



Geistliche Ressourcen für den Gemeindebau in Deutschland

Gemeindegründungen –
Mutig ausprobieren und furchtlos scheitern

Internationale Gemeinden –
Ökumenische Spannungs- und Lernfelder

Die Rolle der Charismen für das christliche Zeugnis
in urbanen Kontexten

Inhaltsverzeichnis

Aus meiner Sicht: Gnadenlos? Martin Heißwolff	3
Gescheiterte freikirchliche Gemeindegründungen im Osten von Deutschland Wie eine Kultur des mutigen Ausprobierens und furchtlosen Scheiterns aussehen kann Jana Kontermann	4
Was kann aus dem Globalen Süden denn schon Gutes kommen? Ökumenische Lern- und Spannungsfelder Mike Lee	14
Missio Spiritu und die Stadt Ergebnisse einer empirischen Studie im Blick auf die Rolle der Charismen für das christliche Zeugnis in urbanen Kontexten Thomas Oberdorf und Rainer Schacke.....	29
Rezensionen	46
Konferenz „Jugendarbeit im Fokus“ mit Andrew Root.....	60

Impressum

Herausgeber im Auftrag von: **missiotop** (Evangelisches Forum für Mission, Kultur und Religion): Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmmacher, Friedrichstraße 38, 53111 Bonn (viSdP). **Schriftleitung:** Dr. Meiken Buchholz, em-schriftleitung@missiotop.org. Manuskripte zur Veröffentlichung bitte bei der Schriftleitung einreichen. **Geschäftsstelle für Bestellungen und Adressänderungen:** missiotop c/o Ebinger, Bierbachstr. 17, 74889 Sinsheim, Tel.: 07265-917731, Fax: 07265-275761, E-Mail: info@missiotop.org. **Druck:** Gemeindebrief Druckerei; www.GemeindebriefDruckerei.de. **Rezensionsexemplare** bitte an Daniel Vullriede, em-Rezensionen@missiotop.org. **Weitere Redaktionsmitglieder:** Dr. Martin Heißwolff, Prof. Dr. Tobias Schuckert, Friedemann Knödler (Layout). Beiträge für *em* werden mit Belegexemplaren honoriert. **Bezugspreis:** Jährlich (4 Ausgaben) in Print 25€ (inkl. Porto in Deutschland; zzgl. Porto von 10€ in alle Länder außerhalb Deutschlands); nur digital 15€. Der Bezugspreis des Heftes ist für Mitglieder im Mitgliedsbeitrag von missiotop (Evangelisches Forum für Mission, Kultur und Religion e. V. – registriert beim Amtsgericht Stuttgart unter Nr. VR 201181) enthalten. Mitglieder außerhalb Deutschlands bezahlen lediglich die Portokosten in Höhe von 10€ für die Printausgabe. **Bankverbindung:** Konto-Inhaber: missiotop e.V., Konto bei der EKK, IBAN: DE 24 5206 0410 0000 416673, BIC-Code GENODEF1EK1. **Mit Namen gezeichnete Beiträge stimmen nicht unbedingt mit der Meinung der Schriftleitung überein.**

Aus meiner Sicht: Gnadenlos?

Es erschüttert mich, wie schamlos die hässliche Fratze der Gnadenlosigkeit zur Schau getragen wird und Menschen sich voller Lust gegenseitig fertigmachen. Schamlos wird ausgeteilt: „360-Grad-Rotierer“, „Rattenfänger“, „Schmeißfliegen“, „grässliche und hässliche Feministinnen“, „Idioten“, „Nazis“, „Sprachbehinderte“. „Es ist wieder viel mehr sprechbar als noch vor Jahren,“ sagt die Strafverteidigerin Christina Clemm.¹ Wer zu Boden geht, wird zertreten. Da gibt es kein Aufstehen mehr. Das lässt keinen Raum für Scheitern, Verlieren oder Irren. Ja, es ist fast unmöglich, dass man einen Fehler, oder auch nur Zweifel oder Umdenken zugibt.

Noch mehr erschüttert mich, dass diese Gnadenlosigkeit auch vor Christen nicht haltmacht. Im Gegenteil: Gnadenlose Hassreden werden religiös gerechtfertigt, theologisch überhöht oder gar noch mit Bibelworten zementiert – und damit sind sie *per se* nicht mehr korrigierbar. Mit zunehmender Selbstgerechtigkeit entfernen sich Christen und Kirchen unterschiedlichster Frömmigkeitsstile von den Grundfesten der christlichen Ethik: Gnade, Barmherzigkeit, Liebe, Achtung, Gerechtigkeit. So wird es auch in Kirchen und Missionsorganisationen unmöglich, zu zweifeln, Fehler zu machen oder irgendwie zu scheitern. Wenn es trotzdem geschieht, wird es verdrängt oder totgeschwiegen. Aber es kann nicht zugegeben werden. Letztlich wird dadurch Umkehr unmöglich – und dadurch auch Erneuerung und Besserung. Damit geht die Freude an dem Evangelium, das Menschen zu einem neuen, besseren Leben umleiten möchte, verloren. Als Christen müssen wir gegen diesen zerstörerischen Trend aufstehen, gegen diesen gnadenlosen Sog schwimmen. Am besten, wir beginnen mit der Pflege einer Sprachkultur, die „die Anderen“ segnet, statt über sie zu fluchen, die für sie betet und sie nicht „hatet“. Das gnädige Zulassen von Scheitern könnte noch eine andere wünschenswerte Folge haben. Wir könnten wieder wirklich lernen. Der Ludwigsburger Erziehungswissenschaftler Martin Weingardt ist sich sicher, dass

„Fehler jeder Art [...] als Impuls unentbehrlich, lernwirksam, erhellend [und] produktiv [sind] ... Sie ermöglichen dem Menschen in seinem Dazu- und Umlernen Fortschritte und in seiner biographischen Entwicklung Neuorientierung, in seinem schöpferischen Tun Durchbrüche und in seinen soziokulturellen Prozessen wichtige Anstöße.“

Ohne Fehler ist Lernen unmöglich. Für wirkliches Lernen sind „Fehlertoleranz, ja Fehlerfreundlichkeit“ nötig.² Hier wird in säkularer Sprache „Gnade“ beschrieben. Gnade ist uns Menschen nicht nur gewährt, sondern sie nimmt uns Christen auch in die Pflicht, dass wir selbst gnädig sind. Ich wünsche uns, besonders denen, die im Namen des in Christus gnädigen Gottes unterwegs sind, dass wir Gnade üben und Freude stiften. Und die Arbeit von Martin Weingardt empfehle ich wärmstens zur Lektüre und zur missionswissenschaftlichen Reflexion.

Martin Heißwolf, 1. Vorsitzender missiotop

¹ Clemm, Christina. „Frauenhass wird bagatellisiert“ *SWR Kultur*, 9.3.2024; ab 00:29:31; <https://avdlswr-a.akamaihd.net/swr/swr2/zeitgenossen/leben-und-gesellschaft/2011334.m.mp3>.

² Weingardt, Martin. Fehler zeichnen uns aus. *Transdisziplinäre Grundlagen zur Theorie und Produktivität des Fehlers in Schule und Arbeitswelt*. Bad Heilbrunn/Obb.: Verlag Julius Klinkhardt, 2004. S. 11-18.

Gescheiterte freikirchliche Gemeindegründungen im Osten von Deutschland

Wie eine Kultur des mutigen Ausprobierens und furchtlosen Scheiterns aussehen kann

Jana Kontermann

Trotz großen Engagements und Begeisterung der Gründungspersonen werden eine Vielzahl von freikirchlichen Gemeindegründungsinitiativen vorzeitig beendet. Dies wird von den Verantwortlichen als Scheitern erlebt. Anhand relevanter Literatur und der Ergebnisse einer empirischen Studie sucht dieser Artikel Wege zu einem konstruktiven Umgang mit Erlebnissen des Scheiterns und plädiert für ein neues Verständnis von „Erfolg“.

Jana Kontermann leitet ein Gemeindegründungsprojekt im Osten von Berlin, deren Kooperationspartner die Liebenzeller Mission und die Berliner Stadtmission sind. Dieser Beitrag ist eine gekürzte Version ihrer Zulassungsarbeit für den MA in Culture & Theology an der AWM in Korntal. E-Mail: jana.kontermann@liebenzell.org.

Einleitung

In Deutschland gibt es eine Vielzahl an freikirchlichen Gemeindegründungen. Die Erfahrung zeigt, dass viele Gründungspersonen bereit sind, in den Gründungsort zu ziehen und dort motiviert zu beginnen. Herausforderungen in den verschiedensten Formen lassen nicht lange auf sich warten. Es wird gerungen, gekämpft, und nicht selten werden Gründungen vorzeitig beendet. Dietrich Schindler beendete nach drei Jahren eine freie evangelische Gemeindegründung in Frankfurt am Main unter Young Professionals. Trotz seiner langjährigen Erfahrung im Kontext von Gemeindegründung schreibt er:

Ich konnte nicht allein weitermachen. Wir sind nicht gewachsen. Solide Leute aus unserem Anfangsteam sind weggezogen. Nico, mein Mitgründer, wollte wegziehen. Wir haben die Macht der Unternehmenskultur unterschätzt. Wir haben keine Hilfe von anderen evangelischen Kirchen erhalten. Unser Team war zu klein. Ich war zwischen den Sonntagen oft an anderen Orten im Dienst. Meine Frau war nicht mit an Bord.¹

Diese Aussage zeigt, wie vielschichtig das vorzeitige Beenden einer Gemeindegründung ist.

Wie erleben Gründungspersonen das Scheitern? Wie können wir Scheitern nicht nur negativ bewerten, wie es gegenwärtig der Fall ist? Wie können Gründungspersonen

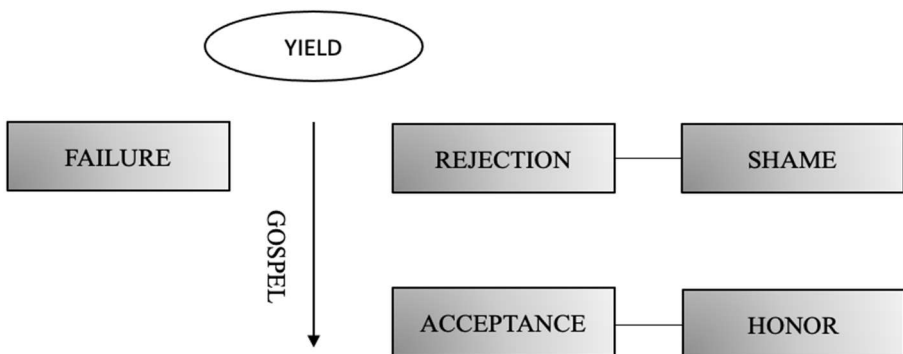
¹ Schindler, 2023.

einen guten Umgang mit Schmerz und Ablehnung pflegen, den sie in der Arbeit erleben? Im Folgenden soll ein Versuch unternommen werden, Antworten auf diese Fragen zu finden. Zuerst wird der Begriff Scheitern definiert und ein möglicher Umgang damit aufgezeigt. Es folgt ein Plädoyer dafür, Erfolg in Gründungen neu zu definieren. Der Hauptteil beschäftigt sich mit den Ergebnissen und der Diskussion der quantitativen Studie sowie mit einem Fazit.

1. Definition Scheitern

Die ursprüngliche Bedeutung von Scheitern kommt aus der Nautik. Der Begriff wurde im 17. Jahrhundert von Seeleuten in Schiffskatastrophen gebraucht. Damals bestanden die Schiffe noch aus Holz und wenn ein Schiff auf ein Riff auflief, zersplitterte das Holz in unzählige *Scheite*. Das Schiff galt dann als „gescheitert“, und somit wurden Hoffnungen und Pläne aller beteiligten Personen zerstört. Mit einem Mal waren alle Ziele zerschlagen, wie Holzscheite in hoher See.²

Das Erleben von Versagen hat entweder das Potenzial zur Zerstörung oder zur Veränderung. Briggs stellt grafisch dar, wie Prozesse des Versagens und ein geistlicher Umgang mit ihnen aussehen kann.³ Er beginnt mit dem Scheitern. Die Folge davon ist Ablehnung, durch andere, durch sich selbst und vermeintlich auch durch Gott. So entsteht Scham aufgrund von Zurückweisung und Versagen. Die normalen menschlichen Reaktionen auf Scheitern sind Flucht oder Kampf. Den dritten Weg beschreibt Briggs mit dem Verkehrsschild „Vorfahrt gewähren“. Ich bremsse, halte, und erkenne an, dass jemand anderes die Vorfahrt hat und tun kann, was er will. Wenn die Straße frei ist, kann ich weiterfahren. Wenn ich diesen dritten Weg – das Nachgeben – wähle, beginnt Gott, der Vater, mich von einem Ort der Ablehnung zu einem Ort der Akzeptanz zu bewegen, und von einem Ort der Scham zu einem Ort der Ehre. Trotz meines Versagens hat Gott mich nicht verworfen.



² Vgl. Becker 2016:7-8.

³ Vgl. Briggs 2014:8-19.

2. Erfolg neu definieren

Woran wird Erfolg bei Gemeindegründung gemessen? An der Anzahl der Teilnehmenden, die zum Gottesdienst kommen? An der Zahl der Menschen die sich taufen ließen? Ein entscheidender Faktor bei den Zahlen ist der Kontext. Geschieht Wachstum durch Transfer oder durch Konversion zum Christentum? Zu beobachten ist, dass Gemeindegründungen einen stärkeren Fokus auf Konversionswachstum legen.⁴ Die Gefahr, Wachstum an Zahlen festzumachen, sollte kritisch bedacht werden. Kommen beispielsweise Menschen zum Glauben, wachsen geistlich und verlassen dann wiederum die Gemeinde, um eine andere Gemeinde zu gründen? Ebenfalls sollten Vergleiche von Zahlen differenziert analysiert werden. Es ist z. B. an anderen Orten einfacher, Gemeinde zu gründen als im Osten von Deutschland.⁵

Erfolg wird nicht daran gemessen, wie viel du geschafft hast, sondern auf wie viel Widerstand du stößt und wie viel Mut du hast, den Kampf gegen diesen Widerstand aufzunehmen. Es gibt für uns Leitende, die wir Gott kennen, keine Erfolgsskala, an der wir uns orientieren sollten. Unser einziger Maßstab ist, wie gehorsam wir in dem allen Gott gegenüber bleiben.⁶

Diese Ansicht fordert ein Umdenken und Neudefinieren von Erfolg, nämlich Treue zu Gott.

3. Realität: Herausforderungen und Krisen

Krisen gehören zur Gemeindegründung. Die Frage ist, wie Gründungspersonen diese gut bewältigen können, anstatt sie nur zu durchleben. Folgende Faktoren können zu Krisen führen: Hohe und unklare Erwartungen, Ungewissheit über Finanzen und Einrichtungen, Herausforderungen im Team, Begegnungen mit gebrochenem Leben und Unglauben, Zweifel und geistiger Kampf sowie Dekonstruktion und Unverständnis.⁷

Daher ist es hilfreich, wenn Gründungspersonen zuvor Resilienz in unterschiedlichen Bereichen erwerben. So werden sie gegenüber Krisen widerstandsfähiger. Dazu gehören z. B: ein aktives geistliches Leben, Selbstkenntnis, Vorrang von Ehe und Familie, Teamarbeit, Netzwerk und Mentoring.⁸

Darüber hinaus ist zu berücksichtigen, dass Frauen in Gründungen zum Teil auch noch vor anderen Herausforderungen stehen, unabhängig davon, ob sie Single oder verheiratet sind.⁹ Ein Grund ist das klischeehafte Bild eines männlichen Gründers. „The pioneer is seen as male, expressive, outgoing, brave, good on stage, possibly with a wife standing beside him”¹⁰ Dies kann Gemeindegründerinnen leicht das Gefühl

⁴ Vgl. Schönberg, 2021:54.

⁵ Edmondson, 2021.

⁶ Rodemann, 2021:21.

⁷ Vgl. Pass & Schoemaker 2018:376.

⁸ Ebd.

⁹ Craig & Wilson 2011:318.

¹⁰ Pass & Schoemaker 2018:376.

vermitteln, den Ansprüchen nicht gerecht zu werden. Daher sind insbesondere für Frauen in Gemeindegründungen alternative Vorbilder nötig.

4. Gründe für das Scheitern

Die Gründe, die in der gesichteten Literatur vorkamen, lassen sich in vier Kategorien einteilen. Die Auflistung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

- Die größte Rubrik betrifft die Gründungsperson (A). Diese Faktoren lassen sich wiederum in drei Unterkategorien einteilen.
- (A 1) Persönlichkeit der Gründungsperson: z. B. Schwierigkeiten beim Setzen von Prioritäten, Mangel an ehrlicher Kritik, Wunsch nach Ruhm und Anerkennung, Mangel an Befähigung oder ungesundes Engagement.
- (A 2) Fachwissen und Ressourcen: mangelnde Kenntnisse über die Zielkultur, kaum vorhandenes Bewusstsein für die eigene Herkunftskultur, fehlende Partnerschaften oder keine Wohnung vor Ort.
- (A 3) Geistliches Leben: Gebetsmüdigkeit, keine Berufung, Anfechtung oder fehlende Reich-Gottes-Perspektive.
- (B) Interne Faktoren: fehlende Vision, keine Zielgruppe definiert, Mangel an biblischer Lehre, falsches Modell, Überbetonung von Programmen, starre Strukturen, das Fehlen von Evangelisation, Jüngerschaft und Leiterschaft.
- (C) Äußere Faktoren: Erfolgsdruck durch Spender, Spannungen zwischen dem Gründungsprojekt und der Muttergemeinde oder Missionsorganisation, Post-christentum oder die Corona-Pandemie.
- (D) Herausforderungen im Team: kein Team oder ein zu kleines Team, Konflikte und Cliquenbildung.

Beim Eruiieren der genannten Gründe für das Scheitern von Gründungen ist zu bedenken, welche Person spricht und welche Position sie innehat. Z.B. könnte es sein, dass die Gründungsperson andere Gründe nennt als der freikirchliche Verband, in dem die Gründung stattfand. Zudem geht es in der Praxis meist um ein Zusammenspiel von mehreren Gründen und spezifischen Lebenssituationen.

5. Ergebnisse der Forschung¹¹

Die Forschungsfrage lautet: „Wie erleben Gründungspersonen das Scheitern ihrer Gemeindegründungen?“ Aus den Antworten auf diese Frage soll abgeleitet werden, wie eine Kultur aussehen kann, in der Scheitern erlaubt ist. Untersuchungsgegenstand sind Gründungspersonen, deren freikirchliche Gemeindegründung vorzeitig beendet wurde. Um eine aussagekräftige Anzahl an Teilnehmenden für die Studie zu erhalten, wird die Untersuchung auf Gesamtdeutschland ausgeweitet. Angewandt wird eine Mixed

¹¹ Die Forschungsmethodik mit Design, Verlauf, Sampling, Hypothesenbildung, Fragebogenkonstruktion, wissenschaftstheoretische Klärung, Eingrenzung sowie Forschungsethik kann bei der Autorin angefordert werden.

Methode, in der quantitative und qualitative Daten über einen Online-Fragebogen anonym erhoben werden. Hier sei angemerkt, dass sich die Forschungsfrage besser für eine qualitative Forschung eignet, weil man durch die verstehen kann, warum die Gründung scheiterte bzw. wie es sich für die Gründungsperson anfühlte. Gleichzeitig soll die Forschung ein erstes Herantasten an das Thema „Scheitern in Gemeindegründungen“ sein.

5.1 Allgemeine Daten zur Person und zur Gründung

Die anonymen Online-Befragung wurde Anfang des Jahres 2023 durchgeführt, es wurden 17 Fragebogen ausgewertet. Es nahmen elf Männer und sechs Frauen teil. Die meisten waren zwischen 30 und 49 Jahre alt. Bemerkenswert ist, dass alle Gründungspersonen mindestens das Abitur haben, einige einen Bachelor- und Masterabschluss. Der größte Teil arbeitete vollzeitlich in der Gründung mit. Die Mehrheit startete mit einem Team unter 15 Personen. Die Hälfte der Gründungen gehörte in die Kategorie der klassischen Freikirche. 35 % der zu befragenden Personen gründeten in Ostdeutschland. Daher ist ein Vergleich zwischen dem Westen und dem Osten von Deutschland nur bedingt möglich. Setzt man die ostdeutschen Gründungsorte mit dem Bundesland in Bezug, aus der die Gründungsperson kommt, fällt auf, dass drei Personen aus Ostdeutschland stammen und drei Personen aus Westdeutschland. Bei zwei Personen ist das ostdeutsche Herkunfts-Bundesland und das Bundesland der Gründung identisch. Sie gaben jeweils an, die Kultur „sehr stark“ nachvollziehen zu können. Allerdings gaben die Personen, die aus Westdeutschland stammen und in Ostdeutschland gründeten, ebenfalls hohe Werte an, die Kultur zu verstehen. Zweimal mit „ziemlich stark“ und einmal mit „sehr stark“. Auffallend ist Person 3, die aus Sachsen stammt und in Berlin gründete. Sie gab an, die örtliche Kultur „überhaupt nicht“ nachvollziehen zu können. Sie gab ebenfalls an, sich in die Kultur „überhaupt nicht“ einfühlen zu können. Keiner der Befragten erwähnte in der Umfrage bei den offenen Fragen explizit den ostdeutschen Kontext. Auch im Vergleich zu anderen Teilnehmenden waren kaum Unterschiede in den Antworten wahrzunehmen.

5.2 Gründe für das Scheitern

Der größte Faktor, warum Gemeindegründungen beendet wurden, war interne Schwierigkeiten (41 %), gefolgt von externen Faktoren (24 %). Jeweils 18 % sagten, dass es an der Gründungsperson oder am Team lag. Die Literaturrecherche ergab (s. 5. Gründe für das Scheitern), dass als häufigster Grund die Gründungsperson gilt. Die Forschung zeigte ein anderes Ergebnis. Über die Gründe für die unterschiedliche Sichtweise lässt sich nur spekulieren. Es wäre interessant, die Gründe zu vergleichen, die hinsichtlich derselben Gründung von unterschiedlichen Beteiligten genannt werden.

