

gratia-Axiom wahr und zugleich die Identität, Einzigkeit und Personalität (wahre Freiheit) des vom Stellvertreter Christus vertretenen Sünders ausdrückt, könnte man das Rechtfertigungsgeschehen als Geschehen der inklusiven Stellvertretung erklären« (214); die zu besprechende Gnadenlehre ist G. Greshake zum 70. Geburtstag gewidmet.

Die vorliegende Gnadenlehre ist als Schulbuch konzipiert. Die Darstellung der einzelnen Perioden der Gnadenlehre ist vorbildlich gestaltet: Aktuelle Ansätze der Gnadenlehre, die die neueren Arbeiten sowohl des jüdischen als auch des christlichen Verständnisses der Person und des Werkes des Apostel Paulus' aufgreifen, erweiterte transzendental theologische Ansätze sowie Pneumatologie werden eingearbeitet. Diese Gnadenlehre liest und versteht sich als eine Fortsetzung der Einführung in die Gnadenlehre von G. Greshake (»Geschenkte Freiheit«, 1992) und dokumentiert somit die Entwicklungen und Fortschritte der neueren Debatte um das Gnadenverständnis. Die Gnadenlehre als Kriterium des Christseins konzipiert, manifestiert sehr gut die Aktualität der Gnadentheologie in der Debatte um die pluralistische Theologie der Religionen.

Zwei Fragen stellen sich dem Rez.: 1. Weshalb fehlt dem Werk eine allgemeine bibeltheologische Erörterung zum Phänomen der Gnade? 2. Beim geschichtlichen Teil fehlt eine Darstellung der theologischen Neuansätze des 19. Jh. (im deutschen Sprachraum: Möhler, Scheeben, ...), die sich ebenfalls um eine Reflexion der gratia Dei als gratia Christi mühten. (Themen, die nach der Periode der Neuscholastik in den Neuaufbrüchen des 20. Jh. wiederum gestellt werden mussten!)

Beeindruckend ist die präzise Darstellung der neueren Debatte gnadentheologischer Entwürfe. Angesichts der aktuellen Fragen in der systematischen Theologie (Anthropologie, Theologie der Religionen, ...) zeigt dieses Buch eindrücklich, wie wichtig das Bedenken der Gnadenlehre für die Beantwortung der Frage nach dem Kriterium des Christseins ist und bleiben wird!

Luzern

Wolfgang W. Müller

Richebächer, Wilhelm: *Religionswechsel und Christologie. Christliche Theologie in Ostafrika vor dem Hintergrund religiöser Syntheseprozesse* (Missionswissenschaftliche Forschungen, NF 17), Neuendettelsau / Erlanger Verlag für Mission und Ökumene 2003, 417 S. mit Karten, Glossar, Literaturverzeichnis

Es handelt sich um eine auf Empfehlung der evangelisch-theologischen Augustana-Hochschule Neuendettelsau mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft gedruckte Habilitationsschrift für das Fach Missionswissenschaft. Sie ist ausdrücklich auch aus religionswissenschaftlicher Perspektive zu würdigen. RICHEBÄCHER geht aus von der religionsgeschichtlichen Überlegung, dass in Ostafrika der eigentliche Übergangsprozess in die neue Religion einer Initiation vergleichbar stattfindet. Dabei versucht er bewusst einheimische Laien selber zur Sprache zu bringen: »Nur in der Bezugnahme auf die gemeindliche Situation ist die afrikanische akademische Theologie davor geschützt, dem Extrem akademischer Bevormundung der Gemeinden darüber, wie sie den neuen Glauben in der Sprache der Tradition auszudrücken habe, anheimzufallen« (15). Die Methodik entspricht der mir mit Herrn Kollegen H.-J. Greschat wichtigen mündlichen Religionsforschung: »empirische Feldforschung und andererseits Literaturarbeit hinsichtlich historisch-kritischen Verstehens religiöser Texte und gegenwärtiger empirischer Beobachtungen« (18).

1995 startete RICHEBÄCHER als Pilotprojekt mit 64 Probanden eines Studienkurses am Lutherischen College Makumira eine Fragebogen-Umfrage »Christus und die Ahnen«. Sie wurde dann 1995 bis 1998 an 365 Personen aus u.a. 11 tanzanischen Kleingesellschaften mit jeweils 10 oder mehr Probanden (davon 81% Theologiestudierende und Theologen) durchgeführt (18f. und 357–363). Das geschah auch in der Auswertung gemeinsam mit seinen Studierenden und er bezog mit ihrer Hilfe Gemeindeglieder der Heimatkirchen ein.

