sehr vorsichtig charakterisiert werden kann. Es geht hier allgemein um die Profile innerhalb des Christentums als einer globalen Religionsformation.

Im dritten Teil werden Themen zu behandeln sein, die missionswissenschaftlich wie missionstheologisch von großem Interesse sind, da sie die verschiedensten Dimensionen menschlichen Zusammenleben berühren. (III.) Hier wird auf kontinentale Kontexte und ihre Spezifika exemplarisch eingegangen. Es geht um eine ganze Palette von Fragen und Herausforderungen, der weitere Themen mühelos hätten hinzugefügt werden können. Doch auch hier gilt: Anschaulichkeit und Relevanz anstelle eines – meines Erachtens unmöglich einlösbaren – Anspruchs auf Vollständigkeit. Die These, dass man heute nur noch von Mission im Plural sprechen kann, wird hier zu veranschaulichen sein. Es wurde versucht, auch vergleichende Perspektiven einfließen zu lassen, so etwa zum Thema Befreiung und Martyrium der Vergleich zwischen lateinamerikanischen Kontexten und etwa Ägypten, beim Thema Geld / Wohlstand der Vergleich zwischen Westafrika und Sri Lanka, beim Thema Power und Heilung der Vergleich zwischen dem Heilungsverständnis von historischen Mainline-Churches einerseits und Pfingstkirchen andererseits.

Das Buch mündet ein in den Versuch, missionstheologische und praktische Herausforderungen im Bereich Deutschlands wahrzunehmen, zu reflektieren und mit Impulsen aus der interkulturellen Ökumene in Beziehung zu setzen. (IV.) Die Brücke zwischen Missionswissenschaft und Missionstheologie einerseits und Praktischer Theologie andererseits ist nicht eben breit. Das Kapitel ist Ausdruck meiner Überzeugung, dass ein Dialog durchaus fruchtbar sein kann. Im abschließenden Teil wird ein eigener missionstheologischer Ansatz zu skizzieren sein. (V.) Unter dem Begriff von Mission als oikoumenischer Doxologie sollen Akzente gesetzt werden, die meines Erachtens wichtige Beobachtungen aus dem Bereich der weltweiten Christenheit aufnehmen, gleichzeitig aber für deutsche Kontexte und deren spezifische Herausforderungen von besonderer Relevanz sind. Es geht dabei um eine missionstheo-

logische Verortung, die einerseits interkulturell anschlussfähig ist, andererseits jedoch kontextuell anwendbar bleibt.

#### 1.4 Missionstheologie – einige Literaturhinweise

Das vorliegende Buch ist in einem breiten missionstheologischen Diskurs verortet, der im Folgenden anhand einige missionstheologischer Neuansätze seit den 1960er Jahren anzudeuten sein wird.<sup>4</sup> Im Jahr 1961 erschien vom Heidelberger Missionswissenschaftler *Hans-Werner Gensichen*<sup>5</sup> das Buch *Glaube für die Welt*, in dem Gensichen gegenüber dem entwicklungspolitischen Slogan »Brot für die Welt« pointiert den Glauben in die Mitte stellt. Das Buch bietet indes weniger einen eigenen Ansatz, als dass es verschiedene Diskussionsstränge zusammenfasst. Das Werk *Missionstheologie* der deutschen katholischen Missionswissenschaftler *Karl Müller* und *Horst Rzepekowski* sowie des bereits erwähnten *Hans-Werner Gensichen* enthält Aufsätze zu verschiedenen Themen.<sup>6</sup> Eine eigenständige Missionstheologie wird damit nicht geboten. Sehr verdienstvoll ist das von *Theo Sundermeier* und *Karl Müller* herausgegebene *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*<sup>7</sup>, das mittlerweile auch in einer englischsprachigen Ausgabe erschienen ist.<sup>8</sup> Als Übersicht zu empfehlen ist auf dem deutschen Buchmarkt weiter das *Lexikon der Mission*<sup>9</sup> des leider viel zu früh verstorbenen *Horst Rzepekowski* sowie von protestantischer Seite der *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie*.<sup>10</sup>

In englischer Sprache ist seit Jahren das Buch des südafrikanischen Missionswissenschaftlers *David Bosch* mit dem Titel *Transforming Mission* als

4. Vgl.: *K. Blaser* (1991): Neuere Missionstheologien, 1975-1990, in: *VuF* (37), 1-21; *Th. Ahrens* (2000): Forschungsüberblick »Missionswissenschaft«, in: *ThR* (65), Teil I Missionswissenschaft, 38-77; Teil II Regionalstudien, 180-205; *H. Balz* (2004): Beiträge zur Missionstheologie, in: *VuF* (49), 23-37; *F. Huber* (2006): Neue Ansätze einer Missionstheologie, in: *ThLZ* (131), 347-358; *U. Dehn* (2012): Neue Wege der Missionstheologie?, in: *VuF* (57), 94-106.
5. *H.-W. Gensichen* (1961): *Glaube für die Welt. Theologische Aspekte der Mission*, Gütersloh.
6. *K. Müller*; *H. Rzepekowski*; *H.-W. Gensichen* (1985): *Missionstheologie. Eine Einführung*, Berlin.
7. *Th. Sundermeier*; *K. Müller* (Hg.) (1987): *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin.
8. *Th. Sundermeier*; *K. Müller*; *S. B. Bevans* (Hg.) (2006): *Dictionary of Mission*, Maryknoll / New York.
9. *H. Rzepekowski* (1992): *Lexikon der Mission, Geschichte – Theologie – Ethnologie*, Wien u. a.
10. *C. Dahling-Sander*; *A. Schultze*; *D. Werner*; *H. Wrogemann* (Hg.) (2003): *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie*, Gütersloh.

Standardwerk anerkannt.<sup>11</sup> Als Überblickswerk konzipiert ist das Werk *Constants in Context* der us-amerikanischen katholischen Missiologen *Stephan Bevans* und *Roger Schroeder*.<sup>12</sup> Weiterhin wäre auf *Andrew Kirk* zu verweisen.<sup>13</sup> An späterer Stelle wird indes zu zeigen sein, dass neben diesen international bekannten Namen von Missionstheologen in den verschiedenen missions-theologischen Diskursen eine Fülle von Namen und Ansätzen zu nennen wären.<sup>14</sup> Es sei an dieser Stelle lediglich exemplarisch verwiesen auf ein Werk der koreanischen Pfingsttheologin *Julie Ma* und ihres Mannes *Wonsuk Ma* und auf das Buch der britischen reformierten Missiologin *Kirsteen Kim*.<sup>15</sup> Hier werden aktuell Missionsbegründungen gegeben, die von der Lehre des Heiligen Geistes aus entwickelt werden. Damit folgen sie, wie später zu zeigen sein wird, einem globalen Trend.

Missionstheologische Arbeiten aus dem deutschen Bereich wurden in den letzten Jahren einerseits in Form von Aufsatzsammlungen vorgelegt, so etwa von dem Hamburger Missionswissenschaftler *Theo Ahrens* und seinem Erlanger Kollegen *Hermann Brandt*.<sup>16</sup> Einig sind sich beide in der Zeitansage, dass die Zeit größerer missionstheologischer Entwürfe vorbei sei.<sup>17</sup> Man kann paraphrasieren, dass Missionstheologie nurmehr kontextuell, fragmentarisch und damit skizzenhaft betrieben werden kann.<sup>18</sup> Angesichts der Vielfalt von Herausforderungen, Kontexten und der Vielgestaltigkeit von Formationen christlicher Akteure stellt sich die Frage, wer dem widersprechen wollte. Ich halte es jedoch für übertrieben, missionstheologischen Entwürfen insgesamt eine Absage zu erteilen, denn für verschiedene Kontexte kann es durchaus sinnvoll sein, ein umfassenderes und damit facettenreicheres Bild einer kontextuell relevanten ›Mission‹ zu zeichnen.