5.3 Scheitern erleben

Wie das frühzeitige Beenden empfunden wurde, wurde in drei Bereichen abgefragt. Zuerst in Bezug auf sich selbst. 50 % der Befragten gaben an, „sehr stark“ Traurigkeit gefühlt zu haben. „Ziemlich stark“ fühlten die Befragten Dankbarkeit (41 %), ebenfalls Gelassenheit (38 %) und Wut (36 %). 29 % nahmen Einsamkeit wahr, wobei der

größere Teil (47 %) Einsamkeit „überhaupt nicht“ spürte. Ähnliche Werte erreichte das Gefühl der Angst. Hinsichtlich Schuld gaben 29 % an, dieses Gefühl „ziemlich stark“ erlebt zu haben. Interessant ist, dass 71 % bei Stolz „überhaupt nicht“ ankreuzten. Ebenfalls aufschlussreich sind die Prozentzahlen bei Hoffnung und Scham. Hier zeichnete sich kein einheitliches Bild ab. 29 % gaben an, Scham „ziemlich stark“ erlebt zu haben – 7 % gaben sogar „sehr stark“ an – doch derselbe Wert von 29 % ergibt sich für die Angabe „eher schwach“. Bei Hoffnung gaben jeweils 14 % „sehr stark“ und „ziemlich stark“ an, 36 % jedoch „eher schwach“.

Der zweite Bereich befasste sich damit, wie die Gründungsperson das Scheitern im Verhältnis zu dem freikirchlichen Gemeindeverbund erlebte. Einsamkeit (69 %), Angst (63 %), Stolz (62 %) und Wut (54 %) gegenüber dem Verband wurden von über der Hälfte jeweils „überhaupt nicht“ wahrgenommen. 46 % fühlten sich „eher schwach“, 15 % „ziemlich stark“ schuldig gegenüber dem Verband. Aufschlussreich sind die positiven Gefühle „Dankbarkeit“ und „Hoffnung“, da es hier in allen vier Skalen ähnliche Werte gab. Ebenfalls spannend sind die Ergebnisse bei Traurigkeit und Scham. Jeweils 15 % empfinden „sehr stark“ und 31 % „ziemlich stark“ Traurigkeit und Scham, ähnliche Zahlen waren es bei „eher schwach“.

Der letzte Bereich bezog sich auf die Gründungsperson und das Team vor Ort. Hier stechen zwei Bereiche heraus: Dankbarkeit und Traurigkeit. 75 % gaben an „ziemlich stark“ traurig zu sein und 53 % sagten, sie fühlten sich „ziemlich stark“ dankbar. Wut, Angst, Schuld und Scham gegenüber dem Team wurden nur selten empfunden. Auffallend ist, dass 71 % überhaupt kein Gefühl von Stolz hatten. Auch Einsamkeit, Gelassenheit und Hoffnung wurden eher schwach erlebt.

Interessant ist, dass Stolz im Erleben des Scheiterns in allen drei Kategorien weder gegenüber sich selbst noch gegenüber dem Gemeindeverbund oder dem Team empfunden wurde. Keine Person setzte bei den drei Fragen über das Empfinden von Stolz bei „sehr stark“ ein Kreuz. Zwei Personen gaben bei der Frage nach den positiven Aspekten an, „Mut gehabt zu haben, es auszuprobieren“ (Person 9) und „wir haben etwas gewagt“ (Person 14). Die Frage, ob sie Stolz gegenüber sich selbst empfunden haben, beantworteten beide mit „überhaupt nicht“.

Bei den Gefühlen gegenüber dem Team wurde die Kategorie Dankbarkeit am häufigsten genannt; 53 % „ziemlich stark“ und 18 % „sehr stark“. Das spricht für gute Teamkultur und Würdigung des Engagements. Gelassenheit wurde dagegen gegenüber dem Gemeindeverbund als „ziemlich stark“ wahrgenommen, gegenüber dem Team „eher schwach“. Die Kategorie Hoffnung wurde in Bezug zum Gemeindeverbund „eher schwach“ empfunden. Hier wäre es interessant herauszufinden, warum die Personen keine Hoffnung für den Verband sehen und was Sie damit aussagen möchten.

Eine Erkenntnis zum Nachdenken ist, dass die negativen Gefühle wie Wut und Angst am stärksten in Bezug auf sich selbst empfunden wurden.. Über die Hälfte der zu befragten Personen gab an, eine „sehr starke“ Traurigkeit erlebt zu haben. In Bezug auf das Team wurde die Intensität des Gefühls nicht so stark bewertet, im Vergleich zum Gemeindeverbund deutlich höher.

Scham wurde am meisten gegenüber sich selbst und dem Team gefühlt. Das deckt sich mit der Grafik von Briggs (s. 1. Definition Scheitern). Auch Schuld wurde deutlichsten gegenüber sich selbst gefunden. Person 17 gab an, „sehr stark“ Schuld gespürt zu

haben. Diese befragte Person ist auch eine von drei Personen, die ihre eigene Person als Grund für das Scheitern der Gründung nannte. Drei weitere Personen gaben an, „ziemlich starke“ Schuldgefühle wahrgenommen zu haben. Darunter auch Person 5, die ebenfalls als Grund des Scheiterns sich selbst angab. Es gibt folglich eine Korrelation zwischen hohem Schuldempfinden und dem Grund für das Scheitern. Das Schuldempfinden in Bezug auf den Gemeindeverbund ist ebenfalls aufschlussreich: 15 % gaben an, dass sie „ziemlich stark“, 46 % „eher schwach“ Schuldgefühle spürten. Hier kann nur gehofft werden, dass nach der Beendigung der Gründung zwischen der Gründungsperson und dem Gemeindeverband klärende Gespräche stattfanden.

Ein weiterer Aspekt brachte die spannende Erkenntnis, dass in Bezug auf das Team Einsamkeit erlebt wurde. Ott's und Wilson's Recherche¹² ergab, dass Frauen häufiger Einsamkeit spüren. Diese Aussage spiegelt sich auch in der Forschung wider. Von den sechs Teilnehmerinnen gaben zwei an, „sehr stark“ Einsamkeit empfunden zu haben, eine sogar „ziemlich stark“, drei „eher schwach“ und nur eine „überhaupt nicht“. Der Wert der Einsamkeit bei den Männern beginnt dagegen erst bei „eher schwach“. Interessant wäre hier noch, worin die Einsamkeit sich zeigt, z. B. im Familienstand oder darin, wenige Freunde zu haben.

5.4 Positive Aspekte

Die Frage, welche positiven Aspekte die Befragten aus dem frühzeitigen Beenden ziehen, wurde sehr unterschiedlich beantwortet. Eine Mehrfachnennung (achtmal) gab es bei den Kategorien „Erfahrungen gesammelt“ und „Neues gelernt“. „Tolle Teamerfahrung, Tolle Erfahrungen gemacht zu haben“ (Person 6). „Erfahrungen gemacht, wie es nicht klappt“ (Person 3). Drei Befragte erwähnten „Gottes Perspektive“, dass er Weiteres bereithalten würde und trotz des Scheiterns Menschen gesegnet wurden. Zwei Personen erwähnten den Mut, es ausprobiert und das Projekt gewagt zu haben. Es ist festzustellen, dass es Lernerfolge für weitere Gründungsprojekte gab. „Ich habe ein paar Fehler entdeckt, aus denen ich lernen kann. Das Scheitern war ‚der erste Anlauf‘, aber nicht das Ende des Anliegens“ (Person 11). „Sehr viele Lernerfahrungen im Umgang mit Leitern/Pastoren der Muttergemeinde gemacht“ (Person 10). Zwei Befragte betonten ihre jetzige Situation im Vergleich zur Gründung: „Entlastung von zeitlichen Ressourcen“ (Person 10) und „Konzentration auf einen neuen Auftrag“ (Person 15). Interessant ist Person 4: „Was positiv daran war, es frühzeitig zu beenden? Nichts.“ Hier wäre es hilfreich herauszufinden, ob die Gründung erst vor kurzem beendet wurde oder ob sie schon länger zurückliegt.

5.5 Umgang mit Leid

Spannende Ergebnisse lieferten die Fragen zum Umgang mit Schmerz und Ablehnung. In Bezug auf die Aussage, „mit Gott unterwegs zu sein, bewahrt vor allem Schlimmen“, gaben jeweils 35 % an „Stimme eher nicht zu“ und „Stimme überhaupt nicht zu“.

Interessant ist, dass 36 % „überhaupt nicht“ zustimmten, Schmerz und Ablehnung in der Gründung zu erwarten. 21 % stimmten bei „mit Herausforderungen rechnen“ mit

¹² 2011:318.

„Stimme eher nicht zu“, 43 % mit „Stimme eher zu“.

40 % stimmten „eher nicht“ zu, im Vorfeld gute Strategien erarbeitet zu haben, um mit Schmerz und Ablehnung in der Gründung umzugehen. Jeweils 27 % gaben hierzu „Stimme überhaupt nicht zu“ und „Stimme eher zu“ an.

Auf die Frage, ob sie gut darauf vorbereitet worden sind, Schmerz und Ablehnung in der Gemeindegründung zu erfahren, z. B. durch die theologische Ausbildungsstätte oder durch den Gemeindeverbund, stimmten 47 % der Befragten mit „Stimme eher nicht zu“ ab und 33 % mit „stimme überhaupt nicht zu“.

Folgende Rückschlüsse lassen sich aus den Aussagen zum Umgang mit Schmerz und Ablehnung ziehen. Die hohen Werte bei „kaum“ oder „überhaupt nicht“ hinsichtlich des Rechnens mit Schmerz und Ablehnung in der Gründungsphase zeigt, dass die Gründungspersonen kaum darauf vorbereitet waren. Es ist nicht möglich, auf alle Eventualitäten vorbereitet zu sein. Gleichzeitig kann das Wissen um mögliche Krisen und Schmerz helfen, die Situation einzuordnen.

Gründungspersonen wurden, z. B. von theologischen Ausbildungsstätten oder vom Gemeindeverbund, kaum darauf vorbereitet. Dies bedeutet im Umkehrschluss, dass es in der Lehre bezüglich dem „Umgang mit Schmerz und Ablehnung innerhalb des Dienstes“ einen Mangel gibt.

Die Gemeinde Jesu [muss] christliche Leitende trainieren, Schmerz und Ablehnung zu erwarten. Wenn wir mit Gott unterwegs sind, geben sich Freude und Leid die Hand. Das Besondere daran ist, dass Gott uns versprochen hat, niemals damit allein zu sein. Er ist mit uns, um uns, in uns, hinter uns und vor uns.¹³

5.6 Kultur des Scheiterns

Auf die Frage, wie eine Kultur aussehen könnte, in der mutig ausprobiert und furchtlos gescheitert werden darf, ergaben sich vielfältige Antworten, für die in der Auswertung zu einem großen Teil übergeordnete Kategorien gefunden werden konnten. Sechs Personen gaben an, wie wichtig Ermutigung und geistliche Begleitung sei. „Vom Anfang bis zum Ende begleiten. Auch beim Scheitern die Gründung und Gründer begleiten und unterstützen. Gemeinsam starten und auch gemeinsam beenden“ (Person 13). Gewünscht wird Ermutigung trotz Unsicherheit, da es keine Garantie für das Gelingen gibt.

Fünf Personen sagten, dass die Freiheit, Fehler zu machen, auszuprobieren und Experimentierfreude zu entwickeln, wichtig ist. Interessant ist zudem, dass viele das Wort Scheitern in ihren Antworten verwendeten. „Es muss möglich sein zu scheitern [...] Jedoch darf die Angst vorm Scheitern nicht verhindern, dass wir ausprobieren“ (Person 11). „Wenn man weiß, dass man scheitern darf, wird man mutig sein, neue Dinge auszuprobieren“ (Person 6).

Das Thema Finanzen wurde von vier Personen angesprochen, zum einen, dass mehr Geld zur Verfügung gestellt werden sollte und zum anderen eine gute Planung gemacht werden müsse. „Keine Vorwürfe von Geldgebern. Keine Furcht vor dem Geldverlust. Finanzielle Absicherung oder berufliche Absicherung für ‚Gescheiterte‘“ (Person 12).

¹³ Rodemann 2022:39.

Zwei Personen nannten explizit den Begriff „Transparenz“; zum einen sichtbar zu machen, dass die Gründung ein Versuch ist und zum anderen „Transparenz von Scham“ zu fördern (Person 17).

Zwei Befragte gaben an, dass in die Ausbildung von Gründungspersonen investiert werden sollte. „Förderung junger LeiterInnen, die Pionierbegabung [...] erkennen lassen“ (Person 11).

Person 10 fordert einen Paradigmenwechsel wie man Erfolg definiert. „Lösen von Zahlenfokussierung“ (Person 2). „Jesus erwartet Treue und nicht Erfolg“ (Person 14).

Weitere Lösungsvorschläge waren, den Gründungszeitraum länger anzusetzen, der Gründungsperson eine gute Grundlage zu geben, von der aus sie starten kann, sowie neue Konzepte von Gemeinde, Offenheit gegenüber Neuem, mehr Gebet und das Aushalten von Unterschieden. Außerdem wurde ein therapeutischer Check vorgeschlagen, bevor die Gründungsperson mit der Gründung beginnt, sowie einer Vollarstellung von Gründungspersonen anstelle von Teilanstellungen.

6. Relevanz für die Praxis

Die Forderung nach geistlicher Begleitung und professioneller Unterstützung für Gemeindegründungspersonen ist eindeutig. Gründungspersonen brauchen Förderung, z. B. in Form von Coaching, Mentoring oder Seelsorge. Dies wurde an mehreren Stellen sichtbar. Es geht dabei zum einen darum einen Ort zu haben, an der Gründungspersonen ehrlich berichten können. Gleichzeitig müssen Strategien zum Meistern von Herausforderungen erlernt werden. Zudem ist es wichtig, eine Fehlerkultur zu entwickeln, sowie einen weisen und heilsamen Umgang mit Schmerz und Ablehnung zu etablieren.

Scheitern, Schmerz und Ablehnung sollten Themen in der theologischen Aus- und Weiterbildung sein, da es nicht nur Personen betrifft, die in der Gemeindegründung tätig sind. „Vorbilder sind vonnöten. Case studies. Mentoren. Beispiele von Scheitern“ (Person 16). Je mehr darüber gesprochen wird, desto weniger schambehaftet könnte das Thema werden.

7. Fazit

Scheitern kommt vor. Die Forschungsergebnisse zeigen, wie schwierig das Scheitern der Gründung für die Gründungsperson ist, stark verbunden mit Scham, Trauer und Schuld. Trotz der Schwierigkeiten und der schmerzhaften Erfahrung konnte im Nachhinein festgestellt werden, dass die Situation auch positive Momente hatte. Die gescheiterten Gründungspersonen sind um einige Erfahrungen reicher, haben ihr Wissen erweitert und wurden zum Segen für die Menschen im Gründungsort. Dennoch wird über das Thema Scheitern noch zu selten gesprochen. Dabei steckt viel Potenzial im ehrlichen Berichten und dies wiederum könnte zu einer Änderung der Kultur führen.

„Vorneweg: Ich finde nicht, dass furchtlos gescheitert werden muss. Es muss möglich sein zu scheitern. Jedoch ist das (aus meiner Sicht) kein erstrebenswertes Ziel“ (Person 11) Das trifft den Kern der Untersuchung. Das oberste Ziel von Gemeindegründung

ist nach Paulus: „Gott will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“ (1 Tim 2,4). Dafür lohnt es sich, in Gemeindegründung zu investieren, weil genau dort dies passieren kann.

Ich wünsche mir, dass diese Arbeit dazu beiträgt, gescheiterte Gemeindegründungen sichtbar zu machen und eine Kultur zu schaffen, in der wir uns von Niederlagen und Herausforderungen gegenseitig berichten. Sie gehören zum Leben. Es geht darum, einen sinnvollen Umgang mit Scheitern zu finden, anstatt es zu verschweigen und als negativ darzustellen.

We may fail, but it does not define us. We may fail but we are loved anyway. We may fail but we are accepted by God, who has taken our failures upon himself. We may fail but we are invited to be honored children of the King.¹⁴

Literatur

Becker, Ulrike: *Schiffbruch inbegriffen. Scheitern und wie es danach weitergeht*. Brunnen Verlag, Gießen 2016.

Briggs, Jonathan: *Fail. Finding hope and grace in the midst of ministry failure*. InterVarsity Press, Downers Grove 2014.

Craig, Ott & Wilson, Gene: *Global Church Planting. Biblical Principles and Best Practices for Multiplication*. Baker Academic 2011.

Edmondson, Ron: *8 Reasons Why a Church Plant May Not Grow*, <https://outreachmagazine.com/features/church-planting/37040-8-potential-reasons-a-church-plant-may-not-grow.html>, 2021.

Pass, Stefan & Schoemaker, Marry: *Crisis and Resilience among Church Planters in Europe. Mission Studies* Vol. 35 2018.

Rodemann Evi: *Scheitern erwünscht! Warum uns Krisen als Leitende wachsen lassen*. SCM R. Brockhaus, Holzgerlingen 2021.

Schindler, Dietrich: *Successful Failure*. 2023.

Schönberg, Klaus: *Basisbuch Gemeindegründung*. Oncken Verlag, Kassel 2021.

¹⁴ Briggs 2014:20.

Was kann aus dem Globalen Süden denn schon Gutes kommen?

Ökumenische Lern- und Spannungsfelder

Mike Lee

.....

In Deutschland verstehen wir unter Ökumene vordergründig die Beziehungen zwischen den christlichen Konfessionen, insbesondere den großen Konfessionen. Dabei bleibt die interkulturelle Ökumene, die durch die Internationalen Gemeinden (früher Gemeinden anderer Sprache und Herkunft) repräsentiert wird, eher unterbelichtet. Der überwiegende Teil dieser Internationalen Gemeinden in Deutschland stammt aus dem globalen Süden (Lateinamerika, Afrika und Asien), deren Theologien konservativ und charismatisch geprägt sind. Obwohl sie kirchlichen Bekenntnistexten grundsätzlich zustimmen können, wirken ihre Praktiken oft befremdlich auf andere Glaubensgeschwister. Wenn wir jedoch „Ökumene“ der ursprünglichen Bedeutung nach als die „ganze bewohnte Erde“ verstehen, dann ist es unumgänglich, dass wir Geschwister aus dem globalen Süden hierzulande ernst nehmen und von ihnen lernen. In diesem Bericht möchte ich auf interkulturell-theologische Lernerfahrungen in der Begegnung mit Internationalen Gemeinden aufmerksam machen.

.....

Mike Kwang-Yul Lee ist Dezernent für Internationale Gemeinden und Interkulturelle Öffnung im Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche im Rheinland. In Zusammenarbeit mit der Evangelischen Kirche von Westfalen fungiert er als Geschäftsführer des Internationalen Kirchenkonventes Rheinland-Westfalen (IKK) - einem interkulturell-ökumenisches Netzwerk, das über 140 internationale Gemeinden verschiedener Herkunft, Sprachen und protestantischer Traditionen umfasst. Er hat sein Theologiestudium am Regent College in Vancouver mit einem M.Div. abgeschlossen und promoviert zurzeit an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal zum Thema Inkulturation der Zweiten Generation Koreaner in Deutschland. Dieser Beitrag ist die leicht überarbeitete Version eines Vortrags, der als Hauptimpuls für die Württembergische Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Weltmission (WAW) der Evangelischen Landeskirche in Württemberg am 13.02.2023 im Hospitalhof, Stuttgart gehalten wurde. Der mündliche Stil wurde weitgehend beibehalten.

Einleitung

Ich habe einen provokanten Titel für meinen Hauptvortrag gewählt: „Was kann denn schon Gutes aus dem Globalen Süden kommen?“ Er geht auf den Bibelvers in Johannes 1,46 zurück. Die geringschätzigste Reaktion von Nathanael auf Philippus' Begeisterung für Jesus kommt im Urtext noch einmal stärker zum Ausdruck. Da heißt es nämlich: „Aus Nazareth kann [irgend]etwas Gutes kommen?“ Die Betonung liegt hier auf den

Ort Nazareth. Nazareth war ein kleiner und unbedeutender Ort und hatte keine signifikante Bedeutung in den messianischen Prophezeiungen. Kann *aus Nazareth* irgendetwas Gutes kommen?

Die Verbindung von christlicher Hegemonie mit einem geographischen Zentrum ist aus der Kirchengeschichte ein nicht unbekanntes Phänomen. Um 200 n. Chr. fragte der nordafrikanische Theologe Tertullian: „Was hat Jerusalem mit Athen zu schaffen“ und verwies damit auf den scharfen Gegensatz zwischen Jerusalem als dem Zentrum des christlichen Glaubens und Athen als dem Zentrum der philosophischen Tradition. Im Mittelalter, um 970 n. Chr., fand eine Begegnung zwischen Liutprand von Cremona, einem Gesandten des Langobardenreichs, und einem byzantinischen Patriarchen in Konstantinopel statt. Sie stritten sich über die Frage der christlichen Monopolstellung zwischen Rom und Konstantinopel.¹ Bis heute beschäftigt uns die Frage nach der Verortung des christlichen Zentrums. Dabei geht es um nichts Geringeres als um die Repräsentationsmacht des christlichen Glaubens. Ernüchternd stellen wir fest, dass dieses Zentrum nicht mehr im globalen Norden – in Nordamerika und in Europa – sondern im globalen Süden zu finden ist. Und wir entdecken dabei auch, dass es sich nicht mehr um ein Zentrum, sondern um mehrere Zentren handelt. Heute sind – in den Worten des kenianischen Theologen John Mbiti – „die Zentren der weltweiten Kirche nicht länger Genf, Rom, Athen, Paris, London oder New York, sondern Kinshasa, Buenos Aires, Addis Abeba und Manila.“²

In den letzten fünf Jahrhunderten war Europa das hegemoniale Zentrum des Christentums. Doch im vergangenen Jahrhundert hat sich der Schwerpunkt der christlichen Welt südwärts verschoben, nach Afrika, Asien und Lateinamerika. Auf diese Wachstumsgeschichte des globalen Christentums in der Gegenwart hat uns Philip Jenkins aufmerksam gemacht, auf dessen Werke sich meine Thesen größtenteils berufen. Seine Trilogie hat sehr eindrücklich auf die Verschiebung des Gravitationszentrums des Christentums in Richtung Süden aufmerksam gemacht, wo das nordatlantische Christentum zahlenmäßig überholt wurde.³ Jenkins führt eine Statistik der World Christian Database (WCD) an, welche die Veränderung der geografischen Verteilung der Christen veranschaulicht.⁴

¹ Vgl. Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (Revised and Expanded Edition), New York 2007, 243-244.