In einer zweiten Phase ging er selbst als Researchleiter in Begleitung der Studierenden in das Gespräch auf der Ebene gemeindlichen Lebens in den vier spezifisch untersuchten Kleingesellschaften. Dabei handelt es sich um eine 1996–1998 in 120 Interviews mit Einzelpersonen und 8 Gesprächen mit Gemeindegruppen nach Art einer dialogischen Ethnographie durchgeführte »dialogische Religiographie« (20: mit 65% Nichttheologinnen und Nichttheologen und 15% Angehörigen traditionaler Religion) im Anschluss an 15 Fragen zum Themenbereich »Religionswechsel und Christusglaube«. Dabei wandelte RICHEBÄCHER je nach religionshistorischem Profil die Befragung ab (auch wenn immer die Rede war von den Erfahrungen der Interviewten mit traditionaler Religion und mit dem Religionswechsel sowie vom Verhältnis der beiden religiösen Traditionen zueinander, vor allem hinsichtlich einer Bestimmung der Person und Wirkung Jesu Christi): Ausdrücklich »soll im Sinne der in der amerikanischen Forschungsgeschichte etablierten Kulturanthropologie der Selbstdarstellung dieser Gesellschaften Raum gegeben und sich dazu dialogisch verhalten werden« (24, vgl. 19ff. und 364–377).

Im Schluss seiner Vorbemerkungen zur Fragestellung geht es RICHEBÄCHER um eine Einordnung der von ihm verwendeten Fachbegriffe »Kleingesellschaft«, »Religion« und »Religionswechsel« in die religionswissenschaftliche Diskussion (letzterer soll die theologisch-soteriologische Perspektive von »Bekehrung« erweitern), um den ersten Hauptteil »Afrikanische religiöse Identität in ihrer Vielfalt und Geschichte« (31–124) anzuschließen. Dieser untersucht in präziser religionsgeschichtlicher Arbeit mittels Auswertung von veröffentlichter Literatur, unveröffentlichten Schriften, Archivmaterial und Gesprächen die Bedeutung der Religion für afrikanische Identität. Das geschieht am Beispiel der bei ihrer Unterschiedlichkeit in vielem je typischen vier Kleingesellschaften. Dabei fasst er die wichtigsten Aufgaben und Wirkungen der Ahnen im Blick auf die Erhaltung und Bewahrung der traditionellen afrikanischen Gesellschaft in Übergängen systematisch zusammen als »epistemologische«, »initiatorische«, »ethische« sowie »soziale und politische Kontinuität« (117ff.).

Auch der zweite Hauptteil »Der Wechsel zum Christentum und der Wandel afrikanischer religiöser Identität« (125–202) ist eine Weiterführung der religionsgeschichtlichen Fragestellung – unter Einbeziehung auch von Kiswahili-Schrifttum und Interviews – für die vier Kleingesellschaften, wenn auch bezogen auf missionswissenschaftliche Grundlagen der im abschließenden vierten Hauptteil formulierten christologischen Antwort: Denn im heutigen Afrika kann die Erinnerung daran, in welchen Bewegungen und Prozessen der Weg des Christwerdens und gleichzeitigen Afrikanerbleibens bei denen, die traditionelle Religion noch weitgehend unbeeinflusst von westlicher Kultur kannten, verlief, hilfreich sein. Sie könnte ihnen u.a. dabei helfen, die traditionelle Religion differenzierter zu betrachten.

Der dritte Hauptteil »Die neue Religion in Kritik und Bewährung traditioneller Religiosität« (203–294) behandelt religionstheologisch im positiv-kritischen Gegenüber zu Theo Sundermeiers Ansatz bei der Synthese von primärer und sekundärer Religionserfahrung als einem gewachsenen Synkretismus, der unvermeidlich und positiv zu werten ist, Kriterien zur Beurteilung von Kontinuität und Diskontinuität religiöser Erfahrung. Auch hier erfolgt die konkrete Erarbeitung weitgehend aus unveröffentlichten schriftlichen und mündlichen Quellen, sowohl für »Diskontinuität« (212ff.: inwiefern Christus Befreiung, neue Identität, Gewissheit über Gottesnähe und eine neue Perspektive für den Umgang mit dem Tod brachte) als auch für »direkte und modifizierte Kontinuität« (233ff.: bei Gottesnamen, Gottesdienst-, Versöhnungs-, Initiations- und Krisen-Ritualen sowie der Ethik).

Die Zusammenfassung der religiösen Profile der vier Gliedkirchen in den vier Kleingesellschaften ist entsprechend durchaus auch ein Beitrag zur Religionsgeschichte (272ff.: »Hayachristen – ein Volk des königlichen Heiligtums in vielen Klanen«, »Ilyambachristen – vereint im Festmahl der Versöhnten unter dem »Baum des Lebens«, »Iraqwchristen – Lebensgemeinschaft über die Gräben der Tabus hinweg« und »Maasaichristen – Mitglieder des Bundesvolkes als Zeichen der Einladung Gottes in seinen universalen Bund«). Das gilt auch für die Ausführungen »zur religionswissenschaftlichen Beurteilung der traditionellen Ahnenverehrung« (277ff.).