11. *D. Bosch* (1991): *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll / New York. Vgl. *N. Thomas* (Hg.) (1995): *Classic texts in mission and world Christianity*, Maryknoll.
12. *S. Bevans*; *R. Schroeder* (2004): *Constants in Context. A Theology of Mission for Today*, Maryknoll (NY).
13. *A. Kirk* (2000): *What Is Mission? Theological Explorations*, Minneapolis (MN).
14. Etwa in den Diskursen der *Befreiungstheologien*, in den Kreisen des *The Gospel in Our Culture Network* in den USA, der weltweiten *Church-Growth-Bewegung* oder den verschiedenen Strömen der *Pfingstbewegung*. Vgl. Teil II in diesem Band.
15. *J. C. Ma*; *W. Ma* (2010): *Mission in the Spirit. Towards a Pentecostal / Charismatic Missiology*, Eugene (OR); *K. Kim* (2012): *Joining in with the Spirit: Connecting World Church and Local Mission*, London.
16. *Th. Ahrens* (2002): *Mission nachdenken. Studien*, Frankfurt/M.; *ders.* (2005): *Gegebenheiten*, Missionswissenschaftliche Studien, Frankfurt/M.; *H. Brandt* (2003): *Vom Reiz der Mission. Thesen und Aufsätze*, Neuendettelsau.
17. Mission hat »ihre Zeit und ihren Ort dort, wo die Wahrnehmung der Tatsachen und christliches Auftragsbewusstsein zusammenkommen.« *Ahrens* (2005): *Gegebenheiten*, 10.
18. Vgl. auch *K. Schäfer* (2003): *Anstoß Mission. Impulse aus der Missionstheologie*, Frankfurt/M.

Das Ziel der Monographie von *Peter Beyerhaus*<sup>19</sup> indes, bedeutender Vertreter evangelikaler Theologie in Deutschland, scheint präzise das zu sein, was Ahrens und andere ablehnen, nämlich beschreiben zu wollen, wie Mission »richtig« verstanden werden muss.<sup>20</sup> Dies zu versuchen, ist meines Erachtens eine Überforderung. Vorsichtiger äußert sich dagegen der Heidelberger Missions- und Religionswissenschaftler *Theo Sundermeier*<sup>21</sup>, der für das Thema Mission besonders den Gedanken der Freiheit herausstellt und in sein Konzept einer Konvivenztheologie einzeichnet. Meinen eigenen missions-theologischen Ansatz habe ich in dem Buch *Den Glanz widerspiegeln* vorgelegt.<sup>22</sup> Grundlinien dieses Ansatzes werden im letzten Kapitel des vorliegenden Bandes mit den im Gesamtwerk vor Augen geführten Richtungen, Ansätzen und Thematiken in Beziehung zu setzen sein.<sup>23</sup> Grundlegend ist hier der Gedanke, dass sehr wohl für einen gegebenen Kontext eine – tastende – Gesamtschau versucht werden kann, es dabei jedoch um die *missionstheologische Anschlussfähigkeit* zu anderen Kontexten geht. Kurz gesagt: Aus der Perspektive Interkultureller Theologie geht es auch um die Untersuchung der Kontextualität von Missionstheologien weltweit, aus der Perspektive der Missionstheologie geht es um den Versuch eines kontextuellen Entwurfes unter Einbeziehung interkultureller Lernerfahrungen.

Sein missionstheologisches *opus magnum* hat kürzlich der ehemalige Berliner Missions- und Religionswissenschaftler *Heinrich Balz* vorgelegt.<sup>24</sup> In Auseinandersetzung mit Sundermeiers Verständnis einer Hermeneutik des Fremden insistiert Balz auf der Vorordnung der Kommunikation im missionarischen Prozess. – Ich breche an dieser Stelle ab. Deutlich sollte geworden sein, dass es lebhaftere Diskussionen um das Thema Mission gibt, in denen verschiedene Aspekte von Mission auf vielfältige Weise kontextuell reflektiert werden.

19. *P. Beyerhaus* (1996): *Er sandte sein Wort. Theologie der christlichen Mission. Band 1: Die Bibel in der Mission*, Wuppertal / Bad Liebenzell.
20. Die Ära einer akzeptablen Missionstheologie geht für Beyerhaus mit Hartenstein und Freytag zuende. Zu Würdigung und Kritik vgl. *H. Wrogemann* (1997): *Rez. P. Beyerhaus, Er sandte sein Wort*, in: *ThLZ* (122), 1189-1192.
21. *Th. Sundermeier* (2005): *Mission – Geschenk der Freiheit. Bausteine für eine Theologie der Mission*, Frankfurt/M. Vgl. Kapitel III.4.5.
22. *H. Wrogemann* (2009): *Den Glanz widerspiegeln. Vom Sinn der christlichen Missionen, ihren Kraftquellen und Ausdrucksgestalten. Interkulturelle Impulse für deutsche Kontexte*, Frankfurt/M.
23. Vgl. Kapitel V. in diesem Band.
24. *H. Balz* (2010): *Der Anfang des Glaubens: Theologie der Mission und der jungen Kirchen*, Erlangen.

## 1.5 Mission in religionswissenschaftlicher Sicht

Bevor wir in den inhaltlichen Teil einsteigen, muss eine wichtige methodologische Frage wenigstens angerissen werden. Sie lautet: Was eigentlich ist der *Gegenstand* von Theologien der Mission? Anders gefragt: Worin manifestieren sich Missionstheologien? Meine These lautet: *Missionstheologien finden ihren Ausdruck in ganz unterschiedlichen Medien*, etwa in (1) missionstheologischen *Abhandlungen*, die über Begründung, Ziel und Methoden des missionarischen Wirkens Rechenschaft geben, aber auch in (2) *ungeschriebenen ›Texten‹*, etwa im römisch-katholischen Bereich der *spezifischen Spiritualität von geistlichen Orden*, die sich am Beispiel der jeweiligen Ordensgründerin oder des Ordensgründers orientiert. Nach dem Armutsideal des heiligen *Franz von Assisi* etwa ist die ungeschriebene Missionstheologie der Franziskanerorden (weiblich wie männlich) die Sendung zu den Armen, wohingegen das Beispiel des Gründers des Jesuitenordens, *Ignatius von Loyola*, die Missionstheologien des Jesuitenordens über lange Jahrhunderte schwerpunktmäßig (aber nicht ausschließlich) auf die jeweiligen Eliten der Völker ausgerichtet hat. Die *Kleinen Schwestern Jesu*, begründet durch die Französin *Magdeleine Hutin* wiederum leben eine *missionarische Präsenz*.<sup>25</sup> Missionstheologien manifestieren jedoch auch in (3) *Aktionsformen*, etwa dem Protest lateinamerikanischer Basisgemeinden, deren missionarische Spiritualität des Widerstandes in *Liedern, Gedichten und besonderen Formen des Engagements* für Bewusstseinsbildung ihren Ausdruck findet. Doch auch in (4) *Sozialstrukturen und Standardisierungen missionarischen Verhaltens* verschiedener Gruppierungen sind missionstheologische Gehalte eingelagert, die intuitiv ›gewusst‹ werden und damit das Kriterium erfüllen, eine Reflexion der eigenen Praxis zu leisten.

Es greifen demnach Versuche zu kurz, unter *Missionstheologie* nur geschriebenes Material zu verstehen. In religionswissenschaftlicher Perspektive haben insbesondere *Christoph Bochinger* und *Andreas Feldtkeller* auf diesen Sachverhalt hingewiesen.<sup>26</sup> In der Perspektive einer interkulturellen wie interreligiösen Missionswissenschaft ist demnach mit dem Anderen und Fremden zu

25. S. E. Smith (2007): *Women in Mission. From the New Testament to Today*, Maryknoll (NY), 149-154. Inspiriert wurde die Ordensgründerin durch das Wirken von *Charles de Foucault* (1858-1916), der ebenfalls ein Modell missionarischer Präsenz gelebt hatte. Nach Foucaults Tod im Jahr 1916 begründete der Franzose René Voillaume im Jahr 1936 dem Modell Foucaults folgend den Orden der *Kleinen Brüder Jesu*. Vgl. auch A. Peter (1998): *Christliche Präsenz als missionarisches Konzept*, in: *NZM* (54), 241-258.
26. C. Bochinger (1997): *Mission als Thema vergleichender religionswissenschaftlicher Forschung*, in: H.-J. Klimkeit (Hg.), *Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft*, Wiesbaden, 171-184; A. Feldtkeller (2001): *Mission in der Perspektive der Religionswissenschaft*, in: *ZMR* (85), 99-115.