² John S. Mbiti zit. n. Kwame Bediako, *Christianity in Africa*, Edinburgh 1995, 154.

³ Siehe *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, 2007; *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South*, 2006 und *God's Continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis*, 2007.

⁴ Siehe *World Christian Database* (<http://www.worldchristiandatabase.org/wcd/>) zit. n. Philip Jenkins, Ein globaler religiöser Klimawandel: Wie die demografische Entwicklung die christliche Mission verändert, in: *Zeitschrift für Mission* 1, 2016, 56.

Anzahl Christen (Millionen)	1900	1970	2010	2050
Afrika	10	143	493	1031
Asien	22	96	352	601
Nordamerika	79	211	286	333
Südamerika	62	270	544	655
Europa	381	492	588	530
Ozeanien	5	18	28	38
Total	588	1230	2291	3188

Wie man aus dieser Tabelle entnehmen kann, war das Christentum des 20. Jahrhunderts klar euro-amerikanisch geprägt. Im Jahr 1900 machten die europäischen und amerikanischen Christen 82% aller Gläubigen aus. Heute machen die europäischen und amerikanischen Christen zusammen nur noch 38% der weltweiten Christenheit aus. Bis 2050 könnte die Anzahl sogar weiter auf 27% absinken. Auffallend ist der proportional starke Anstieg der Christen in Afrika, Asien und Südamerika. Wenn die Prognose der WCD stimmt, dann werden im Jahre 2050 über die Hälfte aller Christen Afrikaner, Asiaten oder Lateinamerikaner sein.

Der britische Missionshistoriker, Andrew Walls, hat dieses Phänomen eindrücklich wie folgt beschrieben:

Like the old Jerusalem Christians, Western Christians had long grown used to the idea that they were guardians of a standard Christianity; also like them, they find themselves in the presence of new expressions of Christianity, and new Christian lifestyles that have developed or are developing under the guidance of the Holy Spirit to display Christ under the conditions of African, Indian, Chinese, Korean, and Latin American life. And most of the world's Christians are now Africans, Asians, or Latin Americans.⁵

Diese Schwerpunktverlagerung des Christentums kommt auch in den großen Konfessionsfamilien zum Tragen: Nehmen wir zum Beispiel die Römisch-Katholische Kirche, die zwei Drittel ihrer Gläubigen in Afrika, Asien und Latein-Amerika hat. Auch die Anglikanische Kirche – mit einem starken europäischen Bezug – ist stärker in Afrika als in Europa verbreitet. Die größte anglikanische Kirche wird voraussichtlich in Nigeria zu Hause sein. Dasselbe gilt auch für die Methodistische Kirche – ebenfalls eine Konfession europäischen Ursprungs – deren meiste Mitgliedskirchen in Nordamerika, Asien und Afrika sind. Bei den Neupostolischen Kirchen leben ca. 86% der Kirchenmitglieder auf dem afrikanischen Kontinent.⁶

Nun, was hat das alles mit Europa, insbesondere mit uns hier in Deutschland zu tun? Die niederländische Afrikanistin Gerrie Ter Haar bezeichnet dieses Phänomen als „nicht weniger als eine neue Phase der Religionsgeschichte Europas.“⁷ Denn viele Gemeinden aus dem globalen Süden haben sich infolge von jahrzehntelangen

⁵ Andrew Walls, *The Cross-Cultural Process in Christian History*, Maryknoll/New York 2002, 78.

⁶ Vgl. <https://www.nak.de/kirche> [zuletzt aufgerufen am 27.02.2023].

⁷ Gerrie Ter Haar, *Halfway to Paradise: African Christians in Europe*, Cardiff 1998, 3.

Migrationsprozessen in Europa niedergelassen. Allein in Deutschland leben ca. 21 Millionen Menschen mit Migrationsgeschichte. Etwas mehr als die Hälfte von ihnen sind Christen, die sich in Gemeinschaften und Gemeinden – in sogenannten Internationalen Gemeinden oder Migrationskirchen – organisieren.⁸ Im kirchlichen Kontext etabliert sich zunehmend der Begriff „Internationale Gemeinden“, weshalb ich in meinem Vortrag auf den Begriff „Internationale Gemeinden“ rekurrieren werde.

Wie viele Internationale Gemeinden gibt es in Deutschland? Auf der EKD-Webseite zu Internationalen Gemeinden geht man von einer groben Schätzung von etwa 2000-3000 evangelischen internationalen Gemeinden aus.⁹ Aufgrund der Vielfalt und Unübersichtlichkeit ist es schwierig, verlässliche Daten und Statistiken zu erheben. Denn neue Gemeinden bilden sich, teilen sich, benennen sich um oder lösen sich auf. Die meisten Internationalen Gemeinden haben Wurzeln in Afrika (Ghana, Nigeria und anderen Ländern West- und Zentralafrikas). Es folgen Gemeinde mit Wurzel in Asien (vornehmlich aus Korea, China, Sri Lanka, Vietnam und Indonesien), im Nahen Osten (aus dem arabischen und persischsprachigen Raum) und einige in Europa, Nord- und Südamerika. Die Christenheit des globalen Südens ist also auch hier in Deutschland vertreten.

Im Folgenden werde ich konkret auf die Frage eingehen, was wir von diesen Gemeinden lernen können. Claudia Hoffmann spricht in ihrer empirischen Studie zu Migrationskirchen in der Schweiz von theologischen Lernfeldern, die mit Irritationen verbunden sein können.¹⁰ Als solche theologischen Lernfelder führt sie Themen wie Heilung, Gebet und Mission auf. Man könnte noch weitere Lernfelder wie Schriftverständnis, Kirchenverständnis und Ökumene nennen. In diesem Zusammenhang können wir auch von „ *kreativen Spannungsfeldern* “ („creative tensions“) sprechen, wie der südafrikanische Missionstheologe, David Bosch, sie nannte. Hierbei handelt es sich um eine neue Art der ökumenischen Theologie. Diese Art des Theologietreibens setzt große Lernbereitschaft im Spannungsfeld von verschiedenen und kontroversen Themen und Axiomen voraus.¹¹ Dabei möchte ich den Begriff „ökumenisch“ hervorheben, weil wir ökumenisch meist primär im Hinblick auf die Konfessionsökumene begreifen und die Migrationsökumene bzw. die Interkulturelle Ökumene oft außen vorlassen.

Im Folgenden möchte ich den Fokus auf drei ökumenische Hauptspannungsfelder in der Begegnung mit Internationalen Gemeinden aus dem globalen Süden legen und zum Schluss ein allgemeines Fazit zu deren Theologie und den damit einhergehenden Implikationen für uns ziehen. Ich möchte dabei nicht nur bekannte Literatur rezipieren, sondern auch persönliche Beobachtungen und Erfahrungen aus meinem Praxisumfeld mit Ihnen teilen.

⁸ Das hat der Hessische Integrationsmonitor exemplarisch für Hessen erfasst, wonach 60% der Menschen mit Migrationshintergrund der evangelischen oder katholischen Kirche angehören. Siehe *Der Hessische Integrationsmotor: Daten und Fakten zu Migration, Integration und Teilhabe in Hessen - Fortschreibung 2020*, 217.

⁹ Vgl. <https://internationale-gemeinden.de> [zuletzt aufgerufen am 27.02.2023].

¹⁰ Vgl. Claudia Hoffmann, *Migration und Kirche: Interkulturelle Lernfelder und Fallbeispiele aus der Schweiz*, Zürich 2021, 95-127.

¹¹ Vgl. Sören Asmus/Mike Lee, Vom Geist gesandt, die Liebe Christi vor Ort leben: Ökumene (er)leben mit internationalen Gemeinden!, in: *welt.bewegt - auf dem Weg nach Karlsruhe, Materialheft*, Düsseldorf 2021, 90-92.

1. Ökumenisches Lern- und Spannungsfeld: Gebet

Zu Beginn möchte ich meine Beobachtungen auf zwei Landeskirchlichen Synoden nennen: Die Westfälische Landessynode 2021 fand immer noch unter dem Schatten der Coronakrise statt. Die Präses hat in ihrem Bericht dem Gebet eine zentrale, grundlegende Bedeutung im Leben der Kirche zugesprochen. Darin appelliert sie an die Presbyterien, Pfarrkonvente, Kreissynodalvorstände, Konferenzen in Ämtern und Werken bis hin zur Kirchenleitung, sich dem Gebet zuzuwenden. Diesem Appell ist der Theologische Tagesausschuss nachgekommen und hat es sich zum Ziel gesetzt, das theologische Nachdenken über das Gebet zu vertiefen und Anregungen für eine intensiviertere Gebetspraxis zu erarbeiten. In der Aussprache habe ich als Vertreter unserer Internationalen Kirchenkonventes den Vorschlag eingebracht, die Geschwister der Internationalen Gemeinden mit ihrer ausgeprägten Gebetspraxis in diesen Prozess einzubeziehen, weil sie eine starke Gebetspraxis pflegen. Diesem Vorschlag ist man m.W. bis heute noch nicht nachgekommen. Ich frage mich, ob man diesen Appell als eine Überforderung wahrgenommen hat.

Eine Erfahrung auf der diesjährigen Rheinischen Landessynode war, dass die normalerweise vor der Plenumsitzung stattfindende Gebetsgemeinschaft, die stets um 8:30 Uhr, also eine halbe Stunde vor Beginn der Sitzungen begann, abgesagt wurde. Der Grund war, dass die für die Gebetsgemeinschaft verantwortliche Person krankheitsbedingt ausfiel und deshalb die Gebetsgemeinschaft nicht stattfinden konnte. Mich hat verwundert, warum ein paar Synodale sich nicht spontan zusammenfinden konnten, um zu beten? Eine internationale Gemeinde aus dem globalen Süden hätte keine Probleme damit gehabt, kurzfristig ohne viel Vorbereitung ein Gebetstreffen einzuberufen.

Internationale Gemeinden diskutieren und theologisieren nicht viel über das Gebet. Sie beten einfach – und das lange und intensiv! Sie sind nicht auf liturgische oder ritualisierte Formen des Gebets angewiesen, sie beten frei und mehrsprachig. Ich beobachte oft, dass Geschwister in Internationalen Gemeinden auf Englisch oder Französisch, in einem herkunftsspezifischen Dialekt oder in der Zungensprache beten. Das alles geschieht in fließenden und nahtlosen Übergängen. Die Gebete sind aber nicht willkürlich, sie fließen in eine bestimmte Richtung. Am vergangenen Sonntag besuchte ich den Gottesdienst einer frankophonen, afrikanisch-internationalen Gemeinde. Wir beteten ungefähr eine halbe Stunde lang vor Gottesdienstbeginn – ohne Musik oder Texte. „Der Evangelist“ der Gemeinde leitete das Gebet unter verschiedenen Gesichtspunkten (Lobpreis, Dank, Erfüllung mit dem Heiligen Geist, Sündenbekenntnis usw.) Der Gebetsfluss nimmt eine bestimmte Form von Liturgie an. Internationale Gemeinden pflegen auch eine Liturgie, die aber nicht so formalisiert ist wie in landeskirchlichen Gemeinden. Geschwister in Internationalen Gemeinden beten laut und leidenschaftlich und nicht im Stillen wie in vielen europäischen Kirchen. Und wenn man Geschwister nach einer biblischen Legitimation für diese Gebetspraxis fragt, dann verweisen sie nicht selten auf die Psalmen, wo David zum Herrn geschrien hat. Oder auf die Urgemeinde in Apostelgeschichte 4, wo die Gemeinde einmütig ihre Stimmen erhob und betete und dann die Stätte, wo sie versammelt waren, erbebt. Auch das ist biblisch.

Eine andere Form des Gebets – das Fürbittengebet – hat eine missionarische Dimension, denn Internationale Gemeinden beten inbrünstig für Deutschland. Einmal im Jahr

veranstaltet Pastor Richard Aidoo der New Life Church in Düsseldorf eine bundesweite Gebetsveranstaltung für Deutschland. Übers Jahr geht es darum, fünf Minuten für Deutschland zu beten. Vor 12 Jahren hat Pastor Aidoo die Initiative „5 Minuten Gebet für Deutschland“ ins Leben gerufen. Und als Ergänzung zu dieser Gebetsinitiative hat er am 3. Oktober 2021 ein 21-tägiges „*Gebet der Nationen für Deutschland*“ begonnen und lädt jedes Jahr zum Tag der deutschen Einheit deutsche und internationale Pastoren zum gemeinsamen Gebet ein. Ich kann auch von einer Gebetsveranstaltung junger, überwiegend afrikanischer und asiatischer Christen der zweiten Generation in Duisburg berichten. Die Bewegung nennt sich MR4TL und ist eine Internet-Community, die über Instagram und Tiktok aktiv ist. Ein dramatischer Höhepunkt bei dieser Gebetsversammlung war, als ein junger Prediger die Deutschlandflagge auf den Boden platziert und die jungen Menschen inbrünstig für geistliche Erweckung in Deutschland beteten.

Irritierend an der Gebetspraxis vieler Internationalen Gemeinden sind vielleicht die geistliche Kampfführung (*spiritual warfare*), die exorzistische Praxis zur Austreibung von Dämonen (*deliverance*) und die Ermächtigung zur Auseinandersetzung mit dem Bösen (*empowerment*). Die Lebenswelt vieler Christen im Globalen Süden findet ihre Entsprechung in Jesu Heilungs- und Befreiungsdiensten, wie sie in den Evangelien berichtet werden. Vor einigen Wochen bekam ich einen Anruf von einem Pfarrer, der nicht wusste, wie man einer nigerianischen Frau helfen konnte, die unter schweren physischen und psychischen Problemen litt. Als Ursache vermutete sie einen Voodoo-Fluch aus Nigeria. Um die Quelle ausfindig zu machen, wollte sie sogar nach Nigeria fliegen und dabei ihre Kinder in Deutschland zurücklassen. Als der Pfarrer mich anrief, konnte ich ihm einen nigerianischen Pastor vermitteln, der Kenntnis und Erfahrungen mit solchen Voodoo-Flüchen hat. Die Frau besuchte die Gemeinde des nigerianischen Pastors, wo für sie gebetet wurde. Die Frau erlebte Befreiung und kehrte zu ihrer Familie zurück. Wie geht man als landeskirchliche/r Pfarrer/in mit solchen Fällen um? Dieses Beispiel veranschaulicht, wie Geschwister aus landeskirchlichen und internationalen Gemeinden sich gegenseitig unterstützen können.

Kann Gebet im Hinblick auf geistliche Kampfführung ein Lernfeld für uns darstellen, wo wir von unseren Geschwistern aus den Internationalen Gemeinden lernen können? In der vierten Ausgabe der Ökumenischen Rundschau von 2022 wird das Thema „Dämonen“ als ein herausforderndes Phänomen in Ökumene und Religionen angesprochen. Dieses Phänomen wird aus systematisch-theologischer, religionswissenschaftlicher, interkonfessioneller und ökumenischer Perspektive beleuchtet. Interessant fand ich den Hinweis, dass die Katholische Kirche bis heute unter eng umgrenzten Vorgaben exorzistische Rituale kennt. Und die sogenannte *Abrenuntiatio diaboli* – die Absage an das Böse und den Teufel – die Teil der Taufliturgie sowohl in der Katholischen als auch Orthodoxen Kirche ist, wurde im Jahr 2000 in das Taufbuch der Evangelischen Kirche der Union wieder aufgenommen und hat somit auch ihren Platz im Protestantismus.¹² Wir sehen also, dass ein theologisches Ringen um die Frage nach der Existenz des Bösen und dessen Überwindung durch Gebet ökumenisch anschlussfähig ist. Traditionelle Konfessionskirchen können mit Internationalen Gemeinden

¹² Vgl. *Was uns bedroht: Geister und Dämonen, Ökumenische Rundschau 4: Dämonen – Skizzen zu einem herausfordernden Phänomen in Ökumene und Religionen*, 2022, 563.

darüber in einen theologisch respektvollen Austausch kommen.

2. Ökumenisches Lern- und Spannungsfeld: Schriftverständnis

Was für eine Kontroverse unterschiedliche Schriftverständnisse auslösen kann, möchte ich anhand eines Erlebnisses veranschaulichen: Vor gut zwei Jahren haben eine landeskirchliche und frankophone afrikanisch-internationale Gemeinde in Köln am Pfingstsonntag einen gemeinsamen ökumenischen Gottesdienst gefeiert. Die afrikanische Gemeinde nutzten schon seit mehreren Jahren die Räumlichkeiten der Landeskirche, aber die Gemeinden kannten sich kaum. Pfingsten war natürlich ein wunderbarer Anlass, einen ökumenischen Gottesdienst zu feiern. Drei Prediger waren eingeplant: Die Pfarrerin, der Pastor der frankophonen Gemeinde und meine Wenigkeit. Als gemeinsamer Bibeltext diente Apostelgeschichte 2. Ganz überraschend kam der afrikanische Pastor ohne einen erkennbaren Bezug zum Bibeltext auf das Thema sexuelle Orientierung zu sprechen. Vor allem kritisierte er die Segnung von homosexuellen Partnerschaften, wie sie die Landeskirche billigte. Er rief laut von der Kanzel: „Gott segnet die homosexuellen Partnerschaften nicht.“ Daraufhin erwiderte ihm die Pfarrerin: „Doch!“ Einige Besucher und Besucherinnen dieser Landeskirche standen auf und verließen den Gottesdienst. Die Pfarrerin kam aufgewühlt auf mich zu und fragte, ob wir den Pastor von der Kanzel herunterbitten sollten. Davon habe ich abgeraten, weil der Pastor dadurch vor seiner eigenen Gemeinde, die auch zugegen war, sein Gesicht verloren hätte. Die Pfarrerin wurde aber ungeduldig und stellte sich neben die Kanzel und signalisierte, dass seine Predigtzeit abgelaufen war. Nach dem Gottesdienst kamen wir kurz darüber ins Gespräch. Nach dem Gottesdienst kritisierte die Pfarrerin den Pastor für diese Aussage und die Antwort des Pastors lautete: „Aber das steht doch so in der Bibel!“ Dagegen konterte die Pfarrerin und verwies darauf, dass die Bibel von einem Gott der Liebe spreche und nicht der Verurteilung. Beide beriefen sich für ihre jeweiligen Überzeugungen auf die Bibel.

Was war hier vorgegangen? Auf dem ersten Blick scheint es sich hier um die Auseinandersetzung mit einer ethischen Frage zu handeln, nämlich um die Frage der sexuellen Orientierung. Aber beim genauen Hinschauen kristallisiert sich heraus, dass die ethische Konfliktlinie an einer hermeneutischen Grundsatzfrage entlangläuft. Schließlich ging es um die Frage der Autorität der Bibel und der Deutungshoheit. Daran entzündeten sich ethische Kontroversen in der Begegnung zwischen Geschwistern aus landeskirchlichen und internationalen Gemeinden. Dazu passt eine Aussage von Philip Jenkins:

Christian denominations worldwide have been deeply divided over issues of gender, sexual morality, and homosexuality. These debates illustrate a sharp global division, with many North American and European churches willing to accommodate liberalizing trends in the wider society, while their African and Asian counterparts prove much more conservative. These controversies are grounded in attitudes to authority and, above all, to the position of the Bible as an inspired text.¹³

¹³ Jenkins, *The New Faces of Christianity. Believing the Bible in the Global South*, 1.

Ein Schlüsselwort dieses Zitats, welches das Schriftverständnis von Christen aus dem globalen Süden beschreibt, ist „*inspired*“. Es verweist auf die Verbalinspiration der Bibel. In Abgrenzung zur historisch-kritischen Exegese von europäischen Christen rekurrieren Geschwister aus dem globalen Süden eher auf eine „geistgeleitete Exegese“, die von einem starken Applikationsinteresse geprägt ist.¹⁴ Man könnte daraus schließen, dass Internationale Gemeinden eine starke Nähe zum Evangelikalismus haben. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass viele Internationale Gemeinden sich eher in evangelikalen als in ökumenischen Bewegungen geistlich verorten.¹⁵

Allerdings sollte man die kulturellen Plausibilitätsstrukturen berücksichtigen, denn asiatische und afrikanische Kulturen zeichnen sich durch eine hohe Wertschätzung für Schriftkultur aus. Missionare in Ländern des globalen Südes stießen auf den Glauben an heilige Schriften, so dass die Bibel die Stellung von anderen heiligen Schriften übernahm oder auch diese ablöste.¹⁶ Somit lässt sich auch der wörtliche Biblizismus von koreanischen Christen erklären, der tief im Ethos der neokonfuzianischen Schriftgelehrsamkeit verwurzelt ist. Es braucht nicht zu verwundern, dass Teile der Bibel bereits in Koreanisch übersetzt waren, bevor die ersten Missionare Ende des 19. Jhd. nach Korea kamen.