Entsprechend religionsgeschichtlich relevant ist im christologischen Schlussteil die wieder weitgehend auf unveröffentlichten schriftlichen und mündlichen Quellen fußende Erarbeitung der

»Vielfalt und Komplementarität der christologischen Profile in ostafrikanischen Kirchen« (307ff.: »König Jesus« und »Blutsbruder Jesus« in der Hayakirche, »Christus, der »Mutterbruder« und »Regenmacherpriester« in der Ilyambakirche, »Christus, der Herr – als »Heiler« und »Ältester« des Neuen Gemeinschaftslebens« in der Iraqwkirche und »Jesus Christus – »Erstgeborener Sohn und Erbe des Neuen Bundes« und »Altersgruppenherold« in den Maasaikirchen).

Insgesamt ein für die religionswissenschaftliche Fundierung einer hermeneutisch neu reflektierten Missionswissenschaft wichtiges Buch – der Rezensent kann sich nur dem Wunsch anschließen, mit dem der Verfasser endet: dass es »der breiteren ökumenischen Wahrnehmung des theologischen Auftrags der afrikanischen Kirchen dient« (356).

Marburg

Christoph Elsas

Sellmann, Matthias (Hg.): *Deutschland – Missionsland* (QD 206), Herder Verlag / Freiburg 2004, 284 S.

Der vorliegende Sammelband, der dem vor zehn Jahren verstorbenen Aachener Bischof Klaus Hemmerle gewidmet ist, befasst sich mit einem Vorgang, der als »spektakuläre pastorale Positionsbestimmung« (11), ja sogar als »Tabubruch« (13, vgl. 33) bezeichnet wird. Gemeint ist die Missionsthematik, der man in unseren Breiten in der Tat über Jahrzehnte mit Verdacht und Soupçon begegnete, wengleich sie auch gegen den *main stream* immer wieder auf die Tagesordnung gelangte, wie aufmerksame Beobachter bestätigen können. Nun wurde die Frage der Mission in kirchenoffiziellen Dokumenten top down neu aufgegriffen, so in dem Wort der deutschen Bischöfe *Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein* (2000) und in einem Text der Evangelischen Kirche in Deutschland *Das Evangelium unter die Leute bringen. Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land* (2001), aber auch durch die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK). Den Entstehungsprozess dieser Dokumente und die wechselseitigen Einflüsse beschreibt Hans GASPER im ersten Beitrag. Die neun übrigen Beiträge des Sammelbands verstehen sich als Kommentar zum Thema einer missionarischen Pastoral in Deutschland und zugleich zum oben genannten Bischofswort. Denn alle Autorinnen und Autoren waren aufgefordert worden, sich von diesem Dokument zu einem »originären theologischen Gedankengang anregen zu lassen« (13). Wie sehen diese Gedankengänge aus, die sie sich nur mühsam zu »neun Ambivalenzen« (13) bündeln lassen, wie aus der Einleitung des Herausgebers hervorgeht.

Ottmar JOHN reflektiert auf geschichtstheologischem Hintergrund die Gegenwartssituation und macht jenseits der Mangelerfahrung eine theologische Begründung der Mission stark, die in der »produktiven Ungleichzeitigkeit« (J.B. Metz) mündet. Andreas WOLLBOLD analysiert auf dem Hintergrund des Evangelisierungsparadigmas fünf Modelle einer missionarischen Pastoral, die irgendwie alle etwas Richtiges an sich haben, auch das wohl präferierte Modell »Bestürzung« über mangelnde Christlichkeit unter der Patina des Kirchlichen. Der katholische Priester und Pastoraltheologe Heinrich Swoboda sollte allerdings nicht unter evangelischen Initiativen eingereicht werden (76). Annegret BECK betrachtet mehr narrativ die erheblich andere Situation in den neuen Bundesländern und macht auf die neuen missionarischen Initiativen, vor allem im Bistum Erfurt, aufmerksam. Hans-Joachim SANDER vertritt hochreflexiv die These, Mission basiere unentzinnbar auf einem Gewaltzusammenhang, wie denn auch die Missionsgeschichte eine »signifikante Gewaltgeschichte« (132) gewesen sei. Angesichts der Alternative, dass Mission »Opfer«, *sacrifices* oder *victimnes* verlange, entweder von den Akteuren oder den Adressaten, plädiert er für den »Willen zur Macht aus der Ohnmacht« (135) und wiederholt seine Forderung, dass die Kirche sich von einer Religionsgemeinschaft zu einer Pastoralgemeinschaft wandle. Dass Mission ein Dispositiv der Gewalt sei, ist freilich eine Behauptung, deren historische und sachliche Begründungen nicht tragfähig erscheinen und daher noch der Auseinandersetzung bedürfen. Johann Ev. HAFNER plädiert