rechnen, dass sich nämlich das Ausbreitungsgeschehen in verschiedenen kulturellen, kontextuellen und religiösen Formationen in anderen Formen manifestiert und ebenso in anderer Gestalt reflektiert wird. So hat *Bochinger* vorgeschlagen, den Gegenstandsbereich der religionswissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Thema Mission wie folgt einzugrenzen: Mission sei zu definieren als die »aktive und vorsätzliche Ausbreitung der jeweils eigenen Religion«. Welche Aktivitäten sind aber darunter zu subsumieren und welcher Art muss der Vorsatz sein? Die Definition wird von *Bochinger* in dieser Richtung weiter spezifiziert. Mission ist demnach zunächst gekennzeichnet dadurch, dass das Subjekt der Mission zuvor einen erkennbaren Entschluss gefasst haben müsse, Mission zu betreiben. Weiterhin ist von Bedeutung, dass das Subjekt der Mission in irgendeiner Weise in »die Fremde« gehe. Darüber hinaus müsse es einen »klaren und einfach zu handhabenden Begriff (der) Grundlagen und Essenz« der eigenen Religion geben.<sup>27</sup> Im Blick auf die Grundlagen der eigenen Religion heißt es weiter: »Mission setzt eine entsprechende Selbstklärung entweder schon voraus oder erzwingt sie. Daher sollte eine religionswissenschaftliche Betrachtungsweise nach Neubestimmungen der soziologischen und theologischen Identitätsmerkmale innerhalb der missionierenden Religion suchen, sei es in Form der Abgrenzung einzelner Gruppen und Lehren oder als ökumenische Einigungsbewegungen.«<sup>28</sup>

So weit so gut. Wie aber ist zu verfahren, wenn in einer Religionsformation unter der missionarischen Sendung nach den Selbstaussagen der christlichen Akteure die reine *zeugnishafte Präsenz vor Ort* gefasst wird? Muss dann die christliche Selbstaussage ausgeschieden werden, weil sie der artifiziellen religionswissenschaftlichen Definition nicht mehr entspricht?<sup>29</sup> Wie steht es mit befreiungstheologischen Missionsvorstellungen, dass Mission für Gerechtigkeit den prophetischen Protest bedeutet, und zwar in einem weitestgehend

27. *Bochinger* (1997): Mission, 179 f.

28. *Bochinger* schlägt weiter vor, die Missionsforschung solle als »Untersuchung der Begegnung von Religionen« laufen, wobei die *Synkretismusforschung* die Ergebnisse, die *Missionsforschung* jedoch die »Motivationsstrukturen« untersuche. *Bochinger* (1997): Mission, 180. Letztlich ist *Bochingers* Anliegen ein wissenschaftstheoretisches: »Die Beschäftigung mit Mission macht deutlich, dass Religionswissenschaft sich aus einem statischen Betrachtungsmodell einzelner Religionen lösen muss, das seinerseits im 18. und 19. Jhdt. durch missionstheologische Abgrenzungsstrategien mitgeprägt wurde. Tabuisiert Religionswissenschaft das Thema der Mission, idealisiert sie daher gerade solche Zugriffe zum Thema interreligiöser Auseinandersetzung, die kontraproduktiv zu ihrem eigenen, historisch-kritischen Zugang zu ›Religion‹ und ›Religionen‹ sind.« (184)

29. Hier ist natürlich das religionswissenschaftliche Problem des Verhältnisses von *emischer* und *etischer Perspektive* gegeben, also die Frage einer Beschreibung religiös-kultureller Sachverhalte entweder in der Terminologie der untersuchten kulturell-religiös-ethnischen Formation (*emisch*), oder aber über eine fachsprachliche Metasprache (*etisch*, nicht zu verwechseln mit dem Begriff *ethisch*!).

christlichen Umfeld. Hier werden als das »Fremde« die Ausdrucksformen struktureller Sünde gefasst: Soziale Machtkonstellationen, die Unrecht, Ausbeutung, Unterdrückung und Ausgrenzung von Menschen rechtfertigen. Die »Fremde« ist dann kein kultureller oder geographischer Begriff mehr, sondern ein sozialpolitisch-spiritueller Begriff.

Diese wenigen Andeutungen zeigen, dass Bochingers Überlegungen weiter zu präzisieren wären. Das kann hier nicht geleistet werden. Wichtig bleibt indes der Hinweis, dass Mission als religionswissenschaftliche Kategorie weit über das hinaus geht, was von vielen Menschen darunter assoziiert wird, nämlich eine institutionell verfasste Aktionsform.

Das Thema Mission ist weitaus komplexer. Das Verständnis von Missions-theologie muss dem entsprechen. So ist etwa in den pfingstlerischen Vorstellungen von *spiritual warfare* eine eigene »Missionstheologie« eingelagert, aus der sich ganz praktische Handlungsformen herleiten, nicht als »Theorie«, sondern als gelebt Praxis, der jedoch Vorstellungen zugrunde liegen, die sich als kohärente geistige Gehalte herausarbeiten lassen. Hier berührt sich das Thema Theologie der Mission nicht nur mit empirischer *missionswissenschaftlicher* und religionswissenschaftlicher Forschung, sondern im Besonderen mit dem Thema Konversionsforschung.

Die vorliegende Arbeit kann, wie gesagt, viele dieser Aspekte lediglich exemplarisch behandeln. *Es ist indes das erklärte Ziel dieses Werkes, die Vielfalt von Missionstheologien und missionarischen Wirkungsweisen vor Augen zu führen, die Komplexität kontextueller Verweisungszusammenhänge anklängen zu lassen und damit Vorverständnisse von dem, was angeblich »Mission« ist, zu hinterfragen ebenso wie Vorverständnisse von dem, was angeblich »Konversion« ist, »Dialog«, »Macht« oder »Pluralismus«. Wenn »Mission« ganz allgemein als ein transformatives Geschehen charakterisiert werden kann, dann eignet dem Begriff der Charakter der Offenheit, insofern transformatives Geschehen sich immer wieder selbst transzendiert. Dass Begriff und Sache dadurch nicht konturlos werden, wird ebenso zu zeigen sein wie die Notwendigkeit, einem behutsamen interkulturellen und interreligiösen Diskurs über Konturen, Berechtigungen, aber auch Grenzen kontextueller Manifestationen von Mission zu führen. Diesem Anliegen fühlen sich die folgenden Ausführungen verpflichtet.*

## 2. Was bisher geschah – ein einleitender Überblick

Das Thema der christlichen Mission ist von bleibender Aktualität. In Europa wird angesichts schwindender Mitgliederzahlen gegenwärtig der Ruf nach einer missionarischen Kirche immer lauter. Gleichzeitig bleibt die brennende Frage, worin genau diese Mission eigentlich besteht. Ist das Christentum tatsächlich eine alt gewordene, ja verbrauchte Religion, wie manche Schlagzeilen in den Medien den Eindruck erwecken? Ein Blick auf die Weltchristenheit jedenfalls ergibt ein durchaus anderes Bild.

### 2.1 Zur Aktualität des Themas »Theologie der Mission«

Zunächst einmal kann man feststellen, dass sich im Verlaufe des 20. Jahrhunderts die Ausbreitung christlicher Kirchen und Gemeinden in einigen Teilen der Erde mit einer erstaunlichen Geschwindigkeit vollzogen hat. Zu diesen Gebieten gehört etwa der afrikanische Kontinent südlich der Sahara. Lag der Anteil von Christen/innen an der Gesamtbevölkerung um das Jahr 1900 bei weniger als 10%, so stieg der Anteil um das Jahr 2000 in den Mehrzahl der Länder auf 50-70%, in einigen Ländern sogar auf etwa 95% (Ruanda, Burundi). Für Asien fällt die numerische Zunahme zwar geringer aus, von 2,3% der Bevölkerung im Jahre 1900 auf 8,3% im Jahr 2000, in absoluten Zahlen jedoch ist dies eine Zunahme von damals ca. 22 Mio. Menschen auf heute etwa 300 Mio. Menschen, wobei insbesondere in Süd-Korea, China und Indonesien ein enormes Wachstum zu verzeichnen war. Das Christentum ist demnach keineswegs eine absterbende, sondern im Gegenteil eine in weiten Teilen der Erde weiterhin ausgesprochen vitale Religionsformation.<sup>30</sup>

Diese Zahlen geben indes keinerlei Anlass für missionarischen Triumphalismus, da etwa im gleichen Zeitraum die Zahl der Christen/innen an der Gesamtbevölkerung Westeuropas von im Jahre 1900 etwa 98% auf im Jahre 2000 durchschnittlich etwa 75% der Gesamtbevölkerung fiel. In manchen Gesellschaften ist sogar ein noch drastischerer Rückgang zu verzeichnen, so etwa in den Niederlanden mit heute etwas unter 50% von Menschen, die noch zu einer der christlichen Kirchen gehören. Auch eine andere Beobachtung ist im Blick auf das Thema Mission von größter Bedeutung. So sind die großen Religionsformationen im 20. Jahrhundert mehr noch als zuvor zu

30. Zu statistischen Daten vgl. *D. Barrett* (2001): *World Christian Encyclopedia*, 2 Vol., Oxford; *P. Johnstone* (2003): *Gebet für die Welt*, Holzgerlingen.