Vor dem Hintergrund dieser kulturell-bedingten Faktoren sollte man sich fragen, wie Geschwister aus dem globalen Süden ihre Bibel lesen. Pastor John Uzuh der All Nations Church in Münster hat in einem Vortrag auf einer Studientagung unter dem Titel „Erwartungen von Migrationskirchen an deutsche Landeskirchen“ gesagt, dass es an der Zeit sei, dass die Kirchen des Nordens akzeptieren, dass es andere Zugänge zur Bibel gibt als die historisch-kritische Methode. Es sei wichtig, die Bibel als Gottes lebendiges Wort zu erfahren.¹⁷

Die Bibel ist für Geschwister aus dem globalen Süden nicht nur sinnstiftend, sondern lebendig und lebensstiftend. Werner Kahl hebt hervor, dass die ähnlichen Lebensbedingungen zwischen der biblischen und der gegenwärtigen Erfahrungen der Kirchen aus dem globalen Süden einen direkten Zugang zur biblischen Überlieferung ermöglichen. Es ist hier nicht nur ein Glauben an die Bibel, sondern eher ist von einer „spirituality of vital participation“ an der biblischen Welt zu sprechen.¹⁸ An einer anderen Stelle schreibt er:

Gläubige lesen die Bibel als ihr Lebensbuch. Die Bibel scheint sie in ihrer Lebenswelt direkt anzusprechen, und sie erscheint als relevant für die Gestaltung des eigenen Lebens und des Zusammenlebens: Neutestamentliche Erzählungen von Jesu Austreibung lebensschädigender Geister sind zum Beispiel im subsaharischen Afrika weithin unmittelbar

¹⁴ Vgl. Stefan Heinemann, *Interkulturalität: Eine aktuelle Herausforderung für Kirche und Diakonie*, Neukirchen-Vluyn 2012, 225-226.

¹⁵ Vgl. Martin Rademacher, Migration und Evangelikalismus: Aspekte einer Verhältnisbestimmung, in: Gregor Etzelmüller/Claudia Rammelt (Hrsg.), *Migrationskirchen: Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort*, Leipzig 2022, 523-538.

¹⁶ Vgl. Jenkins, *The New Faces of Christianity. Believing the Bible in the Global South*, 178-193.

¹⁷ John Uzuh, *Erwartungen von Migrationskirchen an deutsche Landeskirchen*, epd-Dokumentation 20, 2019, 41-46.

¹⁸ Vgl. Werner Kahl, Zur Bibelhermeneutik pfingstlich-charismatischer Gemeinden, in: Michael Bergunder/Jörg Haustein (Hrsg.), *Migration und Identität: Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland*, Frankfurt a.M. 2006, 131.

anschlussfähig, und die Manifestation der Wunderkraft des Heiligen Geistes kann ersehnt werden.¹⁹

Ein oft vernachlässigter Aspekt bei der Hermeneutik der Internationalen Gemeinden ist die Rolle der Gemeinschaft in der Interpretation. Der britische Missionar, Lesslie Newbigin, spricht von einer sogenannten „Hermeneutik der Gemeinschaft“, in der die Auslegung der Bibel ein gemeinsamer lebendiger Prozess ist. Denn jede/r christliche/r Leser/in betrachte die Bibel durch die Brille der Tradition, die in seiner/ihrer Gemeinschaft lebendig ist. Und diese Traditionen werden ständig erneuert, weil jede Generation im Hören auf die Schrift und im praktischen Gehorsamen treu sein möchte. Dies sei der hermeneutische Zirkel, der innerhalb der glaubenden Gemeinschaft gelte. Schrift und Tradition, Tradition und Schrift stehen in einer sich ständig entwickelnden gegenseitigen Beziehung.²⁰

Dies kann natürlich Spannung mit der historisch-kritischen Exegese erzeugen, wie z.B. bei der Rezeption des langen Markusevangeliums (Markus 16:9-20). Der textkritischen Analyse nach handelt es sich um eine spätere Hinzufügung. Ungeachtet der Position der historisch-kritischen Exegese wird das längere Markusende in den Kirchen des globalen Südens breit rezipiert.²¹ Es ist der Grundtext für die afrikanische Mission, weil er Wunderwirkungen, Heilungen und Dämonenaustreibungen legitimiert.²² An diesem Beispiel sehen wir, wie die Gemeinschaft mit ihren Traditionen als ein theologisch generativer Ort fungieren kann.

Die Gleichzeitigkeit zwischen der biblischen und der erfahrbaren Welt der Geschwister aus dem globalen Süden beschränkt sich jedoch nicht auf das Übernatürliche. Es sind die fatalen sozio-politischen Lebenskontexte von Ländern im globalen Süden, die im Licht der Bibel gedeutet werden. So schreibt Philip Jenkins, dass

die südlichen Kirchen sehr vertraut sind mit der biblischen Vorstellung des Übernatürlichen, der Träume und Prophetien. Gleichermäßen bedeutsam sind in ihren Augen die sozialen und politischen Themen dieses Buches, wie das Martyrium, Unterdrückung und das Exil. Vielleicht kann die Bibel heute nur in den jungen Kirchen mit unmittelbarem Verständnis und Vertrauen gelesen werden und die alte Christenheit sollte den südlichen Stimmen höchstes Gewicht einräumen.²³

So habe zum Beispiel das Buch der Offenbarung mit seiner apokalyptischen Vision und subversiven Macht hohe Relevanz für Christen, die heute in vielen Ländern im globalen Süden unter brutalen und skrupellosen Regimes leben. Jenkins schreibt:

Im Süden ist die Offenbarung des Johannes überaus hilfreich in ihrer Beschreibung einer Welt, die von monströsen dämonischen Mächten regiert wird. Ob man unter ihnen nun im

¹⁹ Werner Kahl, Rezeptionshorizonte und Bibeltexte im interkulturellen Dialog. Impulse subsaharischer Bibelhermeneutik, in: Malte Cramer/Alena Höfer (Hrsg.), *Schriftauslegung im Plural: Interkulturelle und kontextuelle Bibelhermeneutiken*, Stuttgart 2023, 25

²⁰ Vgl. Lesslie Newbigin, *Den Griechen eine Torheit*, Neukirchen-Vluyn 1986, 53-55.

²¹ Vgl. Henning Wrogemann, Vorlesung zur Interkulturellen Theologie, Kirchliche Hochschule Wuppertal WS 2017/18, 25.01.2018.

²² Vgl. Jenkins, *The New Faces of Christianity. Believing the Bible in the Global South*, 40-41.

²³ Philip Jenkins, *Die Zukunft des Christentums: Eine Analyse zur weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert*, Giessen/Basel 2006, 334.

buchstäblichen Sinne Diener Satans oder Symbole für unheilvolle gesellschaftliche Kräfte verstehen mag, in jedem Fall sind sie unbestreitbar real.²⁴

Die Bibel ist für Geschwister aus dem globalen Süden identitäts- und lebensstiftend, kommunal und realitätsnah. Können diese Geschwister uns helfen, die Bibel neu zu lesen und zu verstehen?

3. Ökumenisches Lern- und Spannungsfeld: Mission

Im ökumenischen Diskurs hat seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts das Missionsverständnis der „Missio Dei“ in historisch-protestantischen Kirchen in Europa große Resonanz gefunden. Demnach ist Mission nicht mehr eine Veranstaltung der Kirche, sondern die Beteiligung der Kirche an der weltweiten Mission Gottes. Das gilt heute als missionstheologischer Konsens. Internationale Gemeinden begrüßen die Weitung eines ganzheitlichen Missionsverständnisses durch die begriffliche Unterscheidung von missionarisch zu missional. Jedoch bedeutet für Internationalen Gemeinden Mission in erster Linie Evangelisation. Sie verwenden die Begriffe Mission und Evangelisation synonym. Johannes Zimmermann verweist auf David Bosch, der Evangelisation als „Kern, Herz und Zentrum“ der Mission hat. Demnach sei Mission ohne Evangelisation nicht lebensfähig.²⁵ Basierend auf dieser Überzeugung gehören Evangelisation und Mission für Internationale Gemeinden unzertrennlich zusammen.

Wie unterbelichtet die Evangelisation bei Missionswerken in Deutschland ist, ist mir auf der Regionalversammlung der Vereinten Evangelischen Mission (VEM) aufgefallen: Die VEM versteht sich als eine internationale, gleichberechtigte Gemeinschaft, die mit 39 Mitgliedkirchen in Afrika, Asien und in Deutschland vertreten ist. Die VEM verfolgt ein ganzheitliches Missionsverständnis und setzt dieses in fünf Arbeitsbereiche um: Advocacy, Diakonie, Entwicklung, Evangelisation und Partnerschaft. Als man den mündlichen Jahresbericht vortrug, fiel mir auf, dass Evangelisation gar nicht auftauchte. Als Delegierter der Internationalen Gemeinden habe ich auf dieses Desiderat aufmerksam gemacht, was dankbar zur Kenntnis genommen wurde. Internationale Gemeinden würden sich sehr wundern, wenn bei Vollversammlungen von evangelischen Missionswerken Evangelisation nicht oder kaum thematisiert wird.

Vor zwei Jahren 2021 hat die Westfälische Kirche unter Corona-Bedingungen gemeinsam mit der VEM eine internationale ökumenischen digitale Konferenz zum Thema: „Mission heute – Mission today angesichts der Herausforderungen des 21. Jahrhunderts“ durchgeführt. Ich durfte einen Kurzipuls zum Missionsverständnis der Gemeinden des Internationalen Kirchenkonventes (IKK) geben. Zu diesem Zweck habe ich eine komprimierte empirische Untersuchung mit ein paar Gemeinden im IKK durchgeführt, deren Ergebnisse ich in drei Thesen kurz erläutern möchte.²⁶

²⁴ Ebd., 337.

²⁵ Vgl. Johannes Zimmermann, *God's Mission: Understanding Mission Today*, Beitrag für die Konferenz „Mission Heute“ der EKvW am 28. Mai 2021.

²⁶ Der ausführliche Impuls ist unter https://www.evangelisch-in-westfalen.de/fileadmin/user_upload/Themen/Oekumene/missiontoday_dokumentation/day1_tag1/21-05-28_Lee_Erwartungen_dt.pdf zu finden [zuletzt aufgerufen am 27.02.2023].

These 1: Mission bedeutet für Internationale Gemeinden in erster Linie die verbale Kommunikation des Evangeliums.

Internationale Gemeinden stellen bei Landeskirchen häufig eine große Zurückhaltung bei der offenen und klaren Kommunikation des Glaubens fest. Im Vergleich dazu haben viele Internationale Gemeinden eine grundlegend positive Einstellung dazu, Menschen aktiv von ihrem Glauben zu erzählen und sie zu ihren Gottesdiensten einzuladen. Missionarische Auftritte internationaler Gemeinden in Fußgängerzonen mit Musik und Tanz, mit Predigt und Flyern erscheint landeskirchlichen Christen als exotisch und befremdlich, aber sie bringen zum Ausdruck, dass Mission in Deutschland neben vielen guten sozial-diakonischen Aktionen die verbale Kommunikation des Evangeliums braucht. Eine koreanische Gemeinde mobilisierte für den Straßeneinsatz ihren professionellen Chor vor dem Kölner Dom und schloss an die musikalische Aufführung eine evangelistische Botschaft an. Der koreanische Pastor teilte mir mit, dass eine evangelistische Aktivität eine generationsverbindende Funktion erfülle, wo die erste Generation Koreaner ungehemmt auf die Menschen zugeht und die Literatur verteilt und die zweite Generation sich bei Gesprächen miteinbringt. Eine andere afrikanisch-internationale Gemeinde geht regelmäßig auf die Straßen oder evangelisiert am Bahnhof. Auf meine Frage, ob denn so eine Evangelisationsmethode in Deutschland erfolgsversprechend ist, antwortete ein afrikanischer Vertreter, dass es nicht auf den sichtbaren Erfolg ankomme, sondern auf das öffentliche Bekenntnis des Glaubens, auf das Sichtbarwerden als Christen. Dies geht auch einher mit dem Verständnis von Evangelisation als „Power Evangelism“, wo es um die geistliche Entmachtung von sogenannten territorialen geistlichen Mächten geht. Das öffentliche Bekenntnis fungiert als eine geistliche Inanspruchnahme des Ortes.

Insbesondere findet die verbale Kommunikation des Evangeliums bei Internationalen Gemeinden in Form von Predigten ihren Niederschlag. Speziell evangelistisch ausgerichtete Gottesdienste spielen dabei eine große Rolle. Internationale Gemeinden können in ihren Gottesdiensten viel Raum für spontane Improvisationen geben. Für den Pastor der New Life Church in Düsseldorf ist die Evangelisation in den Predigten so prioritär, dass er seinen Predigtinhalt spontan auf ErstbesucherInnen evangelistisch zuschneidet. Dies ist ihm möglich, weil er seine Predigten nicht vorher schriftlich abfasst, sondern weil er stets auf die Führung des Heiligen Geistes vertraut.

These 2: Internationale Gemeinden mit ihren transnationalen Netzwerken sind ernstzunehmende Missionspartner.

Global betrachtet, können wir im Vergleich zu Mitteleuropa eine deutliche Zunahme missionswissenschaftlicher Forschung an Theologischen Seminaren und Universitäten z.B. in Südafrika, in Indien oder in Südkorea verzeichnen. In den letzten Jahrzehnten haben Gemeinden aus dem globalen Süden weltweit aktiv Mission betrieben und können deshalb auf einen großen Erfahrungsschatz zurückgreifen, den sie mit uns teilen können.

Viele Internationale Gemeinden hierzulande sind Teil von globalen Netzwerken, die sich der Weltmission verpflichtet haben. Dazu zählen insbesondere Zweiggemeinden von Megakirchen in Asien, Afrika und Lateinamerika. Im Netzwerk des IKK befinden

sich Gemeinden aus der Redeemed Christian Church of God (RCCG) in Nigeria, aus The Church of Pentecost in Ghana, der Presbyterian Church of Korea in Südkorea oder aus der Comunidade Crista Brasileira in Brasilien. In Deutschland ist die Anzahl dieser Gemeinden mit ihren Mitgliedern zwar überschaubar, aber ihre Muttergemeinden verzeichnen Hunderttausende Gemeindeglieder mit mehreren tausend Zweiggemeinden weltweit. Viele verfügen sogar über eigene Missionsräte und Missionsplattformen, über die sie ihre Missionare in der Diaspora finanziell und geistlich unterstützen.

Das Selbstverständnis dieser Gemeinden hat sich insofern verändert, als sie sich nicht länger als Empfänger, sondern als Geber betrachten. Sie können verschiedene Ressourcen zur Verfügung stellen. Einerseits können sie Geld spenden. Die VEM hat letztes Jahr eine beeindruckende Unterstützung für die Opfer der Hochwasserkatastrophe in Deutschland durch die Mitgliedskirchen in Afrika und Asien erhalten. Aus Afrika und Asien kamen über 53.000 Euro für die deutschen Flutopfer. Dies hat zu einem Paradigmenwechsel hinsichtlich der Geber- und Nehmer-Mentalität in der Partnerschaft geführt. Die Kirchen im Westen sind nicht nur Geber, sondern auch Empfänger. Das ist für die Christen im Westen noch gewöhnungsbedürftig, aber daran sollten sie sich gewöhnen. Claudia Währisch-Oblau plädiert dafür, dass die deutschen Kirchen, deren missionarische Praxis vor allem von einer Theologie der Sendung geprägt ist, lernen müssen, diese mit einer Theologie des Empfangens zu ergänzen.²⁷ Das ist sicherlich ein herausfordernder, reziproker Lernprozess, der eine Haltung der Demut erforderlich macht.

Andererseits können sie auch Lehrmaterial für die Erwachsenenbildung zur Verfügung stellen. Das Wort Jüngerschaft (Discipleship) findet in unseren deutschen kirchlichen Kontext kaum noch einen Anklang. In der neuen Lutherübersetzung von 2017 kam es zu der umstrittenen Ersetzung des Begriffes „Jünger machen“ mit „Lehren“. Aber in den internationalen Gemeinden des globalen Südens ist Jüngerschaft hoch im Kurs. Dementsprechend gibt es auch Jüngerschaftsschulungen sowie Jüngerschaftsmaterial. Die *Redeemed Christian Church of God* (RCCG) in Nigeria publiziert jedes Quartal neues Jüngerschaftsmaterial, mit dem sie ihre weltweiten Gemeinden versorgt. Wenn Sie mal einen RCCG Gottesdienst besuchen, dann stellen Sie fest, dass es vor dem Gottesdienst so etwas wie eine Sonntagsschule gibt, aber nicht für Kinder, sondern für Erwachsene, die dieses Jüngerschaftsmaterial verpflichtend durcharbeiten. Ich weiß von koreanischen Kirchen, die ihr Jüngerschaftsmaterial aus Kirchen in Korea beziehen in englischer Übersetzung. Eine konzentrierte Jüngerschaftsschulung ist in einigen koreanischen Gemeinden Voraussetzung für die ehrenamtlichen Mitarbeiter und für Funktionsträger. Könnte man Jüngerschaftsmaterial aus der globalen Christenheit für den deutschen Kontext zugänglich und fruchtbar machen?

These 3: Um effektiv Mission zu betreiben, brauchen wir hierzulande eine Vielfalt von Gemeindeformen.

Für missionarisch ausgerichtete Internationale Gemeinden sind landeskirchliche

²⁷ Vgl. Claudia Währisch-Oblau, Mission und Migration(skirchen), in: Christoph Dahling-Sander et al. (Hrsg.), *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie*, Gütersloh 2003, 382.

Gemeindestrukturen nicht adäquat auf die aktuelle missionarische Herausforderung vorbereitet. Man braucht agilere Strukturen, die beweglich sind und eine missionarische Dynamik entfalten können. Nicht selten erscheinen Internationale Gemeinden, die sich als Hausgemeinschaften organisieren oder als gemeinnützige Vereine konstituieren, aus landeskirchlicher Perspektive als ekklesiologisch fragwürdig. Aber kann man diesen Gemeinden ihr ekklesiologisches Selbstverständnis absprechen, nur weil sie noch über keine rechtlich-institutionelle Form verfügen?

Damit verbindet sich die Frage nach verschiedenen Formen der Zuordnung zwischen landeskirchlichen und internationalen Gemeinden. So gibt es meines Wissens in der Württembergischen Landeskirche eine kirchenrechtliche Grundlage dafür, dass Internationale Gemeinden Teil einer Kirchengemeinde werden und somit Rechte und Pflichten übertragen bekommen können. Die Badische Landeskirche hat auf der Landessynode 2022 das Gesetz über besondere Gemeindeformen beschlossen, um den Rahmen für vielfältige, einander ergänzende und gleichgeordnete Gemeindeformen zu schaffen. Auch die Rheinische Kirche hat 2017 einen Beschluss für neue Gemeindeformen verabschiedet, nachdem neben der klassischen Parochialgemeinden andere Formen existieren können, insbesondere Kooperations- und Assoziierungsgemeinden, die sowohl verbindliche als auch temporäre Formen der Zusammenarbeit ermöglichen.

Eine grundsätzliche Frage ist für mich das gemeinsame Ziel in solch einer Kooperation oder Assoziierung (wie auch immer die Bezeichnung in den verschiedenen Landeskirchen ist). Geht es um den zahlenmäßigen Zuwachs von mehr Gemeindegliedern seitens der Landeskirche, um dem Mitgliederschwund entgegenzuwirken oder das Kirchensteueraufkommen zu erhöhen? Geht es um finanzielle Absicherung und Anerkennung und Teilhabe an den materiellen Ressourcen seitens der Internationalen Gemeinden? Die Motive scheinen mir sehr vielschichtig zu sein. Was aber wäre, wenn wir in diesen neuen Zuordnungsmodellen und Gemeindeformen eine neue missionarische Chance begreifen würden? Man stelle sich nur vor, dass man durch die Kooperation oder Assoziierung eine Bündelung von missionarischen Kräften erzielen und so die missionarische Ausstrahlungskraft – die doxologische Ausstrahlung – intensivieren könnte!²⁸

Mit einem Gedanken möchte ich diesen Punkt der Mission abschließen: Missionsverständnis und -praxis der Internationalen Gemeinden hat man oft mit dem Begriff „Reverse Mission“ (Umkehrmission) beschrieben. Es geht um eine veränderte Richtung der christlichen Mission von einer vormaligen Nord-Süd-Bewegung hin zu einer Süd-Nord-Bewegung. Der Schweizer Missionstheologe, Andreas Heuser, bezeichnet dies als einen „eurozentrischen Mythos der Migrationskirchenforschung“.²⁹ Tatsächlich würde es den Blick auf die Missionspraxis der Internationalen Gemeinden verengen, wenn wir sie nur unter dem Gesichtspunkt der „Reverse Mission“ betrachten

²⁸ Vgl. Henning Wrogemann, *Missionstheologien der Gegenwart: Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen*, Gütersloh 2013, 407-408. Wrogemann bezieht sich hier auf 2. Kor. 3,17-18: „Der Herr ist der Geist, und wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit. Wir alle spiegeln mit enthültem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn.“

²⁹ Andreas Heuser, „Umkehrmission“ – Vom Abgang eines Mythos im Treppenhaus migratorischer Ökumene, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 1, 2016, 49.

würden. Internationale Gemeinden sind in unterschiedliche transnationale wie nationale Netzwerke von unterschiedlicher geographischer Reichweite eingebunden. Mission heutzutage, um es in den Worten von Andrew Walls auszudrücken, findet von überall nach überall statt („*Mission from anywhere to anywhere*“)³⁰. Mission ist also multidirektional und facettenreich.