*Global Players* geworden. Im 21. Jahrhundert setzt sich dieser Trend unvermindert fort. Beim Christentum hat sich der Verbreitungsschwerpunkt spätestens seit den 1970er Jahren deutlich von der nördlichen in die südliche Hemisphäre verlagert, so dass sich Christen/innen in Europa und Nordamerika nun nicht mehr als »die« maßgeblichen christlichen Gesellschaften verstehen können. Die ökumenischen und missionstheologischen Herausforderungen liegen auf der Hand, wenn man bedenkt, in wie verschiedenen Kontexten Christen/innen weltweit leben. Die Frage nach dem Verbindenden im ökumenischen Gespräch wird laut, aber auch die Frage nach dem gemeinsamen Dienst und nach dem gemeinsamen Zeugnis. Missionstheologische Besinnung ist unbedingt erforderlich, um sich den Fragen der missionarischen Sendung auch im eigenen Kontext der Bundesrepublik Deutschland zu stellen, um den Fragen des geschwisterlichen Miteinanders und der Verantwortung von Christen/innen weltweit nicht auszuweichen, um mit den verschiedenen Prägungen von Christen/innen weltweit, und in Form von Migrantengemeinden zunehmend auch in nächster Nachbarschaft umzugehen.

Trotz der Herausforderungen und trotz dieser Entwicklungen ist jedoch der Missionsbegriff mancherorts nach wie vor belastet, wenigstens in Westeuropa. Dabei wird jedoch zumeist ein sehr enges Verständnis eines ebenso kurzfristigen wie wortzentrierten Überzeugungsgeschehens zugrunde gelegt. Es wird zu zeigen sein, welche Fülle von verschiedenen Missionstheologien weltweit wirksam sind, wie vielfältig, ganzheitlich und kontextuell der christliche Zeugendienst von den unterschiedlichsten Akteuren verstanden und gelebt wird. Verschiedene Thematiken werden dabei in den Blick kommen, etwa die Frage nach dem Verhältnis von missionarischem Zeugnis und interreligiösem Dialog, die Frage, wie Kulturen anderer Menschen zu würdigen sind, wie weit der christliche Glaube durch sie neu geprägt wird, und wie weit umgekehrt der christliche Glaube die Kulturen verändert. Weiter ist die Frage bedeutsam, wie sich Mission und sozialer Dienst zueinander verhalten, welche Bedeutung dem partnerschaftliche Miteinander »alter« und »junger« Christentümer in der Mission zukommt oder welchen Einfluss das Verständnis etwa von Entwicklung und Gerechtigkeit, Versöhnung, pluraler Demokratie, Ökologie, Bildung oder Genderthematiken auf das Missionsverständnis hat. Doch zuvor soll in einem kurzen Überblick wenigstens angerissen werden, welche Epochen der christlichen Missionsgeschichte dem 20. Jahrhundert vorausgegangen sind und welche Formen des Ausbreitungsgeschehens (wenn auch sehr schematisch) zu unterscheiden sind, damit die aktuellen Diskussionen in den weiteren Rahmen der globalen Christentumsgeschichte eingezeichnet werden können.

## 2.2 Ein Blick zurück – Missionsgeschichte in Zeitraffer

Das Christentum ist seit seinen Anfängen eine missionarische Religion. Die Begegnungen mit dem auferstandenen Christus werden im Neuen Testament als Berufungerscheinungen geschildert, die den Jüngerinnen und Jüngern nicht nur den Sinn des Todes Jesu Christi verständlich machten, sondern ihnen auch eine neue Ausrichtung gaben: Sie sollten die frohe Botschaft von dem Gekreuzigten und Auferstandenen weitertragen und allen Menschen weitersagen.<sup>31</sup> So wurde aus einer Schar eingeschüchterter und verzweifelter Menschen eine Gemeinschaft von Zeugen/innen, die in kurzer Zeit Gemeinden an vielen Orten des damaligen Römischen Reiches begründeten. Die Missionsgeschichte kann man in groben Zügen wie folgt periodisieren: In den *ersten drei Jahrhunderten* verbreitete sich der christliche Glaube nicht durch geplante Mission. Eine solche gab es nicht. Es waren vielmehr einzelne Glaubenszeugen, Männer und Frauen, oft Händler, Soldaten und Menschen, die über weite Strecken reisten, die den Glauben in verschiedene Städte des Römischen Reiches brachten. Es war die Ausstrahlung von christlichen Hausgemeinden und solchen Gemeinden, die durch Gastfreundschaft<sup>32</sup>, christliches Lebenszeugnis und ethische Aufrichtigkeit für Menschen attraktiv waren.<sup>33</sup> Dass Frauen in dieser Phase der Christentumsgeschichte eine besondere Rolle für das Ausbreitungsgeschehen gespielt haben, sei ausdrücklich angemerkt.<sup>34</sup>

Die zweite Epoche kann man schematisch auf die *Jahre 500-1000* datieren. In dieser Periode breitet sich das Christentum in Zentral- und Westeuropa und dann nach Osteuropa und Nordeuropa aus.<sup>35</sup> In Nordafrika hatte es be-

31. Zu Missionstheologien des Neuen Testaments vgl. als Einführung: *D. Bosch* (1991): *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll (NY); *J. Nissen* (21999): *New Testament and Mission*, Frankfurt/M. u. a.; *R. Achenbach* (2003): *Mission in biblischer Perspektive*, in: C. Dahling-Sander u. a. (Hg.), *Leitfaden*, o. a., 32-50. Zur jüngeren Forschungsdebatte: *C. Stenschke* (2003): *Mission in the New Testament: New Trends in Research. A Review Article*, in: *Missionalia* (31), 355-383.
32. *M. Puzicha* (1988): »Ich war fremd, und ihr habt mich aufgenommen.« Zur Aufnahme der Fremden in der Alten Kirche, in: O. Fuchs (Hg.), *Die Fremden*, Düsseldorf, 167-182.
33. *A. von Harnack* (1924): *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig; *W. Reinbold* (2000): *Propaganda und Mission im Ältesten Christentum*, Göttingen.
34. Vgl. *S. E. Smith* (2007): *Women in Mission*, o. a., 72 ff.; *E. Schüssler Fiorenza* (21993): *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, Gütersloh, darin: »MissionarInnen«, 215-224.
35. *K. Aland* (1961): *Über den Glaubenswechsel in der Geschichte des Christentums*, Berlin 1961, hier bes. 57-73. Vgl. *H. Frohnes*; *U. W. Knorr* (Hg.) (1974): *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, Bd. 1, *Die Alte Kirche*, München. *W. C. Frend* (1974): *Der Verlauf der Mission in der Alten Kirche bis zum 7. Jahrhundert*, in: *Frohnes / Knorr* (Hg.), *Kirchengeschichte*, 32-50; *G. Kretschmar* (1974): *Das christliche Leben und die Mission in*

reits Fuß gefasst. Bedeutend sind weiterhin die nestorianischen Missionen entlang der Seidenstraße, die bis nach China reichten, zu nennen wären zudem verschiedene christliche Reiche wie Aksum oder Armenien. Religionsgeschichtlich einschneidend sind die Eroberungswellen muslimischer Herrschaftsformationen, die um 750 n. Chr. abgeschlossen waren. Hierdurch wurde die missionarische Ausstrahlung des Christentums in Nordafrika und den Gebieten bis Persien gehemmt.

Indes war eine große Ausdehnung der *Ostsyrischen Kirche* entlang der Seidenstraße noch für Jahrhunderte gegeben. Für die sowohl im Blick auf ihre Lehre wie auch hinsichtlich ihrer Organisation eigenständige Ostsyrische Kirche stellt *Wolfgang Hage* heraus:

Die »ostsyrische«, »nestorianische« (offiziell: »apostolische«) »Kirche des Ostens« bot seit alters im Reiche der persischen Großkönige und fortan [seit dem 7. Jahrhundert, HW] nun in demjenigen der Kalifen und [wiederum später, HW] der mongolischen Ilchane das Gegenmodell zur staatskirchlich geprägten Christenheit der Mittelmeerwelt und zu deren von staatlich-politischen Interessen begleiteten Mission: als eine Kirche stets unter nichtchristlichen Herrschern und ohne die für einen Machtzuwachs angenehmen Folgen einer »konstantinischen Wende«, die dessen ungeachtet aber in ihren Bemühungen um die Ausbreitung des christlichen Glaubens in fernen Ländern derart erfolgreich war, dass sie im Rahmen der Gesamtchristenheit im Mittelalter als die »Missionskirche« schlechthin gilt.«<sup>36</sup>

- der frühen Kirche, in: Frohnes / Knorr (Hg.), Kirchengeschichte, 94-128; *K. Holl* (1974): Die Missionsmethode der alten und die der mittelalterlichen Kirche, in: Frohnes / Knorr (Hg.), Kirchengeschichte, 3-17; *L. E. von Padberg* (1998): Die Christianisierung Europas im Mittelalter, Stuttgart.
36. *W. Hage* (1978): Der Weg nach Asien: Die ostsyrische Missionskirche, in: K. Schäferdiek (Hg.), Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Band II, München, 360-393, 362; *ders.* (1976): Christentum und Schamanismus. Zur Krise des Nestorianismus in Zentralasien, in: *Traditio – Krisis – Renovatio* aus theologischer Sicht, Marburg, 114-124; *ders.* (2007): »Die Apostolische Kirche des Ostens«, in: *ders.*, Das orientalische Christentum, Stuttgart, 269-314. Syrische Kaufleute hatten bis zur Mitte des 3. Jh. den christlichen Glauben bereits über Mesopotamien und den Persischen Golf bis an die südindische Malabar-Küste gebracht, Christen sind im 6. Jh. auf Ceylon nachweisbar, entlang den Seidenstraßen gab es seit dem 7. Jh. auf einer Entfernung von etwa 6000 Kilometern christlich-nestorianische Gemeinden bis hin nach China, größere Gemeinden etwa in Buchara und Samarkand, größere christliche ethnische Verbände etwa unter den *Sogdern* und den Turko-Tartaren (später besonders unter den Völker der *Keräit*, der *Naiman*, der *Uiguren* und *Öngüt*). In einer jahrhundertelangen und wechselvollen Geschichte mit vielen Rückschlägen (etwa Mitte des 9. Jh.s und im dritten Jahrzehnt des 13. Jh.s) erlebte diese Missionskirche im 13. und 14. Jh. innerhalb der Weiten des Mongolenreiches eine Blütezeit, wobei das Syrische in den Gottesdiensten die Liturgiesprache blieb, wohingegen in Gebeten und Hymnen lokale Sprache verwendet wurden, was zugleich den Aspekten der Universalität und der regionalen Verankerung Ausdruck zu geben vermochte. Es finden sich Gemeinden unter Ackerbauern, in Dörfern und Städten, aber auch unter Nomadenstämmen. Im Jahr 1315 gab es 72 Diözesen dieser Kirche innerhalb des mongolischen Reiches, welches sich über weite Teile Zentralasiens und Chinas erstreckte. Das Blatt wendete sich als in China

Diese Zusammenhänge können hier nur angedeutet werden, zeigen aber, dass die christliche Ausbreitungsgeschichte auch ganz anders hätte verlaufen können. Doch zurück zur Westkirche, der eine Ausbreitung in den europäischen Norden und Osten gelang. Missionarische Grenzüberschreitung wird nun besonders durch Mönchsorden wahrgenommen, und zwar im Kontext eines kulturellen Gefälles. Es sind vor allem die *großen Landklöster*, die in vielen Gebieten Europas zu entscheidenden Faktoren der Christianisierung, der Bildung und der wirtschaftlichen Entwicklung werden. Mission wird damit immer mehr – bewusst oder unbewusst – eine Aufgabe dieser Ordensleute.<sup>37</sup>

Um das *Jahr 1200 entstehen Bettelorden*, die sich in den nun aufblühenden Städten Europas um die bedürftigen Menschen bemühen. Hier sind insbesondere die Orden der Franziskaner und der Dominikaner zu nennen. Sie schickten auch Gesandtschaften an ferne Höfe, etwa an die Höfe muslimischer Herrscher. Seit der Entdeckung Amerikas (1492) wurden diese Bettelorden (besonders die Franziskaner, Dominikaner und Augustiner) zusammen mit dem im 16. Jahrhundert begründeten Jesuitenorden zu den wichtigsten missionarischen Akteuren weltweit: in Lateinamerika<sup>38</sup>, in Nordamerika, in Asien und an einigen afrikanischen Küstenregionen. Grenzüberschreitende Mission bleibt vom 16. Jahrhundert bis zum 18. Jahrhundert im Wesentlichen eine Sache der katholischen Orden<sup>39</sup>, also mehrheitlich männlicher Ordensleute, wohingegen die im 16. Jahrhundert entstandenen protestantischen Kirchen in diesen Jahrhunderten kaum Mission betrieben haben. Die katholischen Missionen waren dabei unmittelbar Sache der Kirche. Sie bewilligte die Missionen und behielt sie unter ihrer Leitung, und zwar durch die in Rom eingerichtete Institution der *propaganda fidei*, der in der Kurie in Rom verorteten *Kongregation für die Ausbreitung des christlichen Glaubens*. Missionsunterneh-

1368 die mongolische Fremdherrschaft abgeschüttelt wurde und die Ming-Dynastie an die Macht kam, die gegen alles Fremde und damit auch gegen nestorianische Gemeinden vorging. In der Folgezeit zerfiel das Reich der Mongolen mehr und mehr, die Handelswege wurden unsicher, neu entstandene muslimische Herrschaftsgebiete trennten die Kernregionen der Ostsyrischen Kirche in Mesopotamien von den »Metropolen des Äußeren« in Zentralasien ab, so dass im Laufe des 15. Jh.s das nestorianische Christentum in Zentralasien dahinverschwand und christliche Reste nur mehr in Südindien erhalten blieben. Es ist dies eine der großen Zäsuren in der Geschichte der Weltchristenheit, die – dies sei gegen ein allzu selbstverständliches Bild einer stark »westlich« geprägten Christentumsgeschichte gesagt – ansonsten auch ganz anders hätte verlaufen können.

37. L. E. v. Padberg (1995): Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert, Stuttgart; ders. (1998): Die Christianisierung Europas im Mittelalter, Stuttgart.

38. Vgl. dazu LITHM, Bd. 1, 227-246.

39. H. Gründer (2004): Conquista und Mission, in: ders., Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht, hg. von F.-J. Post u. a., Münster, 23-46; M. Sievernich u. a. (Hg.) (1992): Conquista und Evangelisation, Mainz.

mungen wurden demnach erstens von den Orden beantragt, zweitens von der Kirche und den katholischen Königen bewilligt und dann erst drittens durch Ordensleute durchgeführt. Die Missionen blieben viertens durchgehend unter der Leitung von Kirche (und Krone).

Als wichtige missionarische Kräfte erscheinen die protestantischen Kirchen erst im 19. Jahrhundert. Dafür waren im Wesentlichen drei Gründe verantwortlich: Erstens kämpften die protestantischen Mächte bis zum Ende des Dreißigjährigen Krieges (1618-1648) um ihr Überleben, wenigstens im Gebiet Frankreichs und des *Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation*. Für grenzüberschreitende Mission war keine Energie vorhanden. Zweitens hatten die großen protestantischen Gebiete Mitteleuropas kaum Zugang zur See, denn die Seeherrschaft über die Ozeane lag noch einige Zeit bei den katholischen Mächten Spanien und Portugal, später besonders bei Frankreich und England. Drittens war das landesherrliche Kirchenregiment in vielen Gebieten nicht dazu angetan, ein Bewusstsein für die weltweite christliche Verantwortung zu entwickeln. Es galt, Kirche vor Ort in konfessionell homogenen Gebieten nach der Regel *cuius regio, eius religio* zu leben: Wessen Gebiet, dessen Religion. Die Untertanen sollten den gleichen Glauben haben, wie die sie regierenden Fürsten. Die jeweiligen Kirchen fühlten sich denn auch nur für dieses Gebiet zuständig, nicht jedoch für die weltweite christliche Sendung. Mit dem 18. Jahrhundert änderten sich die Dinge jedoch spürbar. *Große Erweckungsbewegungen* unter den Protestanten in Nordamerika und in England führten zu einem missionarischen Bewusstsein, das auch auf Kontinentaleuropa übergriff. Die Ausbreitung der europäischen Mächte tat ein Übriges. So sollte das 19. Jahrhundert zum »Großen Jahrhundert der Mission« (Kenneth Latourette) werden.