Wie können sich landeskirchliche Strukturen und Missionswerke diesen vielseitigen und multidirektionalen Missionsbewegungen, die von Internationalen Gemeinden ausgehen, anpassen? Partnerschaft spielt dabei eine zentrale Rolle. Als Beispiel will ich eine These des Missionsverständnisses der Evangelischen Kirche von Westfalen vorlesen, die die Zusammenarbeit mit den Internationalen Gemeinden folgendermaßen definiert:

Die im Internationalen Kirchenkonvent Rheinland-Westfalen zusammengeschlossenen Gemeinden inspirieren uns durch ihre lebendigen Gottesdienste, ihre gelebte Spiritualität und nicht zuletzt durch ihre missionarische Ausrichtung. Für ökumenische Begegnungen sind interkulturelle Zwischenräume nötig, die kulturelle Engführung aufdecken und auch den Facettenreichtum des christlichen Glaubens widerspiegeln.³¹

4. Fazit zum Umgang mit der Theologie der Internationalen Gemeinden aus dem globalen Süden

Philip Jenkins schreibt, dass das südliche Christentum nicht einfach „eine in den Süden verpflanzte Version der vertrauten Religion der alten christlichen Ländern ist. Die neue Christenheit ist kein Spiegelbild der alten. Sie ist eine wirklich neue und sich entfaltende Größe. Sie ist etwas völlig anderes als die traurigen Reste ihrer nördlichen Vorgänger.“³²Jenkins prognostiziert, dass die Theologie aus dem globalen Süden aller Voraussicht nach konservativ und charismatisch sein wird.³³ Dies führt zu Attraktionen und Irritationen in der Begegnung mit TheologInnen aus dem globalen Süden. Diese Spannung gilt es in einem konstruktiven Umgang auszuhalten. Vor allem brauchen wir eine Begegnung auf Augenhöhe mit TheologInnen aus dem globalen Süden.

Genauso wichtig ist es, dass wir den TheologInnen aus dem globalen Süden nicht nur selektiv rezipieren und nach unseren Kategorien einordnen. Der tamilische Theologe R. S. Sugirtharajah kritisiert, dass die westliche Akademie ein selektives Interesse an Theologie aus dem Süden gezeigt hat, indem man asiatische und afrikanische Theologie nur im Hinblick auf Befreiungstheologie, Black Theology, Feminismus rezipiert hat und dabei die zahlreichen überwiegend konservativen Theologien ausgeblendet hat. Er

³⁰ Andrew Walls, *Mission from Anywhere to Europe: Americans, Africans, and Australians Coming to Amsterdam*, in: *Mission Studies* (32), 2015, 4-31.

³¹ Vgl. *Mission heute – Mission Today angesichts der Herausforderungen des 21. Jahrhunderts. Dokumentation zur Internationalen Ökumenischen Digitalen Konferenz der EKvW zusammen mit der VEM*, 28. und 29. Mai 2021.

³² Jenkins, *Die Zukunft des Christentums: Eine Analyse zur weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert*, 330.

³³ Vgl. Jenkins, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, 224.

bezeichnet diese als eine Kolonialisierung der Theologie aus dem Süden.³⁴

Aus diesem Grund halte ich es für wichtig, dass wir die TheologInnen aus dem globalen Süden selbst zu Wort kommen lassen und auch von ihnen lernen. Sie wollen mit uns über Gebet, Bibel, Heilung, Befreiung, über den Heiligen Geist und über Mission sprechen. Ihre Theologie basiert nicht unbedingt auf kirchengründenden Bekenntnis- oder Rechtstexten, sondern in einer erfahrungsbezogenen Spiritualität, die in Form von Gebeten, Predigten, und Liturgien und Erzählungen zum Ausdruck kommt. Wir können uns dieser Art des Theologietreibens nur annähern, wenn wir uns auf überraschende und unbefangene Begegnungen einlassen.

Zusammenfassung

Kann aus dem Globalen Süden etwas irgendetwas Gutes kommen? Kann aus Nazareth irgendetwas Gutes kommen? Wie antwortet Philippus auf diesen Einwand von Nathanael? „*Komm und sieh!*“ Was, oder besser gesagt, wen wollen wir sehen? Jesus Christus, dessen facettenreiche Herrlichkeit sich im Miteinander von Schwestern und Brüdern aus allen Nationen reflektiert. Manchmal begegnen wir Gott an unerwarteten Orten. Wenn wir Gott in der Gemeinschaft der internationalen globalen Geschwister (wieder)erkennen, entdecken wir, dass das Gute schon längst unter uns gewesen ist.

³⁴ Vgl. Jenkins, *The New Faces of Christianity. Believing the Bible in the Global South*, 7. Ein Beispiel im Hinblick auf die koreanische Theologie ist die Rezeption der „Minjung Theologie“ in den 1980er Jahren von deutschen Theologen wie Jürgen Moltmann oder Volker Küster, was jedoch zu einer Wahrnehmungsverzerrung des koreanischen Christentum zum damaligen Zeitpunkt im wissenschaftlichen Diskurs geführt hat. Denn das flächendeckende koreanische Christentum war damals und ist heute eher konservativ geprägt.

Missio Spiritu und die Stadt

Ergebnisse einer empirischen Studie im Blick auf die Rolle der Charismen für das christliche Zeugnis in urbanen Kontexten

Thomas Oberdorf und Rainer Schacke

Städte spielen eine zentrale Rolle innerhalb der Gesellschaft und für die *Missio Dei*. Welche Rolle kommt dem Heiligen Geist und seinen Charismen dabei im Blick auf das christliche Zeugnis in unseren Städten zu? Im folgenden Artikel werden empirische Ergebnisse einer missionswissenschaftlichen Studie zu diesem Thema präsentiert.

Thomas Oberdorf ist verheiratet mit Sabine und hat zwei Kinder. Die letzten vier Jahre hat er in einer Gemeindegründung in Braunschweig gearbeitet. Parallel dazu hat er seine Masterthesis an der *University of Pretoria* geschrieben, welche Grundlage dieses Artikels ist. Seit September 2023 ist er Gemeindereferent der EFG Bietigheim-Bissingen. E-Mail: toberdorf@efg-bibi.de.

Rainer Schacke, PhD, ist Praktischer Theologe und Urbaner Missiologe am Theologischen Seminar Rheinland, FeG-Pastor und Ekklesiopreneur in Berlin sowie Affiliate Professor im Globalen Kairos Projekt. Er leitet das Berliner Institut für urbane Theologie und hat die Studie als externer Researcher und Supervisor an der *University of Pretoria* begleitet. E-Mail: rainer.schacke@stadtinstitut.de.

Dieser Artikel baut auf den Ergebnissen einer empirisch-theologischen Studie auf, die von 2021 bis 2023 an der staatlichen Universität Pretoria im Bereich urbaner Missiologie durchgeführt wurde. Die zentrale Frage war, welche Rolle die Charismen in der urbanen Mission in Deutschland spielen und wie sie sinnvoll für das Reich Gottes eingesetzt werden können. Zwei Unterfragen halfen zur Konkretisierung: (1) Welche Rolle spielen die Charismen missionstheologisch, insbesondere im urbanen Kontext? (2) Wie beurteilen urbane Missionspraktiker und -praktikerinnen die Rolle der Charismen in der urbanen Mission und welche Erfahrungen haben sie mit der Thematik gemacht?

Das Thema wurde sowohl auf der missionstheologischen Theorieebene als auch anhand von Experteninterviews in der Praxis erschlossen. Ausgangspunkt der Fragestellung war ein Defizit, das in der missionswissenschaftlichen Debatte und in der Praxis hinsichtlich der Rolle des Heiligen Geistes (*Missio Spiritu*) innerhalb der *Missio Dei* wahrgenommen werden kann. Das Ziel der Arbeit war, sowohl Impulse für die missionstheologische Debatte als auch praktische Hilfestellungen für die urbane

Missionspraxis zu erhalten. Die Studie selbst baut auf einem ganzheitlichen Missionsverständnis auf. In diesem Artikel wollen wir uns nach einer kurzen Einführung ins Thema auf Ergebnisse der empirischen Untersuchung fokussieren und uns auf die Rolle der Charismen für christliches Zeugnis und Evangelisation in der Stadt beschränken.

Vorüberlegungen

(1) Städte spielen eine zentrale Rolle in der Entwicklung der Gesellschaft, da sie sowohl ihre unmittelbaren Bewohner und Bewohnerinnen als auch ihr Umland sowie die nationale und globale Gesellschaft (Keller 2018:51-53) prägen. Global gesehen lebten 2021 ca. 4,5 Milliarden Menschen in Städten, was etwa 57% der Weltbevölkerung entspricht (Destatis 2022). In Deutschland lebten im Jahr 2022 77,5% der Bevölkerung in Städten (Statista 2022). Im Blick auf den urbanen Raum wird seit langem von einer fortschreitenden Säkularisierung gesprochen (Eiffler 2020:274). Dies bezieht sich vor allem auf den statistisch schwindenden Einfluss der christlichen Kirchen auf die Gesellschaft. Gleichzeitig spricht man jedoch auch von einer Postsäkularität, in der diffuse Gottesvorstellungen und Spiritualitäten an die Stelle des traditionellen und konfessionellen christlichen Erbes treten (Bußmann, Faix & Gütlich 2013:22). So hat schon Cox (2009:10) darauf hingewiesen, dass sich eine wachsende Anzahl von Menschen in den Städten der westlichen Welt als spirituell, aber nicht religiös bezeichnet. Im deutschen Kontext wird zwischen Religionslosigkeit und Konfessionslosigkeit unterschieden (Kirchenamt der EKD 2007:23) und es stellt sich die Frage, wie Gemeinde Jesu auf die spirituelle Suche von Menschen in den Städten eingeht.

(2) Im Leben Jesu verkörpert sich die Mission Gottes (Wright 2006:71). Dabei verbindet Jesus alle Bereiche eines missionalen Lebens – z. B. die inkarnatorische Zuwendung zu seinem konkreten Wirkungsort und den hingebungsvollen Dienst an seinen Nächsten – mit den begleitenden Kraftwirkungen des Heiligen Geistes. Jesus war zu seinen Lebzeiten als Heiler und Wundertäter bekannt (Twelftree 2014:329). Gerade das Wirken des Geistes im Leben Jesu ist ein zentrales Merkmal seiner Mission gewesen. Zum Beispiel besteht das Markusevangelium zu 65% aus Texten, welche von Kraftwirkungen in Jesu Leben berichten (Ruthven 2017:130-159). Nimmt man alle Evangelien zusammen, beanspruchen allein die Heilungsberichte etwa ein Drittel der Texte (Rust 2019:254). Das Wirken des Geistes im Dienst Jesu wird dabei häufig als Demonstration des anbrechenden Reiches Gottes gedeutet (Wright 2018:112; Bittner 2007:34). Folgt man dem Gedanken, dass die Kraftwirkungen des Geistes das Reich Gottes zeichenhaft offenbaren, dann laden sie gleichzeitig auch ein, sich dieser offenbaren Herrschaft Gottes zu unterstellen und von ihr transformiert zu werden. Umfassend betrachtet gilt dies sowohl für Einzelpersonen als auch für ganze Gruppen, für Gesellschaften und kontextuelle Verhältnisse und Strukturen. In die Fortführung dieser Mission stellt Jesus alle Gläubigen, wodurch Jesus jede christliche Sendung modelliert (Hardmeier 2015:51). Diese Mission ist ohne die Kraft des Heiligen Geistes nicht möglich (:54).

Theoretischer Befund

Im theoretischen Teil der Studie wurde als erstes missionstheologisch aufgezeigt, dass der Mission des Geistes (*Missio Spiritu*) durch die Gaben des Heiligen Geistes eine zentrale Rolle innerhalb der *Missio Dei* zukommt. Das Wirken des Geistes durch seine Gaben im Neuen Testament war ein wesentlicher Faktor in der Mission der frühen Kirche. Durch sie wurde das Reich Gottes greifbar und manifestierte die Gegenwart Jesu. Es besteht kein Grund zu der Annahme, dass sich heute daran etwas geändert haben könnte.

Die Charismen sind dabei nie zum Selbstzweck gegeben, sondern immer an einen Dienst und ganz allgemein an die *Missio Dei* gebunden. Die Herausforderungen der Städte sind so vielfältig und komplex, dass urbane Mission zwingend auf sie angewiesen ist. Wird hier nur in Dimensionen gedacht, die menschlich möglich sind, wird urbane Mission bestenfalls zu einem Sozialdienst innerhalb der Stadt. Durch die Charismen besteht die Chance, sich der Stadt holistisch und in der Kraft Gottes zuzuwenden und neben den Herzen von Menschen auch Systeme und Strukturen zu transformieren. Wie dies theoretisch aussehen könnte, wird in der Studie an verschiedenen Beispielen aufgezeigt.¹

Empirische Untersuchung

Die daran anknüpfende empirische Untersuchung wurde anhand des empirisch-theologischen Praxiszyklus nach Faix (2007:66) durchgeführt. In leitfaden-gestützten Interviews wurden sechs Mitarbeiter aus der urbanen Mission- und Gemeindepraxis als Experten dazu befragt, welche Erfahrungen sie mit der Thematik gesammelt haben und wie die Geistesgaben angemessen in das Leben und den Dienst von einzelnen Christen und Gemeinden in städtischen Kontexten integriert werden können. Die Interviews wurden anhand der qualitativen Inhaltsanalyse nach Mayring ausgewertet und missionstheologisch reflektiert. Die Ergebnisse wurden in 5 Hauptkategorien (H1-H5) mit insgesamt 16 Subkategorien (C1-C16) gegliedert.

Zusammenfassung und Interpretation empirischer Ergebnisse

Zunächst sollen im Folgenden jeweils die Ergebnisse der fünf Hauptkategorien und der dazugehörigen Subkategorien komprimiert tabellarisch dargestellt werden. Darauf folgt jeweils eine textliche Zusammenfassung und kurze Interpretation der Ergebnisse, die auch die Befunde der Literaturanalyse mit einbezieht.

¹ Die gesamten Ergebnisse der Literaturforschung sowie die Studie an sich ist über den Link im Anhang dieses Artikels einsehbar.

1. Hauptkategorie: Grundlagen

Hauptkategorie	Subkategorie	Ergebnisse
(H1) Grundlagen	(C1) Erste Berührungspunkte mit dem Heiligen Geist	Erfahrungen mit dem Heiligem Geist werden positiv wahrgenommen
		Ohne entsprechendes Umfeld können charismatische Erfahrungen überfordernd empfunden werden
		Der Heilige Geist weckt Leidenschaft für Mission
	(C2 & C3) Definition und theologische Bedeutung der Geistesgaben	Durch Geistesgaben soll das Reich Gottes gebaut werden
		Mission ist Verbindung von Wort und Tat
		Geistesgaben sind essenziell für die Mission
		Geistesgaben werden für konkrete Dienste, aber auch situativ gegeben

Erste Berührungspunkte mit dem Heiligen Geist (C1):

Diese Subkategorie thematisiert zum Einstieg erste Berührungspunkte und Erlebnisse mit dem Heiligen Geist in der Biographie der Interviewten. Wir sind im Vorfeld der Interviews aufgrund der theoretischen Analyse und eigener Erfahrung davon ausgegangen, dass derartige Erlebnisse eine faszinierende Wirkung auf Gläubige ausüben können, sich aber auch Beispiele finden lassen, wo diese Erlebnisse mit Verunsicherung bzw. negativen Akzenten einhergehen können. Im Rahmen unserer Interviews haben sich alle Befragten ausgesprochen positiv zu ihren ersten Erfahrungen mit dem Heiligen Geist und seinen Kraftwirkungen geäußert. Leitende, die eine gesunde charismatische Kultur prägen, sind dabei eine wichtige Begleitung bzw. „Auffangstation“ für Gläubige. Hier können ungewohnte, neue Erfahrungen mit dem Heiligen Geist reflektiert, eingeordnet und eine angemessene Integration in die christliche Nachfolge entwickelt werden. Zwei Beispiele aus den Experteninterviews:

Ich bin geistlich aufgewachsen in einer kleinen Baptistengemeinde und als ich Teenager war, gab es in dieser Gemeinde einen charismatischen Aufbruch, der von dem Pastor damals sehr bewusst und sorgfältig angegangen wurde. In dem es also längere Bibelstudienreihen gab. Dieser ganze Aufbruch war eingebunden in das, was man heute charismatische Erneuerungsbewegung innerhalb der verfassten Kirchen nennt. ... Und hier in Deutschland wurde es zuerst aufgenommen von unterschiedlichen Einzelpersonen, die sich damals in Schloss Craheim zusammengefunden haben, einem ökumenisch-charismatisch geprägten Begegnungszentrum. Da war ich von Anfang an mit dabei als Teenager bei den ersten Tagungen und so weiter, und so bin ich verhältnismäßig früh – ich war damals so 15, 16 Jahre alt – in die charismatische Bewegung hineingekommen und damit vertraut. (E4, C1, B14).

Ich war total begeistert, weil das auch für mich eine Frage war, ist Gott, den ich in der Bibel lese, heute noch derselbe? Kann er noch dasselbe, tut er noch dasselbe oder nur in manchen Ländern oder Kontinenten und bei uns nicht? Das war für mich dann mega zu sehen: Krass,

das lese ich in der Bibel und ich hab das heute Morgen im Gottesdienst erlebt, das fand ich super! Dann hat mich meine Mama ein bisschen auf die Schiene gesetzt, auf Entdeckungsreise zu gehen, und hat mir dann ein pfingstlerisches oder charismatisches Jugendgottesdienst-Setting empfohlen, da hinzugehen, und dann ging meine Reise weiter. (E5, C1, B17)

Auch als positiv wahrgenommene Erlebnisse und erste Erfahrungen mit dem Wirken des Heiligen Geistes können ein Stück überfordernd wirken und müssen verarbeitet werden. Das zeigt sich vor allem dann, wenn zuvor kein Bezug zu erfahrenen charismatischen Leitungspersonen besteht. Beispiel aus den Interviews:

Relativ zügig in diesem Prozess war es dann so, dass ich die Bibel gelesen hab und ich hab mich betrogen gefühlt von der Gemeindefahrung, die ich vorher hatte. ... [E]s geht vielmehr darum, dass man auf einem abenteuerlichen Glaubensweg ist, Jesus hinterher. (E1, C1, B2) Dann war auch eine Erfahrung, dass mir gesagt wurde, dass das nicht ok ist und nicht gut ist und ich niemandem mehr die Hände auflegen darf. Und dann bin ich irgendwann in eine Idee reingekommen, dass manche halt so sind – eher charismatisch. Die finden das dann toll, etwas zu erleben und so und zu denen hab ich mich gezählt. Aber ich hatte nicht so ein theologisches Fundament, dass ich sagte, naja das ist die Kraft, die wir brauchen, um Jesus nachzumachen in dieser Welt. (E1, C1, B4)

Die Befragten drückten in den Interviews durch diese Erlebnisse mit dem Heiligen Geist eine zweifache Befähigung zur Mission durch den Geist aus. Zunächst, indem er sie mit Kraft und Gaben ausstattet, aber auch, indem er Leidenschaft für Mission weckt.

Ich hab dann mit einem Freund eine Gebetsgemeinschaft gegründet in unserer Schule, einen Schüler-Bibelkreis, einen Schüler-Gebetskreis. Wo wir dann angefangen haben, für unsere Mitschüler zu beten, dass sie ebenfalls Jesus kennenlernen und radikal ihm nachfolgen. Also das war eine Veränderung von ganz, ganz Mini-Flamme nur, oder ganz bisschen Glut nur, und dann kam volle Kanne der Wind des Heiligen Geist rein und das hat angefangen ganz lichterloh zu brennen. Meine Klassenkameraden, die haben mich nicht wiedererkannt, das ging richtig durch die Decke. Das war der Heilige Geist, der mich vollständig verändert hat. Und wir haben dann diese Gebetsgemeinschaft gehabt, wo wir angefangen haben für unsere Freunde zu beten. (E3, C1, B12)

In der Literatur wird vor allem die Befähigung zur Mission durch den Geist beachtet. Dass der Geist auch die Leidenschaft für die Mission entfacht, wird nur vereinzelt reflektiert, zum Beispiel von Rust (2019:175) oder Anderson (2006:185-186) Da der Geist die Leidenschaft Gottes für seine Mission in sich trägt (Rust 2019:175), muss die Pneumatologie missional gedacht werden, und die Missiologie pneumatisch.

Definition & theologische Bedeutung der Geistesgaben (C2 & C3):

Die Geistesgaben werden vom Geist der Mission gegeben, um Gläubige zu befähigen, Mitarbeitende am Reich Gottes zu sein. Mission darf nicht nur als verbale Verkündigung verstanden werden, sondern als Kombination von Wort und Tat. Dies ist auch die verbreitete Grundannahme der Missio Dei (vgl. Bosch 2012:604). In der missionalen Theologie wird häufig vermittelt, unter Taten seien vor allem diakonisches Handeln und der Einsatz für soziale Gerechtigkeit zu verstehen (vgl. :604; Wright 2010:99-101). Die Interviewpartner thematisierten als Taten vorrangig Kraftwirkungen des Geistes

(vgl. E3, C3, B3; E5, C3, B5). Beide Aspekte sollten zusammen gedacht werden.

Und bei Jesus selber war auch klar, dass das, was er sagt und tut, zusammengehört, wenn er von einem neuen Reich spricht, dann wird es auch durch das, was er tut und wie er es tut, sichtbar und erlebbar. Und Reich Gottes heißt: Hier wird heil, was kaputt ist. Es werden körperliche Zustände, die nicht gesund sind, heil, Leute die unfrei sind durch dämonische Gefangenschaft, werden frei, Leute die total geächtet sind, werden in Gemeinschaft reingeholt. Also es spielt immer zusammen. Aber es ist eigentlich immer ein Zusammenkommen von Wort und Tat, und auch übernatürlicher Tat Gottes. (E5, C3, B5)

Die Geistesgaben sind nach unseren Interviewergebnissen kein beliebiger Zusatz, sondern essenziell, wenn es um die *Missio Dei* geht (Vgl. E2, C2, B9; E3, C3, B3, E6, C3, B6).