### 2.3 Das Große Jahrhundert der Mission – das 19. Jahrhundert

Das 19. Jahrhundert ist das Jahrhundert der Industriellen Revolution, das Jahrhundert der wissenschaftlichen Entdeckungen, rasanter wirtschaftlicher Entwicklung und die Ära der zunehmenden technischen Überlegenheit europäischer Nationen über andere Regionen der Erde. Begonnen hatten diese Entwicklungen zwar schon früher, im 19. Jahrhundert jedoch gelangten sie zu einer Breitenwirkung, die den wissenschaftlichen, technischen, wirtschaftlichen und militärischen Vorsprung Europas begründete. Die Folge war der seit Mitte des 19. Jahrhunderts verstärkte Versuch, durch die Eroberung von Kolonialgebieten die eigenen wirtschaftlichen Interessen auch in anderen Regionen der Erde zu vertreten. Die ersten achtzig Jahre des 19. Jahrhunderts sind eine Ära des zunehmenden *Kolonialismus*. Seit 1883/1884 führte dies

zur Intensivierung und Radikalisierung in der Phase des so genannten *Imperialismus*: Scheitelpunkt war die Berlin-Kongo-Konferenz, auf der die Gebiete Afrikas am Reissbrett unter den Kolonialmächten, insbesondere England, Frankreich, Deutschland und Belgien aufgeteilt wurden.<sup>40</sup> Was nun folgte, war die planmäßige Eroberung und Besetzung der entsprechenden Gebiete. Hatten christliche Missionen schon vorher in vielen Gebieten Afrikas gearbeitet, und zwar in Absprache mit und Duldung oder gar Förderung der lokalen Stammesherrscher, so gerieten die Missionen durch die Besetzungsaktivitäten der Kolonialmächte in das jeweils neu errichtete Hoheitsgebiet eben dieser Kolonialmächte und sie mussten sich, wohl oder übel, deren politischen Entscheidungen beugen. Das Spektrum des Verhältnisses von Missionen zu Kolonialverwaltungen reichte dabei von Missionen, die immer wieder auch Sand im Getriebe der Kolonialregierungen waren über moderate bis heftige Kritik an Erscheinungen über des Kolonialwesens bis hin zu einer gewissen Unterstützung kolonialer Interessen.

Doch wie war die Missionsbewegung entstanden, aus der die besagten Missionen hervorgegangen waren? Im 19. Jahrhundert entstand ein neuer Typ christlicher Mission, und zwar in Gestalt der so genannten *Missionsgesellschaften*, die im Bereich des Protestantismus begründet wurden. Was an diesen Gesellschaften war neu? Sie entstanden nicht aus der Mitte der Kirchen heraus, also auf Planung der Kirchen hin, sondern sie entwickelten sich eher am Rande der Kirchen, denn die Initiatoren waren zumeist erweckte Laien, die aus eigener Initiative Hilfsvereine für die christliche Mission gründeten. Das Bewusstsein, *allen* Menschen das Evangelium bringen zu sollen, war unter vielen Christen durch die großen Erweckungsbewegungen in Nordamerika und England wachgerufen worden, die bald auch auf den europäischen Kontinent ausstrahlten. Die *erste große Erweckung* ereignete sich in Nordamerika in den Jahren 1726-1760, beginnend in den holländischen reformierten Gemeinden, angeführt durch den Calvinisten *Jonathan Edwards* (1703-1758). Drei Aspekte kamen hier zusammen: Erstens die Hochschätzung der Heiligen Schrift, zweitens die Hochschätzung der persönlichen Glaubenserfahrung und drittens daraus folgend ein starkes missionarisches Bewusstsein, diese Heilserfahrung weitergeben zu wollen. Dies wirkte sich zunächst vor Ort in der Mission unter Indianern und Siedlern aus, den nordamerikanischen *home missions*.

Als missionarische Kraft wirkte, dies ist eine zweite Quelle der missionarischen Bewegung, auch der durch die Brüder *John Wesley* (1703-1791) und *Charles Wesley* (1707-1788) begründete *Methodismus*. Die Brüder Wesley

40. Vgl. S. Neill (?1990): Geschichte der christlichen Missionen, Erlangen, 215 ff.; K. J. Bade (Hg.) (1982): Imperialismus und Kolonialmission, Wiesbaden.

arbeiteten 1735 als Missionare in Nordamerika. Nach ihrer Rückkehr nach England arbeiteten beide Brüder als Wanderprediger. Kennzeichnend wurde hier erstens die geistliche Wiedergeburt und zweitens ein methodischer christlich-ethischer Lebenswandel (daher der Name Methodisten). Diese führten zu einem missionarischen Bewusstsein, das sich, und dies ist ein Spezifikum des Methodismus bis heute, gleichermaßen auf die Verbesserung sozialer Zustände (Stichwort negative Aspekte der Industriellen Revolution, Massenarmut usw.) wie auch auf die persönliche Bekehrung des Einzelnen bezog.

Als dritter Quellgrund der missionarischen Bewegung im 19. Jahrhundert ist die so genannte *zweite große Erweckungsbewegung* von 1787-1825 zu nennen. Diese schließlich führte in Nordamerika und in England zu Auswirkungen, die wiederum bis hin nach Kontinentaleuropa reichten. Es kam zur Gründung von vielen Missionsgesellschaften. Die durch die Wirkung des großen Missionars *William Carey* (1761-1834) im Jahre 1792 begründete *Baptist Missionary Society* ist der Prototyp dieser neuen Missionsgesellschaften.<sup>41</sup> Einige der Kennzeichen sind folgende: (1) Von Laien begründet, hatten diese Gesellschaften (2) eine Massenbasis von Unterstützern, die die Gesellschaft finanzierten, sie suchten sich (3) ihre Ziele missionarischer Arbeit selber, waren also nicht auf Initiative der Kirchen tätig, und sie entsandten (4) sowohl Laienmissionare als auch – sehr bald – speziell zugerüstete Missionare, Laien wie Ordinierte. Nach dem Vorbild der *Baptist Missionary Society* wurden zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine ganze Reihe weiterer Missionsgesellschaften gegründet. William Carey selbst ist zudem missionstheologisch von Bedeutung.<sup>42</sup> Nach einem Bekehrungserlebnis im Jahre 1779 wandte sich Carey den Baptisten zu. Im Jahre 1792 verfasste er die Schrift *An Enquiry Into the Obligation of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens*. Darin widerlegte er die durch ein Vorsehungsdenken geprägte extrem-calvinistische Meinung, Mission sei nicht erforderlich, da Gott die Bekehrung der Heiden zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte ohne Mitwirkung von Menschen bewirken werde. Carey rückte demgegenüber den Sendungsauftrag von Matthäus 28 ins Zentrum seiner Missionsbegründung. Für ihn sind nicht nur einzelne, besonders erweckte oder begabte Christen zur Mission aufgerufen, sondern er versteht Mission als Pflicht eines jeden Christen und einer jeden Christin. Der Einfluss des Buches und der Predigten Careys führten bei der Jahresversammlung der Baptisten im Jahre 1792 zur Gründung der *Baptist Missionary Society* (BMS). Noch im selben Jahr brach Carey als erster

41. Vgl. *W. Bieder* (1961): William Carey, in: EMM (105), 153-173; Quellentexte von *W. Carey* in: *W. Raupp* (Hg.) (1990): Mission in Quellentexten, Erlangen u. a., 231-235.

42. *H. Rezekowski* (1992): Lexikon der Mission, 93-94.

Missionar dieser Gesellschaft nach Bengalen auf, wo er 1793 eintraf, Hindi lernte und später mit Hilfe weiterer Mitarbeiter die Bibel ins Hindi und in andere indischen Sprachen übersetzte. Im Jahre 1800 machte er die indische Stadt *Serampore* zum Zentrum dieser Mission, zusammen mit den nachgerückten Missionaren der BMS, *Joshua Marshman* (1768-1837) und *William Ward* (1764-1823).