[D]ie Geistesgaben [sind] unabdingbar, wenn wir missionarisch denken. Und ich rede jetzt nicht nur von Entwicklungsländern, sondern ich rede von Regionen – Großstädte der Welt – die total säkularisiert sind, etc. Wo du mit deinem Intellekt zu einem bestimmten Punkt kommst, aber wo es dann immer wieder mal Wunder Gottes braucht, um Barrieren zu durchbrechen. Und dafür sind die Geistesgaben gegeben, in erster Linie zum Missionsauftrag. (E2, C2, B9)

Und das ist eben auch die Erfahrung, die wir als Evangelisten machen. Das Evangelium wird gepredigt und steht nicht alleine in Worten, sondern auch in Erweisung des Geistes und der Kraft. Damit sind eben diese Auswirkungen des Heiligen Geistes im Alltag gemeint. Das heißt, wir predigen das Evangelium, dass Jesus rettet und befreit, und wir zeigen es den Leuten, indem sie dann Wunder erleben können, oder Gebetserhörungen erleben oder Heilung oder sowas. Weil Gott da ist. (E3, C3, B3)

Kann Mission ohne Geistesgaben überhaupt als Mission bezeichnet werden? – Der Empfang des Geistes ist Grundvoraussetzung für Mission (Schirmmacher 2004:5). Potenziell sind die Geistesgaben durch das Grundcharisma des ewigen Lebens in Gläubigen angelegt. Menschen verfügen dabei nicht einfach über die Charismen, sondern sie sind stets abhängig vom Heiligen Geist, der die Gaben austeilte. Charismen können situativ oder langfristig gegeben werden. Langfristig sind sie dann gegeben, wenn mit der Befähigung ein dauerhafter Dienst verbunden ist. Die Geistesgaben müssen hier zusammen mit der individuellen Berufung des Gläubigen gedacht werden. Ohne diese Dauerhaftigkeit werden die Geistesgaben in unseren Interviewergebnissen eher situativ betrachtet. Ein Experte (E1, C2, B3) illustriert den Einsatz der Geistesgaben in der urbanen Mission mit einem Werkzeugkasten oder einem Bring-and-Share Buffet. Beide Bilder suggerieren eine situative, dennoch wiederholbare Befähigung, die eng mit konkreten Nöten verbunden ist.

Es ist insofern nicht immer fruchtbar, wenn Gläubige aufgrund von Gabentests bestimmte Gaben bei sich entdecken und sie dann absolut als ihr Gabenprofil setzen. Ein solcher Test sagt nicht abschließend etwas darüber aus, wie Gott eine Person zukünftig gebrauchen möchte, sondern reflektiert primär die Vergangenheit und den Status Quo. Die Interviews bestätigen auch, was Großmann (2019:150-152) in der Literatur nahelegt: Es bedarf eines Bewusstseins, dass Gott in allen Lebensbereichen der Gläubigen durch seinen Geist wirken möchte und dass die Charismen deswegen nicht nur auf den Raum der Gemeinde beschränkt sind.

2. Hauptkategorie: Chancen & Risiken

Hauptkategorie	Subkategorie	Ergebnisse
(H2) Chancen & Risiken	(C4 & C5) Chancen und Risiken	Die Chance ist eine bessere Teilhabe an der Missio Dei, beziehungsweise die Ausbreitung des Reiches Gottes
		Wenn Gaben nicht für ihren Zweck eingesetzt werden, gibt es vielfältige Gefahren
	(C6) Alle Geistesgaben im Blick	Die in der Literatur genannte Gefahr ist den Befragten bekannt
		Durch aktive Leiterschaft kann dem entgegengesteuert werden

Chancen und Risiken (C4 & C5):

Die Chance charismatischen Christseins – hier: in der Großstadt – ist die bessere Teilhabe an der Missio Dei (Vgl. E4, C4, B3; E5, C4, B5).

Grundsätzlich [ist es] die Chance, dass Gott ... überall mitten im Alltag, auf eine Art und Weise begegnen kann, wie es durch uns, menschlich gesehen, nicht passieren könnte. Allgemein gesprochen. Das fasziniert mich darin so, dass wenn ich auf jemanden zugehe, der offensichtlich ein körperliches Problem hat und ich biete Gebet an und dann passiert eine Verbesserung oder sogar Heilung, dass plötzlich Realität Gottes in die Realität unserer Erde reingebrochen ist. Also dass passiert ist: wie im Himmel, so auf Erden. Das ist gerade passiert, es ist einfach Reich Gottes erlebbar für diese Person geworden. ... Es öffnet sich plötzlich eine Tür zum Bewusstsein, da ist ja mehr als ich dachte. Oder könnte es Gott doch geben? (E5, C4, B5)

Wie schon die vorherige theologische Analyse gezeigt hat, wird Mission durch die Kraft des Heiligen Geistes und seine Gaben erst zu echter Mission im Sinne Gottes. Die Interviews bestätigen: Es ist angebracht, nicht nur von *Chance*, sondern von *Notwendigkeit* zu sprechen.

Auf der anderen Seite werden vielfältige Risiken genannt. Sie entstehen dann, wenn die Charismen nicht zweckgemäß eingesetzt werden, also nicht für die *Missio Dei* und nicht im Sinne Jesu. Die Intention der Geistesgaben ist daher fundamental (Vorländer 1983:418). Die Gefahren sollten jedoch nicht zu dem Schluss führen, auf Charismen zu verzichten. Das Wirken des Geistes soll nicht unterdrückt, sondern in einem angemessenen Rahmen gelebt und begleitet werden (Harris 2022:32-33). Überbetonungen und Auswüchse können durch angemessene theologische Reflexion und Übung vermieden werden. Risiken sind kein Argument gegen einen gesunden Einsatz. Sie verdeutlichen die Notwendigkeit eines reflektierten und gesunden Umgangs, welcher gegebenenfalls durch Begleitung, Regeln oder Leitlinien erlernt werden muss. Dieser Gedanke wird unten in der Kategorie *Praxis der Geistesgaben (H4)* weiter reflektiert. Ein Interviewpartner drückt es so aus:

Und die Kirche tut sich damit keinen Gefallen, diese Chance auszublenden – trotz aller Risiken! Aber nur, weil etwas ein Risiko birgt... Ich muss es ja nicht falsch machen, ich

könnte es ja auch richtig machen! So wie beim Autofahren, nur weil ich einen Unfall bauen kann, fahr ich nicht Auto? (E5, C13, B9)

Alle Geistesgaben im Blick (C6):

In der Literatur wird wiederholt vor einer Fixierung auf die sogenannten Power-Charismen gewarnt (Großmann 2019:203-204). Diese konkrete Gefahr aus der Literatur wurde aufgegriffen und mit den Experten diskutiert. Auch ihnen ist diese Überbetonung bekannt (Vgl. E5, C6, B5 & B6; E6, C6, B8 & B9) und sie reflektieren sie:

Aber wenn der Heilige Geist uns auch die verschiedenen Gaben schenkt, eigentlich müssten wir daran gemessen werden, wie viel Liebe wir haben. ... Da denke ich, wir fallen oft von einer Seite des Pferdes auf die andere. Da betonen wir diese drei, vier Sachen ... Was hilft dir das, wie das so schön steht in 1Kor 13, wenn du nicht die Liebe hast in dem Ganzen? (E6, C6, B9)

Ich empfinde einen starken Schwerpunkt bei mir selber auf das Thema Heilung. ... Ich empfinde Heilung und Worte der Erkenntnis am stärksten. Und Sprachengebet. Was kaum vorkommt, ist Weisheit oder Auslegung von Sprachengebet. Und wenn wir in dieser Liste sind, wäre Gastfreundschaft auch fast nie ein Thema. (E5, C6, B5)

Um einer solchen Schiefelage entgegenzuwirken, ist vor allem aktive Leiterschaft gefragt. Diese ist herausgefordert, immer wieder das Reich Gottes in den Mittelpunkt zu stellen, vergessene Gaben stärker zu betonen und dafür zu sorgen, dass alle Charismen gesehen, praktiziert und gefördert werden (E1, C6, B1). Ohne diese Ganzheitlichkeit bekommt charismatische Mission Schlagseite.

3. Hauptkategorie: Deutschland und die Geistesgaben

Hauptkategorie	Subkategorie	Ergebnisse
(H3) Deutschland und die Geistesgaben	(C7) Christen in Deutschland und die Geistesgaben	Vorsichtig optimistisch
		Positive Entwicklung in den letzten Jahrzehnten
		Charismatische Evangelisationsbewegungen entstehen vor allem in den Großstädten und sind dort erfolgreich.
		Internationale Entwicklung wird verhaltener gesehen als in der Literatur.
	(C8) Stadt/Gesellschaft und die Geistesgaben	Menschen sind offen für Spiritualität und Übernatürliches.
		Suche nach Transzendtem kommt aus der Erschöpfung des Rationalismus der Moderne und permanenten Krisen.
Man erwartet die Befriedigung dieser Sehnsüchte nicht in Kirchen.		

Christen, Stadt/Gesellschaft und die Geistesgaben (C7 & C8):

Da die Ergebnisse der beiden Kategorien eng miteinander verbunden sind, werden sie hier gemeinsam reflektiert. Mit Blick auf die Christenheit in Deutschland und die Geistesgaben äußern die Experten vorsichtigen Optimismus. Sie sehen positive Entwicklungen in den letzten Jahrzehnten und einen zunehmenden Hunger nach dem Heiligen Geist (Vgl. E4, C7, B1; E5, C7, B5 & B6; E6, C7, B12).

Damit verbunden wurde mehrfach ein *Aufeinanderzugehen* verschiedener Konfessionen und Denominationen beschrieben, unter anderem der Evangelischen Allianz in Deutschland und der deutschen Pfingstbewegung. Sowohl geistlicher Hunger als auch zunehmende Einheit können dabei als Wirken des Geistes interpretiert werden. Die trinitarische Einheit führt dazu, dass Gläubige durch die Erfüllung mit dem Geist auch mit dem Vater und dem Sohn verbunden werden (Rust 2019:61), eine Einheit, die sich auch in der Gemeinde Jesu widerspiegeln soll. Geht man davon aus, dass in unterschiedlichen Gemeindebewegungen wesentliche und manchmal spezielle Akzente von Gottes Wesen Ausdruck finden, wird der Geist daran arbeiten, auch diese unterschiedlichen Ausprägungen in Einheit zusammenzubringen. Auch die Sehnsucht nach mehr vom Heiligen Geist wird in den Interviews als von Gott selber initiiert verstanden. Der Heilige Geist ist in der Stadt unterwegs und macht sich bemerkbar (Sommerfeld 2016:548). Eine gegenseitige Bedingung von geistlichem Hunger und Einheit, jeweils angetrieben durch den Geist Gottes, erscheint logisch.

Es entstehen zunehmend Missionsbewegungen, welche die Geistesgaben aktiv in die Evangelisation miteinbeziehen (Vgl. E6, C7, B9, B10 & B11). Genannt wurden anderem das Engagement des Berliner Evangelisten Werner Nachtigall (GoMovement/NoLimit) oder die von England ausgehende Evangelisationsbewegung The Turning:

Das finde ich ... bei The Turning so spannend, dass man gemeinsam auf die Straße geht ... und glaubt, dass Menschen tatsächlich Gebet haben wollen. Und 90% nehmen das Gebet in Anspruch und dann entscheiden sich vor dir Menschen auf der Straße für Jesus. Das ist dieses, ich will dabei sein und ich will erleben, dass er es heute noch machen kann, dass er heute noch Menschen verändert in Deutschland. Nicht in Brasilien und was weiß ich. Sondern er tut es heute gerade hier. Ich glaube, dass wir das wieder brauchen, diese neuen Zeichen, es funktioniert auch heute noch das Evangelium. (E6, C7, B11)

Schaut man sich diese Bewegungen genauer an, stellt man fest, dass sie sich in Deutschland vor allem auf die Großstädte konzentrieren.² Mögliche Gründe hierfür zeigen sich in *C8 Stadt/Gesellschaft und die Geistesgaben*. Es wird von den Experten eine gesellschaftliche Öffnung für Spirituelles und Transzendentes wahrgenommen, die sich gerade in den Großstädten am stärksten ausdrückt. Was wir zuvor in der Literaturanalyse herausgearbeitet haben, wird in den Interviews praktisch bestätigt. Auch hier kann wieder eine göttliche Initiierung vermutet werden (Sommerfeld 2016:548). In diesem Zusammenhang ist es laut Stanley (2013:415) nicht verwunderlich, dass Missionsbewegungen, die charismatische Erlebnisse vermitteln, verhältnismäßig erfolgreich sind. Er fordert dazu auf, konsequent zu den Menschen in den

² Beispiel: Das von E6 genannte Missionswerk NoLimit führt jährlich Straßenevangelisationen in ihren 2GO-Touren durch. Die fünf Orte, durch die ihre Sommer-Tour 2023 führte, sind alles Großstädte. Quelle: <https://www.nolimit.eu/2go-events/summer2go-23/>, Zugriff: 22. Mai 2023.

Städten zu gehen. Solche Evangelisation könne dann in die Transformation einer Stadt zum Positiven auf unterschiedlichen Ebenen übergehen (:423). Dadurch würde Mission nicht auf Evangelisation verkürzt werden. Wie schon die theoretische Analyse dieser Studie gezeigt hat, sind die Geistesgaben besonders bereichernd für den urbanen Kontext, wenn Mission auch über die persönliche Bekehrung hinaus auf von Gott gewirkte Veränderung von Verhältnissen und Strukturen abzielt.

Anders als bei diesen Evangelisationsansätzen wird Kirche häufig nicht als Ort wahrgenommen, an dem Menschen die Erfüllung ihrer spirituellen Sehnsüchte erleben können. Die Volkskirchen und ältere freikirchliche Bewegungen werden oft als Kirchen gesehen, die Glauben primär auf der Ebene des Verstandes praktizieren und die Dimension der emotionalen Erfahrungen vernachlässigen (EKD 2021:68). „Spirituell Interessierte wollen Gott [jedoch] nicht so sehr denken, sie wollen ihn vielmehr erleben. Die von den Volkskirchen vertretene Religiosität erscheint ihnen darum überholt“ (Zimmerling 2018:40). Wichtig ist daher neben erneuerten gemeindlichen Angeboten eine alltäglich gelebte charismatische Spiritualität, die den Menschen dort begegnet, wo sie sind.

Leute wollen erleben, die wollen Frieden erleben, die wollen Zentrierung erleben, Fokussierung. Und dass das, was sie investieren ihnen guttut. Das Image haben aber Christen nicht, das heißt Leute suchen diesen Erfahrungsraum nicht bei Christen, weil sie das bei ihnen gar nicht erwarten. Weil die Christen eben zu lange mit dem Erfahrungsteil Gottes, ich sag mal Heiliger Geist, so wenig umgegangen sind nach außen. Aber hier merke ich, da ist eine große Offenheit. (E5, C8, B17)

4. Hauptkategorie: Praxis der Geistesgaben

Die ersten drei behandelten Hauptkategorien zeigen vor allem den missionarischen Bedarf nach einem aktiv charismatischem Christsein in den Städten auf. Die folgenden zwei Hauptkategorien H4 und H5 bauen darauf auf und versuchen, praktische Hilfestellungen zu geben, wie charismatisches Christsein konkret aussehen kann.

Praktische Erfahrungen mit den Geistesgaben (C9):

Die Beispiele der Experten legen nahe, dass die Charismen nichts Außergewöhnliches sein müssen, sondern fester Bestandteil eines missionalen Alltags sein können. Sie sollen zwar im Gottesdienst präsent sein, darüber hinaus aber auch den Alltag von Gläubigen prägen. Charismatisches Christsein hat den Anspruch, alle Lebensbereiche vom Wirken des Geistes erreichen zu lassen (Großmann 2019:150-152). Diese permanente charismatische Dimension wird in der Stadt benötigt, welche vielfach von Oberflächlichkeit, Abschottungsstrategien und Reserviertheit geprägt ist (Sommerfeld 2016:56-60).

Die positiven Erfahrungen in Begegnungen mit Menschen und dem Einsatz der Geistesgaben bestätigen die wahrgenommene Offenheit für Spiritualität und Transzendentes in unterschiedlichen urbanen Kontexten (Vgl. E1, C9, B1; E2, C9, B3; E3, C9, B1; E4, C9, B14). Demnach bieten die Charismen eine Chance, Interesse der Menschen für das Evangelium zu wecken.

Hauptkategorie	Subkategorie	Ergebnisse
(H4) Praxis der Geistesgaben	(C9) Praktische Erfahrungen mit den Geistesgaben	Es werden vor allem Evangelisationserfahrungen genannt.
		Es werden vor allem Erfahrungen mit den spektakulären Charismen genannt.
		Charismen begleiten die Verkündigung des Evangeliums.
		Menschen reagieren überwiegend positiv auf Geistesgaben.
	(C10) Raum für die Geistesgaben schaffen	Leiterschaft ist zentral.
		Lehre zu dem Thema ist wichtig.
		Ziel sollte es sein, eine charismatische Kultur zu entwickeln.
	(C11) Geistesgaben empfangen	Persönliches Ausstrecken des Gläubigen.
		Spezielle Kurse können hilfreich sein.
		Es kann für eine Freisetzung gebetet werden.
	(C12 & C13) Geistesgaben entwickeln und anwenden	Durch regelmäßige Anwendung wird der Einsatz reifer.
		Gläubige müssen ermutigt und auch herausgefordert werden.
		Der Kontext sollte berücksichtigt werden.
	(C14) Richtlinien für die Praxis	Aktive Leiterschaft ist wichtig.
		Es muss gut kommuniziert werden.
		Richtlinien sollten erstellt und festgehalten werden.

Raum für die Geistesgaben schaffen (C10):

Um Raum für die Geistesgaben zu schaffen, benötigt es aktive Leiterschaft, entsprechende Lehre und das Entwickeln einer reflektierten charismatischen Kultur, damit es zum alltäglichen Erleben wird und nicht bei vereinzelt charismatischen „Höhepunkten“ bleibt. Es wird deutlich, dass dies kein einmaliger Akt ist, sondern ein permanenter Prozess, der aktiver Steuerung bedarf. Das Thema Leiterschaft wird dabei erneut von den Experten angesprochen (Vgl. E4, C10, B17; E5, C10, B20). Ein Interviewpartner erläutert, wie er selbst als urbaner Leiter Erfahrungsräume anbietet:

Wenn es das Setting hergibt, freue ich mich, wenn ich Leute in einen Erfahrungsraum einladen darf. Dazu gibt es erstmal am Anfang nochmal Ermutigung und Vertrauen aufbauende Sachen von mir. Dass ich nochmal theologisch eine Grundlage lege, dass ich sage, die Sachen, die wir machen, sind biblisch fundiert, das hier ist mein Erfahrungsschatz von gelingenden Erlebnissen und Sachen, wo es auch nicht geklappt hat und so. Und vielleicht auch ein bisschen meinen Werdegang. Dann haben wir vielleicht eine Lobpreiszeit, um uns vor Gott zu öffnen. Dann ist für mich der Schlüssel, dass wir dann still

sind miteinander und den Heiligen Geist bewusst einladen, unter uns zu wirken. Und dann im Grunde auch die Sicherheit zu geben, diese Stille ein Stück weit zu moderieren und Leuten zu helfen, sich zu öffnen, dabei zu bleiben gedanklich. Oder auch wenn Phänomene auftreten, das transparent zu machen, was passiert hier gerade, keine Sorge. Also Leute an die Hand zu nehmen. (E5, C10, B20)

Geistesgaben empfangen (C11):

Nach Reflexion der Literatur und der Interviews wurde deutlich, dass zwischen situativen und dauerhaften Befähigungen zu unterscheiden ist. Diese Unterscheidung erscheint wichtig, wird bisher in der Literatur aber kaum bewusst vollzogen. Die Hauptverantwortung für den Gabenempfang liegt zunächst bei den Gläubigen selbst, welche sich nach den Geistesgaben ausstrecken sollen. Auch das gemeinsame oder „freisetzende“ Gebet kann hilfreich sein (Vgl. E3, C15, B10; E4, C11, B3). Zudem werden Seminare zu einzelnen Gaben als unterstützend gewertet (Vgl. E4, C10, B18).

Dann kamen wir zu dem nächsten Ansatz, dass wir gesagt haben, wir werden ganz konkrete Schulungen anbieten. Und zwar theologische Schulungen, biblisch-theologische Lehre, anbieten: Was sind die Geistesgaben, wie gehen wir damit um, wie empfangen wir sie, wie wirken sie? Und dann die einzelnen Gabenprofile auch untersuchen: Was ist das Charisma der Barmherzigkeit etwa, oder der Diakonie oder des Sprachenbetens und so weiter? Sehr ähnlich bin ich das in der zweiten großen Gemeindesituation angegangen. Das war für mich eine beglückende Erfahrung, dass das zwar nicht ganz schnell ging, die charismatischen Aufbrüche, sich aber in beiden Situationen gesund entwickelt haben. (E4, C10, B18)

Neben diesen festen Gaben gilt es, empfänglich dafür zu sein, wie der Geist Gottes situativ wirken möchte, zum Beispiel durch weniger dauerhafte Gaben wie Worte der Erkenntnis oder Heilungen. Hier müsste der Frageschwerpunkt nicht mehr auf dem Empfang liegen, sondern wie erkannt wird, welcher Not der Geist in einer konkreten Situation durch Gläubige begegnen will.