Im frühen 19. Jahrhundert entstehen eine Reihe von protestantischen Missionsgesellschaften in Nordamerika und Europa.<sup>43</sup> Zunächst wenden wir uns Nordamerika zu, wo es bis dahin nur sporadische protestantische Missionsaktivitäten unter Indianern gegeben hatte.

Im Jahre 1787 wird die *Society for Propagating the Gospel Among the Indians and Others in North America* begründet, im selben Jahr auch die *Moravian Society for Propagating the Gospel Among the Heathen*. Die ständig nach Westen sich verschiebende Grenze der Siedlergebiete brachte immer neue Kontakte mit Indianerstämmen und immer neue missionarische Aufgaben unter den Siedlern selbst. Unterstützt wurde diese Arbeit durch viele Kirchen an der Ostküste.

Während die Missionen in Nordamerika zunächst im Zentrum der Aktivitäten nordamerikanischer Christen/innen standen (*home missions*), wurde im 19. Jahrhundert auch der Arbeit der *Überseemission* mehr und mehr Aufmerksamkeit zuteil. Im Jahre 1812 wurde als erste Überseemission der *American Board of Commissioners for Foreign Mission* (ABCFM) gegründet, dem in rascher Folge Missionen der verschiedenen Kirchen folgten.<sup>44</sup> Die Fülle der Organisationen kann in diesem Zusammenhang nicht einmal angedeutet werden. Charakteristisch für Nordamerika jedoch ist, wie *Pierce Beaver* betont, dass die Initiative zumeist von Laien ausging, die Gesellschaften aber Ausdruck kirchlicher Arbeit waren: »Wenn sie sich auch Gesellschaften nannten, so waren sie doch von Kirchen gegründet worden, und die Wahrnehmung der missionarischen Funktion der Kirche durch einen offiziellen Ausschuss (Board) wurde die typisch amerikanische Form der Missionsarbeit.«<sup>45</sup> Die Missionsleitungen waren sich der Bedeutung der überkonfessionellen Zusammenarbeit durchaus bewusst. So kann man in dieser Bewegung einen

43. A. Bogner u. a. (Hg.) (2004): Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Würzburg.

44. Im Jahre 1814 entstand seitens der Baptisten die *General Missionary Convention of the Baptist Denomination in the U.S.A.*, im Jahre 1816 wurde seitens der Calvinisten die *United Foreign Mission Society* ins Leben gerufen, die methodistische Episcopal-Church gründete 1819 die *Missionary and Bible Society*, gefolgt von weiteren Gründungen anderer Kirchen, etwa der 1837 ins Leben gerufene *Foreign Mission Board* der Evangelisch-lutherischen Kirche in den USA.

45. R. P. Beaver (1961): Der Anteil Nordamerikas, in: G. Brennecke (Hg.), Weltmission in ökumenischer Zeit, Stuttgart, 200-213, 204.

ökumenischen Zug erkennen, der später zur Gründung der ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert beitrug.<sup>46</sup> Neben Organisationen, die *allen* Denominationen zur Seite standen, etwa der *American Bible Society* (gegr. 1816) oder der *American Tract Society* (gegr. 1825), drückte sich dieser Wille zur Zusammenarbeit auch in der *Vereinigten Missionskonferenz* von New York des Jahres 1854 aus, der weitere Konferenzen folgten.

Für den Bereich Nordamerikas finden sich im Jahr 1900 insgesamt 52 Missionsgesellschaften und 49 Hilfsorganisationen. Bemerkenswert ist dabei die bedeutende Rolle der *Frauenmissionen*.<sup>47</sup> So gab es um 1890 eine Anzahl von 33 Frauenmissionsausschüsse in den USA und 9 Frauenmissionsausschüssen in Kanada, eine Entwicklung, die mit der Gründung der *Women's Union Missionary Society* im Jahre 1861 ihren Anfang genommen hatte. Bedeutende Missionarinnen waren unter anderen *Mary Lyon* (1797-1849), die 1837 das Frauenseminar von Mount Holyoke in South Hadley, Massachusetts begründete, *Sarah Doremus* (1802-1877), die 1861 die besagte *Women's Union Missionary Society* begründete oder die Chinamissionarin *Charlotte (Lotti) Moon* (1840-1912). Um das Jahr 1890 waren 60 Prozent aller Missionskräfte aus Nordamerika Frauen, insbesondere ledige Frauen, die als Lehrerinnen, in sozialen Diensten und als Pioniermissionarinnen arbeiteten und eine entsprechende Frauenarbeit in etlichen Gebieten, etwa in Indien und China begründeten.<sup>48</sup> Frauen stellten seit Mitte des 19. Jahrhunderts, besonders aber seit den 1880er Jahren auch in kontinentalen Missionen – etwa der anglikanischen *Church Missionary Society* – ein bedeutendes Kontingent des Personals.<sup>49</sup>

Ein anderes wichtiges Phänomen stellen die so genannten *Glaubensmissionen* dar. Auch diese entwickelten sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Es sind Missionen, die nicht mehr von Kirchen oder Gesellschaften getragen wurden, sondern in denen einzelne Missionare sich wirtschaftlich unterhielten (Zeltmachermission, Erwerbstätigkeit und Mission) oder durch Freun-

46. Institutionell führte dies im Jahre 1948 zur Gründung des *Ökumenischen Rates der Kirchen*.

47. *D. Robert* (1996): *American Women in Mission*. (...) *The Modern Era 1792-1992*, Maryknoll / New York; Vgl. *R. A. Tucker*; *W. L. Liefeld* (1987): *Female Mission Strategies: A Historical and Contemporary Perspective*, in: *Missiology* (15), 73-89. *R. A. Tucker* (1993): *Women in Mission*, in: *Philips/Coote* (Hg.), *Toward the Twenty-first Century Mission*, 284-294.

48. *Bevans/Schroeder* (2004): *Constants in Context*, 218-220. Vgl. Kap. III.6. in diesem Band.

49. *J. Murray* (2000): *The Role of Women in the Church Missionary Society, 1799-1917*, in: *K. Ward*; *B. Stanley* (Hg.), *The Church Mission Society and World Christianity, 1799-1999*, Grand Rapids (MI) u. a., 66-90, bes. 78 ff. Frauen wurden einesteils als Ehefrauen von Missionaren, andernteils als alleinstehende Missionarinnen gezählt. »CMS figures at the end of 1895 were 1377 men and 743 women.« (ebd., 88 f.)

deskreise unterstützt wurden, sich also für ihren Lebensunterhalt und ihre Sendung nur auf ihren Glauben verließen (und nicht auf Kirchen oder Gemeinden), daher der Name. Prototyp diese Glaubensmissionen ist die *China Inland Mission*, begründet durch den berühmten Missionar *Hudson Taylor* (1832-1905). Diese Missionen waren nicht konfessionell ausgerichtet, sondern überkonfessionell.

Ein übergreifender und darum überkonfessioneller Zusammenschluss dieser vielen Missionen wurde im Jahre 1893 mit der *Foreign Missions Conference of North America* organisiert. Wichtige Impulse gingen auch von der großen *ökumenischen Missionskonferenz* in New York im Jahre 1900 aus, die die Zusammenarbeit auf nationaler wie auf internationaler Ebene deutlich stärkte. Dies war die größte Missionskonferenz, die jemals abgehalten wurde, mit etwa 170.000-200.000 Teilnehmern aus Kontinentaleuropa, England und Nordamerika.<sup>50</sup> Die protestantischen Kirchen Nordamerikas, also der USA und Kanadas, sind für die moderne christliche Missionsbewegung demnach kaum zu überschätzen. Um nur ein Schlaglicht zu werfen: Im Jahre 1961 gab es in Nordamerika 421 Missionsgesellschaften bzw. – weil es sich in Nordamerika um *kirchliche* Missionen handelte – *Missionsausschüsse* mit einem Personal von 27.219 Missionaren/innen weltweit. Die Kirchen Nordamerikas stellten damit im Jahre 1961 insgesamt 65% des protestantischen Missionspersonals weltweit. Auch heute noch stellen diese Missionen die weltweit größte Zahl von kulturübergreifend arbeitenden Missionaren/innen.