Geistesgaben entwickeln und anwenden (C12 & C13):

Dass das Praktizieren von Charismen durch regelmäßige Anwendung weiterentwickelt beziehungsweise reifer werden kann, war eine erwartbare Antwort nach Sichtung der relevanten Literatur, in welcher der Umgang der Charismen unter anderem mit dem Erlernen eines Musikinstruments verglichen wurde (Rust 2010:61). Das bezieht sich auch auf den Einsatz von Charismen im Kontext von christlichem Zeugnis und Evangelisation in der Stadt:

Und das andere, was wir auch machen, ist das wir die Jugendliche ermutigen in Begleitung, das ist uns ganz wichtig mit Leiterschaft, zu trainieren. Es gibt Rahmen, die sind ja auch auf der Straße unterwegs und die erleben das und da sind wir als Leiter auch nicht immer dabei. Was wir meinen mit Begleitung, dass wenn sie in außergewöhnliche Sachen hineinkommen, was sie noch nicht erlebt und erfahren haben, dass sie lernen mit uns als Leiter im Gespräch zu bleiben. Um auch zu gucken, was war das jetzt, wie kann ich das einordnen. (E2, C12, B4)

Der Kontext, in welchem Charismen angewandt werden, sollte berücksichtigt werden. Zwar wurde bei den Probanden dabei vor allem an das Dienen in einer konkreten

Dienstgruppe oder in einem bestimmten gottesdienstlichen Rahmen gedacht. Aber auch der Kontext Stadt fand Beachtung. Hier hilft das Konzept des missionalen Triologs nach Robinson und Stängle (2015:39), wonach Mission ganzheitlich wird, wenn sie die drei Bereiche *Evangelium, Gemeinde & Gaben* und *Kontext & Bedürfnisse* beachtet. Unter dem Stichpunkt *Evangelium* kann die mehrfach in den Interviews angesprochene Bedeutung der Lehre verstanden werden. Die Gemeinde ist sich ihrer Gaben bewusst und sucht nach Wegen, diese einzubringen. Dabei wird der Kontext wahrgenommen und die Charismen werden dementsprechend kontextuell relevant eingesetzt. In unserer theoretischen Analyse haben wir Beispiele angeführt, wie sich Charismen der Heilungen unterschiedlich ausdrücken bzw. interpretiert werden können, sowohl in Bezug auf körperliche Heilung als auch im Blick auf die Heilung kranker Strukturen und Systeme einer Stadt. Städte können unterschiedliche Charaktere haben, zum Beispiel wachsend, schrumpfend, fragmentiert etc. und müssen dementsprechend betrachtet werden (Sommerfeld 2016:91-171).

Richtlinien für die Praxis (C14):

Die Ausführlichkeit der Antworten zu diesem Thema verdeutlicht, dass hier ein wichtiges Thema angesprochen wurde. Auch soziologische Untersuchungen zeigen, dass dort, wo sich Gemeinden auf Offenbarungserlebnisse einlassen, Gefahren lauern (Harris 2022:35). Wie schon angesprochen, können Geistesgaben auch missbräuchlich eingesetzt werden, wenn sie nicht für die *Missio Dei* und im Sinne Jesu angewandt werden. Diese biblischen Grundsätze können unter anderem in konkreten Leit- und Richtlinien schriftlich festgehalten werden. Die Bibel ist dabei die *norma normans* (E2, C14, B8). Daneben wird auch hier wiederholt die Bedeutung von Leiterschaft und weiser Moderation genannt (E1, C14, B2 & B3).

Als wesentlicher Schlüssel in der Entfaltung und im Praktizieren der Charismen wird gute Kommunikation betrachtet. Sie ist mitentscheidend, ob sich Menschen unter Druck gesetzt oder frei fühlen, ob autoritär bestimmt oder gedient wird, ob übergriffig gehandelt oder Hilfe auf Augenhöhe angeboten wird (E5, C14, B21).

Es sollte bei der Festlegung von Richtlinien nicht darum gehen, das Wirken des Geistes einzudämmen. Sonst wird der Wunsch nach Ordnung und Übersicht über das Wirken des Geistes, welches auch Unruhe bringen kann, gestellt, wie auch Harris (2022:36) es beschreibt. Die Intention hinter Richtlinien muss sein, gute Bahnen zu legen, durch welche sich das charismatische Wirken gesund entfalten kann (E1, C10, B3).

5. Hauptkategorie: Ausblicke (H5)

Hauptkategorie	Subkategorie	Ergebnisse
(H5) Ausblicke	(C15) Tipps für Unerfahrene	Risikoschritte gehen
		Menschenfurcht abbauen
		Im persönlichen Gebet um den Heiligen Geist bitten

Hauptkategorie	Subkategorie	Ergebnisse
		Schulung/Lehre suchen
		Setting suchen, indem das bereits praktiziert wird
		Fehler im Prozess akzeptieren
	(C16) Zukunfts- hoffnungen	Charismen sollen zur Normalität bei Gläubigen werden
		Lehre ist wichtig
		Missionarische Dimension der Charismen muss berücksichtigt werden
		Auf- und Umbrüche sollen begrüßt und angenommen werden
		Theologische Ausbildungsstätte sollen Studierenden Angebote machen, wie sie Menschen in Erfahrungen mit dem Heiligen Geist führen können.
		Trinitätsverständnis, in dem der Geist nicht untergeht, ist wichtig

Tipps für Unerfahrene (C15):

Die Antworten der Experten lassen sich unter der These zusammenfassen, dass Gläubige dann mehr mit dem Heiligen Geist erleben, wenn sie aktiv danach streben. Das kann auch interpretiert werden als ein Eingehen auf das Herausfordern des Geistes, indem man sich unter anderem überwindet, Risikoschritte zu gehen, oder bereit ist, Fehler in Kauf zu nehmen.

Es wird empfohlen, ein Setting zu suchen, in dem die Charismen bereits angemessen praktiziert werden. Das macht deutlich, wie wichtig die christliche Gemeinschaft in der Mission ist. Hier entsteht Inspiration, Sehnsucht nach mehr und man wird durch andere darin geschult und inspiriert, wie man die Gaben anwendet. Neben dieser individuellen Ebene kann das auch für die Kirche in einer Stadt, zum Beispiel innerhalb übergemeindlicher Netzwerke oder in einem ganzen Land gedacht werden. Wir haben im theoretischen Teil auch über die Impulse im Blick auf charismatisches Christsein aus den Ländern des Südens reflektiert. Christen aus Deutschland könnten sich auch mit Theologen aus diesen Ländern auseinandersetzen und etwa in afrikanischen Ländern Gemeinden besuchen, um von ihnen zu lernen und inspiriert werden. Dabei sollte alles biblisch reflektiert und geprüft werden, aber eben auch das Gute genutzt und integriert werden.

Zukunftshoffnungen (C16):

Die Interviewten wünschen sich eine verbreitete Zunahme des Wirkens des Heiligen Geistes durch seine Charismen. Hierzu nennen sie einige förderliche Aspekte wie die Schulung von Leitenden oder die Bereitschaft, sich auf Veränderungen einzulassen.

Es gelte, Auf- und Umbrüche nicht *per se* abzulehnen. Vielmehr sollte in ihnen das entdeckt und wertgeschätzt werden, was der Heilige Geist an Veränderungsprozessen in Gang bringen möchte. Ein differenzierter Blick, unterstützt durch das Charisma der Geistunterscheidung, lohnt sich, um zu unterscheiden, was aus Egoismus, Aktionismus etc. entsteht, und was wirklich vom Geist Gottes bewegt wird.

Da die Interviewpartner mehrfach die Bedeutung von gesunder Leiterschaft und biblischer Lehre betonten, ist es nicht verwunderlich, dass sie an dieser Stelle fordern, Leitende in diesem Bereich zu schulen. Es wird auch auf die theologischen Ausbildungsstätten verwiesen. Hier bestünde die Möglichkeit, das Thema nicht nur theologisch zu durchdringen, sondern auch praktisch zu lernen, wie man Menschen auf gesunde Art und Weise in Erfahrungen mit den Geistesgaben führen kann. Erfahrungen könnten hier auch angemessen begleitet reflektiert werden. Daneben benötige es weitere Angebote, um nicht nur Theologiestudierende zu befähigen, sondern auch ehrenamtliche Mitarbeitende in Gemeinden.

Ich würde sagen, es dürfte kein Mensch mehr durch eine theologische Ausbildung gehen, ohne nicht mit der Person Gottes, oder darin geschult zu werden. ... Weil wir das für Deutschland zwingend brauchen, diese erfahrbare Realität Gottes ganz unmittelbar. Ich glaube, wenn wir das nicht noch mehr nehmen, verpassen wir unglaublich viel Möglichkeiten, Menschen in der Liebe Gottes zu begegnen. (E5, C16, B11)

Es wurde in der Untersuchung darauf hingewiesen, dass der Heilige Geist aus trinitarischer Perspektive betrachtet werden sollte. Dies ist auch missionstheologisch unabdingbar. Da die drei Personen der Trinität sich gegenseitig vollständig durchdringen, kann das Wirken des Geistes nicht isoliert betrachtet werden (Rust 2019:72). Sein Wirken muss immer in den Kontext der Trinität und der *Missio Dei* eingeordnet werden. Der Geist sollte nicht als dem Vater und Sohn untergeordnet verstanden werden. Die Pneumatologie durchdringt auch die Christologie und Soteriologie. Entsprechende Lehre und Leiterschaft werden hier wiederholt als wichtig erachtet.

Fazit

Missionstheologisch betrachtet spielen die Charismen eine zentrale Rolle. Ohne das charismatische Wirken des Heiligen Geistes fehlt der *Missio Dei* eine entscheidende Komponente und verliert sich in menschlichen Anstrengungen. Jesus ruft die Menschen, die ihm nachfolgen, dazu auf, seine Mission fortzuführen. Das gilt sowohl im Hinblick auf das Ziel wie auch die Praxis. Gleichwie der Dienst Jesu vom charismatischen Wirken des Geistes durchdrungen war, sollte es auch das Leben der Gläubigen heute sein. Es ist der Geist, der durch sein Wirken das Reich Gottes manifestiert und die eschatologische Realität schon jetzt vorläufig und zeichenhaft in unsere Welt eindringen lässt.

Da Städte eine bedeutsame Rolle in der Mission einnehmen, ist es wichtig zu fragen, wie die Geistesgaben hier in den Alltag von Gläubigen und Gemeinden integriert werden können. Die *Missio Spiritu* innerhalb der *Missio Dei* und umgekehrt die *Missio Dei* als Rahmen für das Wirken des Geistes erfordert stärkere Aufmerksamkeit. Dazu benötigt es einen holistischen Ansatz, der sowohl das Evangelium, die Gemeinde, aber auch den Kontext berücksichtigt. Werden diese drei Faktoren berücksichtigt, verliert

charismatisch-urbane Mission nicht ihre theologische Grundlage. Sie nimmt die Gläubigen und Gemeinden vor Ort mit und kontextualisiert sich in die Stadt oder den Stadtteil. Auch Auswüchse und Gefahren durch unbiblisches Praktizieren von Gaben, menschliche Manipulationen und das Wecken unrealistischer, falscher Erwartungen wie etwa im *Health and Wealth Gospel* können rechtzeitig reflektiert und vermieden werden. Dass ein reflektierter Umgang mit den Kraftwirkungen des Heiligen Geistes grundsätzlich möglich ist, legen die Interviews mit den Experten nahe, auch wenn Überbetonungen in den Ergebnissen sichtbar werden.

Das charismatische Wirken des Geistes sollte in jedem Fall das gesamte Leben durchdringen dürfen. Es ist eine verkürzte Sichtweise, wenn die Charismen nur im Rahmen der Gemeinde gedacht und praktiziert werden. Sie sollten sich im Alltag von urbanen Jesunachfolgern im Blick auf ihr christliches Zeugnis durchsetzen und diesen prägen sowie im Blick auf gemeinschaftliche Evangelisation in der Stadt den nötigen Raum bekommen.

Literaturverzeichnis

- Anderson, A., 2006, „Was europäische Christen von afrikanischen Pfingstlern lernen können. Fragen der Pluralität, Identität und Gemeinschaft“, in Bergunder, M. & Haustein, J. (Hg.), *Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland*, S. 170-189 Lembeck, Frankfurt am Main.
- Cox, H., 2009, *The Future of Faith*, HarperOne, New York.
- Bittner, W. J., 2007, *Heilung. Zeichen der Herrschaft Gottes*, Neufeld, Schwarzenfeld.
- Bosch, D., 2012, *Mission im Wandel. Paradigmenwechsel in der Missionstheologie*, Brunnen, Gießen.
- Bußmann, U., Faix, T. & Gütllich, S. (Hg.), 2013, *Wenn Jugendliche über Glauben reden - Gemeinsame Erfahrungsräume gestalten*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn.
- Destatis, „Stadtbevölkerung steigt bis 2030 weltweit um 700 Millionen Menschen“, Zugriff am 02. Dezember 2023, aus <https://www.destatis.de/DE/Themen/Laender-Regionen/Internationale/Thema/bevoelkerung-arbeit-soziales/bevoelkerung/Stadtbevoelkerung.html>.
- Eiffler, F., 2020, *Kirche für die Stadt. Pluriforme urbane Gemeindeentwicklung unter den Bedingungen urbaner Segregation*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- EKD (Hg.), 2021, *Pfingstbewegung und Charismatisierung. Zugänge - Impulse - Perspektiven*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig.
- Evangelische Allianz in Deutschland, 2009, „100 Jahre Berliner Erklärung: Heiliger Geist nicht aufzuhalten“, Zugriff am 13. Januar 2023, aus <https://www.ead.de/2009/august/20082009-100-jahre-berliner-erklaerung-heiliger-geist-nicht-aufzuhalten/>.
- Faix, T., 2007, *Gottesvorstellungen bei Jugendlichen. Eine qualitative Erhebung aus der Sicht empirischer Missionswissenschaft*, LIT, Berlin (Empirische Theologie Band 16).
- Großmann, S., 2019, *Beschenkt mit den Gaben des Heiligen Geistes: Charismatisches Christsein entdecken*, SCM Brockhaus, Witten.
- Hardmeier, R., 2015, *Missionale Theologie. Evangelikale auf dem Weg zur Weltverantwortung*, Neufeld, Schwarzenfeld.
- Harris, T., 2022, *The Church who hears God's voice. Equipping everyone to recognise and*

- respond to the Spirit*, Paternoster, Bletchley.
- Keller, T., 2018, *Center Church Deutsch. Kirche in der Stadt*, Brunnen, Giessen.
- Kirchenamt der EKD (Hg.), 2007, *Gott in der Stadt*, EKD, Hannover.
- Robinson, M. & Stängle, G., 2015, ‚Missional-The New Paradigm in Our Heterogeneous Contexts‘, in Badenberg, R. & Knödler, F. (Hg.), ‚Missional“ - Embracing a Paradigm Shift for Missions, ‚ S. 26-49, VTR, Nürnberg.
- Rust, H. C., 2010, *Charismatisch dienen. Gabenorientiert leben*, Oncken, Kassel.
- Rust, H. C., 2019. *Geist Gottes - Quelle des Lebens: Grundlagen einer missionalen Pneumatologie*, Neufeld, Cuxhaven.
- Ruthven, J., 2017, ‚A new biblical understanding of the baptism of the Spirit“ in Clark, R., *Baptized in the Spirit. God’s Presence resting upon you with Power*, S. 130-159 Destiny Image, Shippensburg.
- Schirmacher, T., 2004, *Der Missionsbefehl und der Heilige Geist*, MBS Texte 4, Berlin.
- Sommerfeld, H., 2016, *Mit Gott in der Stadt. Die Schönheit der urbanen Transformation*, Francke, Marburg an der Lahn (Transformationsstudien Band 8).
- Stanley, B., 2013, ‚Aggressive Evangelism: Taking the Gospel to the Streets (YWAM)“, in Fuder, J. & Castellanos, N., *A Heart for the Community: New Models for Urban and Suburban Ministry*, S. 415-424.
- Statista 2022, ‚Urbanisierungsgrad: Anteil der Stadtbewohner an der Gesamtbevölkerung in Deutschland in den Jahren von 2000 bis 2020“, Zugriff am 02. Dezember 2022, aus <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/662560/umfrage/urbanisierung-in-deutschland/>.
- Twelftree, G., 2014, ‚The Miraculous in the New Testament: Current Research and Issues“, in *Currents in Biblical Research* 12(3), S. 321-352.
- Vorländer, H., 1983, ‚Gabe‘ in Coenen, L. (Hg.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Band 1, S. 418-421, Brockhaus, Wuppertal.
- Wright, C. J. H., 2006, *The Mission of God. Unlocking the Bible’s Grand Narrative*, InterVarsity, Nottingham.
- Wright, C. J. H., 2010, *The Mission of God’s People. A Biblical Theology of the Church’s Mission*, Zondervan, Grand Rapids.
- Wright, N.T. 2018, *Jesus. Wer er war, was er wollte und warum er für uns wichtig ist*, Francke, Marburg an der Lahn.
- Zimmerling, P., 2018, *Charismatische Bewegungen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Link zur Studie inklusive der codierten Interviews:
https://drive.google.com/drive/folders/1GFPjk2yM8uwED7_ZepJlcceln1hzLSbe?usp=share_link

Rezensionen

Henning Wrogemann, *Christian Witness in a Globalized World: Meeting the Challenges of Religious Plurality, Secularity and Interculturality*, Wien: Lit Verlag, 2021. ISBN 978-3-643-91344-9. Paperback, 128 Seiten, 29,90 €.

Diese Rezension behandelt keine Neuerscheinung, sondern einen Sammelband von zehn bereits publizierten Werken zwischen 2014 und 2020, seien es Aufsätze oder Ausschnitte aus Büchern von Prof. Wrogemann, die nun aber alle in englischer Sprache erschienen sind. Der Ordinarius der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal, Professor für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie, ist vor allem bekannt geworden durch seine Trilogie – das *Lehrbuch für Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft*, Bände 1 bis 3 (2012, 2013 und 2015, auf Englisch bei IVP erschienen 2016-2019 unter dem Titel *Intercultural Theology*). Prof. Wrogemann hat ebenfalls den Band zur Religionswissenschaft und Interkulturellen Theologie (LETh 10, erschienen 2020) verfasst, der nun sicher von vielen Bildungsinstitutionen als Einführungswerk den Studenten und Studentinnen empfohlen wird.

Ich vermute, dass diese Ausschnitte und Übersetzungen vor allem dem englischsprachigen Publikum zugänglich gemacht werden sollen. Die Aufsätze werden um zwei große Themenbereiche gruppiert: (1) das christliche Zeugnis im Kontext des religiösen Pluralismus und (2) im Kontext von Säkularisierung und Interkulturalität.

Der erste Teil umfasst fünf Aufsätze: erstens eine Theologie der interreligiösen Beziehungen, zweitens einen Beitrag zum Zeugnis des Glaubens der Kirche gegenüber Moslems mit der Liebe Christi als Fundament, drittens eine Fragestellung zur Lokalisierung von Jerusalem mit einem Ansatz der „religiösen Archäologie“, viertens die Frage der Einflussnahme des jeweiligen Kontextes in Bezug auf das Missionsverständnis anhand von vier Protagonisten und, fünftens, das Verlegen des Schwerpunktes der trinitarischen Missionstheologie im Zusammenhang mit dem religiösen Pluralismus auf die Doxologie, also die Anbetung Gottes, und die Verborgenheit Gottes.

Im zweiten Teil werden vier sehr unterschiedliche Schwerpunkte behandelt: sechstens die Frage der Mission in säkularisierten Gesellschaften, siebtens die Herausforderung, die das Thema Dämonen und Befreiung von dämonischen Bindungen an eine interkulturelle Theologie darstellt, achtens ein Überblick der Herausforderungen einer globalisierten Welt an die Mission der Kirche und, neuntens, religiöse Wahrheitsansprüche im Zusammenhang mit dem Pluralismus.

Diese einzelnen Artikel entsprechen, laut Autor (1), Referenzpunkten für eine zeitgenössische interkulturelle Hermeneutik, also im Spezifischen einem doxologischen Ansatz einer Theologie der Mission und einer Theologie der interreligiösen Beziehungen. Die anfängliche Enttäuschung des Rezensenten über die schon an früheren Orten erschienenen und begutachteten Publikationen, ist einer Dankbarkeit gewichen für die Existenz dieser kleinen, 156-seitigen Einführung zum Werk des Autors. Natürlich bietet dieser Band nur einen Überblick mit einigen Vertiefungen, wer aber mehr darüber lesen will, kann zu den entsprechenden Werken Wrogemanns zurückgreifen.

Der Sammelband zeigt im Allgemeinen sehr gut die Konstanten und Ansätze des Autors wie etwa sein doxologischer Ansatz der Mission in Artikel 6 und 8. Sein tabuloses Aufgreifen von bestimmten Themen, die die globale Kirche bestimmen, aber nicht von den westlichen Theologen ernst genommen werden, ist ebenfalls ein Kennzeichen der Arbeit des Autors. Man denkt hier an die Frage der Dämonen im Aufsatz 7, aber auch an die Präsentation von Vertretern einer Theologie des Martyriums, eines pfingst-theologischen Ansatzes oder einer prophetischen Kritik in der Demokratischen Republik Kongo (alle Kapitel 4).

Wrogemann geht auf verschiedene weltweite Phänomene der „Mission“ ein, ohne sie gleich ethnologisch oder religionssoziologisch zu reduzieren. Dies war schon sichtbar in seiner Trilogie. Der Autor arbeitet hartnäckig an Alternativen, die bestimmte Konsensbildungen in Frage stellen, wie sein Ansatz zum interreligiösen Dialog (Artikel 1), seine Haltung gegenüber dem Islam (Artikel 2) und zur Theologie der Religionen (Artikel 5). Eine sehr wichtige Konstante ist auch sein Festhalten an einer Theologie der Mission, sichtbar zum Beispiel in seinem zweiten Artikel über das christliche Zeugnis gegenüber Muslimen (30-31).

Wir haben kurz die Kapitel 1, 2, 6 und 9 untersucht und folgende Beobachtungen gemacht. Im Kapitel 1 legt der Verfasser fest, dass es ihm umfassender um interreligiöse Beziehungen und nicht zuerst um Dialog geht. Hier ist die Wortwahl entscheidend. Sie war schon sichtbar im Band 3 seiner Trilogie mit dem Titel „Theologie Interreligiöser Beziehungen“ (siehe dort v.a. 20-21, 211-412). Damit stellt er herkömmliche Dialogtheorien und Ansätze von Theologien der Religionen in Frage. Diese Kritik bezieht Wrogemann vor allem auf den Konsens-Dialog-Ansatz, der ganz naiv und ohne Kontextbezug von den Menschen Europas auf andere Kontinente übertragen wird. Die entscheidende Frage lautet hier: Wie wird eigentlich ein erfolgreicher Dialog definiert (10-12)?