Gegenüber der nordamerikanischen Missionsbewegung fiel die *britische Missionsbewegung* zwar numerisch kleiner aus, im Vergleich zur Missionsbewegung des übrigen Mittel- und Nordeuropa jedoch ist die britische Missionsbewegung überaus bedeutend.<sup>51</sup> Zu den ältesten Gesellschaften in Großbritannien zählen als eine sehr frühe Gründung die *United Society for the Propagation of the Gospel* (1701), dann die *Baptist Missionary Society* (1792), sowie die bedeutenden beiden anderen Missionsgesellschaften, nämlich die *London Missionary Society* (1795) und die anglikanische *Church Missionary Society* (1799). Die britische Missionsbewegung sollte bedeutenden Einfluss

50. Die Konferenz fand vom 21. April bis 1. Mai 1900 und hatte jeden Tag viele Tausend Teilnehmende, den »harten Kern« von »Mitgliedern« stellten indes nur etwa 2500 Personen dar. *W. R. Hogg* (1954): *Mission und Ökumene. Geschichte des Internationalen Missionsrats und seiner Vorläufer im 19. Jahrhundert*, Stuttgart, 59 ff.

51. So kann man für das Jahr 1900 feststellen, dass von 13.607 protestantischen Missionaren 5901 aus Großbritannien und 4110 aus den Vereinigten Staaten stammten. Doch diese Proportionen sollten sich bald verschieben. Für das Jahr 1925 etwa stellt Arno Lehmann heraus, dass 50% des missionarischen Personals der Protestanten aus Nordamerika kam, etwa 37,5% aus Großbritannien und nur 12,5% aus Kontinentaleuropa. Dieser Befund gilt wenigstens bis in die Zeit der 1960er Jahre. Die heutige Situation stellt sich, wie später zu zeigen sein wird, anders dar.

auf die Gründung von Missionsgesellschaften auf dem europäischen Kontinent haben. Mit ihrem Prinzip von *trial and error* haben die britischen Missionen eine große Flexibilität bewiesen. Größere missionstheologische Beiträge sind jedoch aus diesem Bereich nicht gekommen.<sup>52</sup>

Im Blick auf Kontinentaleuropa sei zunächst ein kurzer Blick auf die deutsche Missionsbewegung geworfen.<sup>53</sup> Zu den wichtigen Missionsgesellschaften gehörten folgende Gründungen, die in mehreren Wellen vonstatten gingen<sup>54</sup>: Es kam zu Anfang des 19. Jahrhunderts zur Gründung von *Missionsgesellschaften mit überkonfessionellem Profil*, die wichtigsten dieser Gesellschaften waren die *Baseler Mission* (gegründet 1815), die *Berliner Missionsgesellschaft* (1824), die *Rheinische Missionsgesellschaft* (1828), die *Norddeutsche Mission* (1836) und die *Gofßner Mission* (1836). Eine zweite Gründungswelle ereignete sich in den 1840er Jahren, wobei als *konfessionell lutherische Missionen* die *Hermannsburger Missionsanstalt* (1849) und die *Neuendettelsauer Mission* (1853) zu nennen sind. Zu einer dritten Gründungswelle kam es gegen Ende des 19. Jahrhunderts, so zur Gründung einer *kulturprotestantischen Mission*, nämlich der *Deutschen Ostasienmission* (1884), zur Gründung der *Bethel-Mission* (1886) sowie zur Gründung von *Missionen nach dem Muster amerikanischer Glaubensmissionen*, etwa der *Liebenzeller Mission* (1899). Die Zunahme von Missionspersonal in Deutschland kann anhand zweier Zahlen veranschaulicht werden: Waren es im Jahre 1800 aus dem Gebiet des späteren deutschen Reiches insgesamt 88 Missionare in Übersee, so im Jahre 1915 insgesamt 1602 Missionare.<sup>55</sup>

In den skandinavischen Ländern waren ebenfalls eine Reihe von Missionsgesellschaften entstanden. Für den Kontinent sind weiter zu nennen die Vertretung im Schweizer Missionsrat von 12 Missionen, im Niederländischen Missionsrat von 11 Missionen und die Pariser Missionsgesellschaft (diese war 1822 gegründet worden), über die die französischen protestantischen Missionare der verschiedenen Kirchen zusammengefasst wurden.

Die Missionen schlossen sich bald zu *Missionskonferenzen* zusammen, um ihre Arbeit zu koordinieren und sich über Herausforderungen zu informieren und abzustimmen. Im Jahre 1866 kam es in Bremen zu einer ersten *Kontinen-*

52. R. K. Orchard (1961): Großbritannien, in: Brennecke (Hg.), *Weltmission*, 188-199, bes. 191, 198.

53. A. Lehmann (1961): »Der deutsche Beitrag«, in: G. Brennecke (Hg.), *Weltmission*, 153-165. Für 1958 wird die Zahl aller deutschen protestantischen Missionskräfte auf 942 beziffert, denen beispielsweise 6950 katholische deutsche Missionskräfte (insbesondere Ordensleute) gegenüberstehen. (155)

54. Vgl. H. Rzepkowski (1992): Art. Missionsgesellschaften, in: ders., *Lexikon der Mission*, 303-305.

55. Hoekendijk (1967): *Kirche und Volk*, 112.

*talen Missionskonferenz*, an der neben acht deutschen Missionsgesellschaften auch Missionsgesellschaften aus den Niederlanden, aus Norwegen, Schweden und Dänemark, sowie die Pariser Mission teilnahmen.<sup>56</sup> Die Konferenz behandelte im Wesentlichen *praktische Fragen*, etwa der Missionsausbildung, wirtschaftlicher Belange, Fragen im Zusammenhang des Aufbaus und der Unterhaltung von Missionsschulen und der Erstellung eines Missionsatlasses. In den knapp sieben Jahrzehnten bis zur Gründung des *Internationalen Missionsrates* (IMR) im Jahre 1921 sollten – das ist beachtenswert – insgesamt 12 Kontinentale Missionskonferenzen stattfinden, was bedeutet, dass sich Vertreter der Missionen nationenübergreifend etwa alle sechs Jahre zusammenfanden.<sup>57</sup> Doch auch in anderen Zusammenhängen der Weltchristenheit kam es zu einem missionarischen Erwachen, so etwa unter den Studenten verschiedener Nationen. Hier ist besonders das *Student Volunteer Movement* zu nennen, dessen Initiator der Amerikaner *John Mott* (1865-1955) war.

Die studentische Missionsbewegung wurde nach dem Jahr 1889 durch die Gründung des *Student Volunteer Movement for Foreign Mission* (SVM) zu einer breiten Bewegung. Die Anfänge dieser Bewegung reichen jedoch weiter zurück. Diese Bewegung wurde unterstützt durch den YMCA (*Young Man's Christian Association*), der an verschiedenen Colleges in den USA und Großbritannien vertreten war. Unter der Losung »Evangelisation der Welt in dieser Generation« wurde in England dann die *Student's Foreign Mission Union* gegründet. Durch das Engagement von *John Mott*, der ein Mitglied des *Student Volunteer Movement for Foreign Mission* war, kam es einige Jahre später, im August des Jahres 1895 in Vadstena, Schweden, zu einer weiteren Gründung, die die Aufgabe haben sollte, alle christlichen Studentenbewegungen aus den verschiedenen Ländern zu vereinigen, nämlich die *World Student Christian Federation*.<sup>58</sup> Ziel dieser Vereinigung war es, Informationen zu Studierenden weltweit zu sammeln, die christlichen Studentenbewegungen zusammenzuführen und der missionarischen Arbeit unter Studierenden zu dienen.<sup>59</sup> Es ging *John Mott* um die Studierenden der Universitäten, Universitäten, die im Zuge der modernen Missionsbewegung überall weltweit – also in den ver-

56. In den skandinavischen Ländern hatten sich jeweils Missionsgesellschaften zu Missionsräten zusammengeschlossen, so in Norwegen 20, in Schweden 18, Dänemark 18, Finnland 9.

57. *H. Rzepkowski* (1992): Art. Kontinentale Missionskonferenz, in: ders., *Lexikon der Mission*, 252-253.

58. *B.-H. Zoh* (2004): Art. Studentische Missionsbewegung, in: *RGG*<sup>4</sup>, Bd. 7, 1793-1794.

59. *D. Guder* (1999): Art. Christlicher Studentenweltbund, in: *RGG*<sup>4</sup>, Bd. 2, 262-263, 262; *Ph. Potter; Th. Wieser* (1997): *Seeking and Serving the Truth. The first hundred years of the World Student Christian Federation*, Genf.