Im zweiten Artikel vergleicht der Autor die Liebe Gottes im Koran mit der Liebe Christi nach dem Zeugnis der Bibel. Das ernüchternde Fazit lautet, dass es sich um zwei exklusive Gotteskonzeptionen handelt (33), die natürlich einen potenziellen Dialog erschweren, wenn nicht sogar verunmöglichen. Wrogemann verlässt den Weg einer „versöhnten Diversität“, um seinen eigenen Ansatz der Beziehung mit Muslimen von der Liebe Gottes her zu konstruieren (37-46).

Wrogemann buchstabiert seinen oikoumenisch-doxologischen Ansatz in Bezug einer Mission bezüglich des westlichen Kontextes in Kapitel sechs durch. Doxologisch meint, laut Wrogemann, dass die Sendung der Kirche und das Ziel der Mission auf Gottes Lob und Ehre gründen und hinzielen. „Oikoumenisch“ (die ganze Schöpfung) ist hier nicht mit ökumenisch (im Sinne aller Kirchen) zu verwechseln. Seine Missionstheologie folgt einem trinitarischen Ansatz der Expansion der Pracht, der Kraft und der Herrlichkeit Gottes“ (101) und eröffnet damit neue Perspektiven neben einer klassischen Sendungstheologie, zum Beispiel das kraftvolle Zeugnis einer Gemeinschaft des Lobpreises, die Wiederbesinnung auf die christliche Identität anstatt eines missionarischen Aktivismus und das Eingehen auf die Sinnesbedürfnisse der Menschen.

Das 9. Schlusskapitel ist sehr kurz (4 Seiten), zu kurz, um dieses wichtige und grundlegende Thema von religiösen Wahrheitsansprüchen in Bezug auf den Pluralismus zu klären. Der populäre und mediatisierte Ansatz eines gegenseitigen Aus-

schluss von Wahrheit und Pluralismus weicht Wrogemanns Ansatz eines Festhaltens am biblischen Wahrheitsanspruch und einem „gelebten Pluralismus“ aufgrund der gebotenen Feindesliebe. In diesem Sinne kann die Mission eines liebenden Gottes sogar ein Gewinn für eine pluralistische Gesellschaft sein (156).

Wrogemann inspiriert durch seinen Realismus und durch seine theologischen Alternativen zu gängigen missiologischen Konzepten, wie sie von vielen Vertretern der ökumenischen und hermeneutischen Missionswissenschaft vertreten werden. Sein bewusstes Arbeiten an einer Theologie der Mission sollte vielen evangelikalischen Missiologen zum Vorbild werden, die das zwar postulieren, aber zu wenig in diesem Sinne publizieren.

*Dr. Jean-Georges Gantenbein, Dozent für Interkulturelle Theologie
Theologisches Seminar St. Chrischona, Schweiz*

Jan A. B. Jongeneel, *Protestantism as a worldwide renewal movement from 1945 until today: Panoramic survey*, Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 167, Berlin: Peter Lang, 2022. ISBN 978-3-6318-7949-8. Hardcover, 402 Seiten, 84,25 €.

Jan Jongeneel, langjähriger Professor für Missionswissenschaft an der Universität Utrecht (1982-2008) und emeritierter Professor an der Christian University of Indonesia in Tomoho, sucht in seinem Werk *Der Protestantismus als weltweite Erneuerungsbewegung von 1945 bis heute* ein ungewöhnlich umfassendes Panorama des weltweiten Protestantismus darzulegen. Die vorliegende 2022 erschienene englische Übersetzung folgt der niederländischen Ausgabe aus dem Jahr 2021.

Nach seiner Promotion an der Universität Leiden und der Ordination 1971 zum reformierten Pfarrer in Den Haag lehrte Jongeneel als Dozent für Missionswissenschaft u. a. in Indonesien, in den Niederlanden und in den USA (15). Es ist auf Jongeneels fünfzig Jahre Erfahrung auf dem weiten Feld des Weltchristentums und zahlreiche vorangehende Studien hinzuweisen, die dem vorliegenden Werk zugrunde liegen: u. a. *Philosophy, Science and Theology of Mission in the 19th and 20th Centuries*, I-II (1995-1997); *Jesus Christ in World History* (2009); *Dutch Protestant Mission History: Encounter of Protestant Christians with Other Religions and Beliefs (1601-2017)* (niederländisch, 2015-2018) (37-38).

Jongeneel verfolgt ein ambitioniertes Projekt, das sich dem Ziel widmet, im Rahmen eines einbändigen ‚Panoramas‘ einen Einblick in die Geschichte und gegenwärtige Dynamik des weltweiten Protestantismus zu bieten. Der hohe, durchaus zu würdigende Anspruch besteht darin, aus einer makroskopisch-globalen Perspektive den vielfältigen Zeugnissen und Diensten von Protestanten und protestantischen Kirchen in allen geografischen Räumen gerecht zu werden. Der Verzicht auf einen spezifischen geographisch-regionalen Fokus geht mit der Bemühung einher, ihren besonderen Reichtum und ihre globale Reichweite sowie ihren gemeinsamen ‚theologisch motivierten Kern‘ und ihre übergeordnete innere Begründungslogik aufzuzeigen.

Die Studie gliedert sich in drei Teile. Der erste Teil, *Witness and Protest*, erläutert die Motivation des Autors zur Erstellung eines Kompendiums zum weltweiten Nachkriegsprotestantismus, den er einfürend in einen historisch-systematischen Kontext stellt. Darin wird bereits Jongeneels zentrale These angedeutet: Der

Protestantismus sei im Kern eine weltweite, sich über fünf Jahrhunderte erstreckende, nie endende Erneuerungsbewegung in „Einheit und Vielfalt“ (39ff.); dieser zeichnet sich gemäß seiner etymologischen Herkunft (lat. *protestatio*) durch Zeugnis und Protest aus (26): „The witness of the Protestant People’s Movement points to the love of God, revealed in Jesus Christ, that lifts humanity above the level of everyday life. Its protest is directed against individuals and people groups who promote inhumanity and intolerance, [...] against the malpractices of all human beings, but especially against the wrongdoings of Protestants and other Christians.” (33). Überblicksartig kommen in diesem ersten einleitenden Teil sowohl die weltweite Vielfalt und Präsenz des Protestantismus auf allen Kontinenten als auch deren gemeinsame Identität und wesentliche Charakteristika im Sinne des Doppelgebotes der Liebe (Mk 12,28-32) zur Sprache (51ff.).

Der zweite Teil, *Discipleship and Community Building*, macht den umfangreichsten Teil des Buches aus (69ff.). Dieser ist im Wesentlichen kontextuell und chronologisch gegliedert, befasst sich mit den zahlreichen Daten über die Dynamik des weltweiten Protestantismus und enthält Analysen bezüglich seiner Interaktion mit anderen Konfessionen, Religionen und Kulturen, Weltanschauungen und Ideologien. Die Logik der chronologischen Reihenfolge besteht darin, dass der Protestantismus zunächst in den Kontext der vorchristlichen Religionen (ethnische/traditionelle Religionen, Hinduismus, Buddhismus, Shintoismus und das Judentum; Kap. 4-7), dann in den konfessionellen Kontext (orientalische/östliche Orthodoxie, der römische Katholizismus, der Protestantismus und das marginale Christentum; Kap. 8-11) und schließlich in den Kontext der nachchristlichen Religionen, Weltanschauungen und Ideologien gestellt wird (Islam, Kommunismus und Pluralismus; Kap. 12-14). Jedes der elf Kapitel des zweiten Teils ist in sechs Abschnitte gegliedert (1. Einführung; 2. Geschichte der Begegnung dem entsprechenden Kontext; 3. Vergleichende Statistik; 4. Religionsfreiheit und Verfolgung; 5. Zeugnis der Bekenner und Märtyrer; 6. Verantwortungen und Perspektiven) und mit einem zusätzlichen Literaturverzeichnis versehen. Von großer Bedeutung sind für Jongeneel prägende Persönlichkeiten des Protestantismus (darunter auch Märtyrer und Nobelpreisträger), in die z.B. Billy Graham, Nelson Mandela, Martin Luther King und Desmond Tutu einzureihen sind.

Worldwide Recognition of God and Worldwide Freedom and Renewal ist der Titel des letzten Teils, welcher die vorangegangenen Analysen in einen breiteren, theologischen Rahmen stellt (309ff.). Hervorhoben werden hierbei die konstruktiven Beiträge der protestantischen Erneuerungsbewegung an innovativen Ideen und Aktivitäten, die der Weltbevölkerung zugutekommen und sich sowohl auf der religiösen Ebene (Kap. 15) wie auch auf der ethischen, sozioökonomischen und politischen Ebene (Kap. 16) manifestieren. Die Ausführungen münden abschließend in einen visionären Traum der Einheit (Kap. 17; *Dreaming of a Universal Language, a Universal Statement of Faith, and a Universal Hymn*).

Im Werk selbst begründet Jongeneel die Erstellung einer Monographie im Vergleich zu einer Sammlung von Aufsätzen unterschiedlicher Verfasser u.a. mit einer gewissen Einheitlichkeit der Darstellung. Wie Jongeneel selbst andeutet (37), würde aus meiner Sicht ein Sammelband möglicherweise vielfältigere Perspektiven aus verschiedenen Arbeitsbereichen bieten. Beeindruckend ist jedenfalls die Zahl von verwendeten Quellen und das äußerst umfassende Überblickswissen des Autors. Auch sein global

ausgerichteter Ansatz ohne Privilegierung bestimmter Regionen mit Eingliederung der protestantischen Bewegungen in verschiedene grobe Kontexte ist durchaus plausibel und überzeugend. Ein entscheidender, zwingender Nachteil ist dagegen, dass lokal-kontextuelle Nuancen der vielfältigen 'Protestantismen' z.B. in Bezug auf Dogmen, Praxisformen, Symbole dadurch nivelliert werden.

Die zentrale These des Werks, dass Protestantismus eine Erneuerungsbewegung sei, wird stichhaltig begründet. Der Akzent Jongeneels liegt eindeutig mehr auf der Einheit als auf der Zersplitterung und dem Exklusivismus des Protestantismus, deren theologische Dimension kaum zur Sprache kommt. In Blick auf die visionäre Schlusspointe bleibt die unbehagliche Anfrage, ob der weltprotestantistische Traum – wenn man die eschatologische Dimension ausklammert – letztlich ein unerfüllter und (wenn von Menschenhand gemacht) potenziell problematischer Wunschtraum auf der Erde bleibt. Dennoch wird dadurch der Wert dieses umfassenden Werks kaum geschmälert, das einen wichtigen Beitrag zur Geschichte und Dynamik des Weltprotestantismus bis in die Gegenwart hinein leistet. Wer nach grundlegender Überblicksliteratur über den weltweiten Protestantismus sucht, findet darin eine sehr gute Wahl. Keineswegs ist das Buch nur für Forscher des Weltprotestantismus interessant; durch die eingängliche Sprache ist es auch für Pastoren, Missionare, interessierte Laien geeignet, die das Innenleben und die Vielfalt des Protestantismus auf globaler Ebene verstehen wollen.

Dr. Tianji Ma,
OMF International; Forschungs-Stiftung Kultur und Religion, Gießen

Timothée Joset, *The Priesthood of All Students: Historical, Theological and Missiological Foundations of a University Ministry*. Carlisle: Langham Global Library, 2023. ISBN 978-1-8397-3832-6. Paperback, 430 Seiten, 36,70 €.

Diese zeitgleich in Englisch, Französisch und Spanisch veröffentlichte Dissertation von Timothée Joset besteht aus einer faszinierenden kritischen Analyse der praktizierten Theologie der weltweit tätigen *International Fellowship of Evangelical Students* (IFES), hierzulande bekannt als Studentenmission in Deutschland (SMD). Josets eigene Wurzeln liegen in den *Groupes Bibliques des Ecoles et Universités* der französischsprachigen Schweiz. Im Jahr 2023 übernahm er die Leitung des IFES-Bereichs *Engaging the University* von seinem sri-lankischen Vorgänger Vinoth Ramachandra.

Die von einem Historiker verfasste interdisziplinäre Abhandlung geht der Frage nach, welche theologischen, missiologischen und ekklesiologischen Überzeugungen die Arbeit der IFES-Bewegungen in mehr als 180 Ländern unterfüttern. IFES und seine Vorläufer treten dabei sowohl als Spiegel weltpolitischer und inner-protestantischer Entwicklungsprozesse in den letzten ca. 160 Jahren in Erscheinung als auch als eigenständiger und z. T. einflussreicher Akteur, z.B. in der Lausanner Bewegung.

Das Buch ist in fünf Teile gegliedert. Im ersten führt der Autor überblicksartig und doch detailreich in die verschiedenen Epochen und dazugehörigen Debatten ein, welche die IFES als inzwischen weltweit tätiges Netzwerk hervorgebracht haben. Anschließend werden mit den beiden Schwerpunkten „studentisch geleitete missionale Gemeinschaften an der Uni“ sowie „die komplexe Rolle hauptamtlicher Mitarbeiter auf nationaler Ebene“ in knapper Weise die strukturellen Besonderheiten der Arbeit von IFES-Bewegungen dargestellt. Teil drei befasst sich mit der Glaubensbasis und prägenden theologischen Diskursen *innerhalb* der IFES, während der vierte Teil theologische

Überlegungen zu Verständnissen von Priesterschaft in der Bibel sowie zu missionaler Ekklesiologie in Bezug auf IFES anstellt. Abschließend führt Joset diese verschiedenen Stränge zusammen: Mit Leidenschaft und argumentatorischer Schärfe stellt er die Priesterschaft aller Gläubigen (bzw. „*the priesthood of all students*“) als prägendes Motiv des Dienstes der IFES an den Hochschulen weltweit vor, welches sich über die Jahre immer mehr als die „*implicitly confessed‘ doctrine*“ (360) herauskristallisiert habe.

Anhand dreier Grundstrukturen, auf die Joset regelmäßig Bezug nimmt, wird dieses „Dogma“ aufgefüchert und der Charakter von IFES verdeutlicht. Die Annahme von „Unmittelbarkeit“ („*immediacy*“) betone sowohl den direkten Zugang eines jeden Gläubigen zu Gott als auch die missiologisch bedeutsame Realität sowie Herausforderung der Kontextualisierung des Evangeliums. Letztere beziehe sich einerseits auf die unterschiedlichen kulturellen Umgebungen, in denen IFES-Bewegungen wirken und zur Eigenständigkeit einheimischer Kirchen beitragen. Andererseits betreffe Kontextualisierung auch das einzigartige Umfeld der Universität. Dieses erfordere eine ihrem Wesen angemessene Auseinandersetzung mit Themen und Fragen der dort Tätigen – immer im Bewusstsein, dass die Universität Teil von Gottes Schöpfung ist, in der Christus wirkt.

Die zweite, prägende Grundstruktur der IFES-Arbeit benennt Joset mit „Vermittlung“ („*mediation*“): Durch ihre missionale Präsenz werde Gott durch Studenten der Universität gegenüber vermittelt; die Universität als Ganzes empfangen dadurch Segen. Zugleich würden auch die studentischen „Vermittler“ dadurch bereichert, dass sie an den Hochschulen ihr Verständnis von Gottes Schöpfung und Seinem Wirken darin erweitern können, was wiederum einen wertvollen Beitrag zur Kirche als Ganzes leiste.

Drittens sei IFES-Arbeit geprägt von „Beteiligung“ („*participation*“) – an der *Missio Dei*. Nicht die Kirche sei es, die sende, sondern die Kirche *ist* gesandt. IFES in ihrem speziellen Umfeld bilde dabei keine Alternative oder Konkurrenz zur Kirche oder Ortsgemeinden, sondern fungiere in der Welt der Hochschulen als ihr verlängerter Arm. Dieser letzte Punkt stellt zugleich das Ende einer längeren Argumentationskette dar: Es geht um die grundlegende Frage, inwieweit und wodurch freie christliche Werke in ihrer Tätigkeit theologisch legitimiert sind. Mit der Herausforderung, dies gegenüber lokalen Gemeinden schlüssig darzulegen, waren und sind die überkonfessionell arbeitenden IFES-Bewegungen bis heute konfrontiert. Indem er sich auf die Grundthese von John Flett’s *Apostolicity* (2016) stützt, unterstreicht Joset, dass für ihn die nach innen gerichtete und scheinbar mehr Sicherheit bietende „Pfleger der Glaubenstradition“ hinter der nach außen orientierten, missionarischen Ausrichtung einer Gemeinschaft zurückstehen muss. Er kommt zu dem Fazit: „A missional Christian student group is closer to being a faithful church than a local church without a missionary orientation“ (359).

Wichtige Schritte werden unternommen, um eine Vielfalt an prägenden Stimmen der IFES-Geschichte und -Gegenwart zu Wort kommen zu lassen. Nichtsdestotrotz werfen Josets durch umfangreiche, Text-basierte Recherchearbeit zustande gekommenen Interpretationen zur Theologie einer *Organisation* die Frage auf, inwieweit sich diese mit der Diversität von lokalen Kontexten an der Basis decken, verstanden durch die Perspektiven einheimischer Sprach- und Denkkategorien. Hier tun sich Anknüpfungspunkte für weitere, qualitative Forschungen auf.

In diesem Zusammenhang ist anzumerken, dass Joset zwar wiederholt fortdauernde

Spannungen zwischen angestrebter Indigenisierung einerseits und erwarteter organisatorischer und theologischer Konformität andererseits problematisiert, er aber kaum darauf eingeht, unter welchen Bedingungen diese aufgelöst werden könnten. Ja, er fordert heraus anzuerkennen, dass Kirche sich durch die Auseinandersetzung mit Lebensrealitäten und Weltanschauungen an den „Frontlinien“ weiterentwickle, in der Begegnung mit Menschen *zu ihren eigenen Bedingungen* – z. B. in ihrer Kultur, in ihrem akademischen Umfeld. Diese so nötige Kontextualisierung stößt aber an Grenzen, wenn innerhalb der weltweiten *fellowship* sowohl Vielfalt als auch Einheit auf Basis sogenannter Weltsprachen ermöglicht werden soll. Eine tiefe Begegnung mit anderen auf Grundlage ihrer jeweils lokal verwurzelten, nicht leicht ins Englische übertragbaren „Sprachkulturen“ wird dadurch erschwert, was zu Unverständnis und Konflikten oder aber zu Anpassung an dominante Formen von Glauben und Bekenntnis führen kann. Für ein internationales Netzwerk wie IFES zeigt sich hier die Notwendigkeit einer weiteren Dimension der „Vermittlung“ – indem Menschen z.B. aufgrund von guter, lokaler Sprachkenntnis *fellowship*-intern als kulturelle Übersetzer in ihre eigene Kultur- und Sprachgemeinschaft hinein dienen.

Josets leicht zugängliches Werk ist von hoher Relevanz für alle, die in missionarische Arbeit im Hochschulkontext involviert sind bzw. Studenten in ihren Gemeinden dienen wollen. Zudem bietet das Buch wertvolle Denkanstöße für das Verhältnis von – in Lamin Sannehs Sprache – westlich geprägtem, „Globalen Christentum“ und einem unter Umständen unangenehm inkulturierten, „Welt-Christentum“. Davon wird jede Art von internationaler Gemeinschaft in Kirchen und Werken profitieren können.

*Marcus Grohmann, PhD, Postdoctoral Research Fellow,
Department of Practical Theology & Missiology, Stellenbosch University*

Friedemann Burkhardt/ Simon Herrmann/ Tobias Schuckert (Hrsg.), *Stuttgarter Gottesdienst- und Gemeindestudie: Religionssoziologische Momentaufnahmen christlicher Gemeinden einer europäischen Metropolregion in ökumenischer Perspektive*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2022. ISBN 978-3-3740-7263-7. Kartoniert, 520 Seiten, 88,00 €.

Dr. Friedemann Burkhardt, Dr. Simon Herrmann und Prof. Tobias Schuckert legen mit der Stuttgarter Gottesdienst- und Gemeindestudie eine in mehrerlei Hinsicht einzigartige Studie vor. Mit dem am Liebenzeller *Institute for Missiological, Religious, Intercultural and Social Studies* (LIMRIS) entwickelten Forschungsformat der sogenannten Metropolstudien zeigen sie die Gottesdienst- und Gemeinderealität der inneren Metropolregion Stuttgart (iMS) auf und bieten damit erstmals eine flächendeckende empirische Vollerhebung über eine ganze Region.

Im einleitenden *Teil 1: Einleitung in die Studie* (29-88) werden die Grundbegriffe, der Forschungsstand sowie die theoretische Fundierung der Studie erläutert und dabei die Methodik der Metropolstudie erläutert. Die bisher wenig vorhandenen quantitativen Untersuchungen in der empirischen Gemeindeforschung sollen durch einen vergleichenden regionalen Ansatz in ökumenischer Perspektive ergänzt werden. Im Sinne der Mixed-Method-Forschung enthält die Studie quantitative und qualitative Aspekte: Die statistische Erfassung und kirchenkundliche Kategorisierung gaben einen quantitativen Überblick über die Gemeinden der iMS, im Anschluss folgten Fokusgruppengespräche zur qualitativen Datenerhebung.

Teil 2: Darstellung der Untersuchungsergebnisse (89-260) bietet eine ökumenisch-kirchenkundliche Beschreibung der Gemeinden in der Region iMS (91-188), eine Bündelung der empirischen Wahrnehmungen der Gottesdienstwirklichkeit (189-226) und Reflexionen aus ökumenisch-kirchenkundlicher, praktisch-theologischer, missionswissenschaftlicher und religionswissenschaftlicher Perspektive (227-260).

Die 1418 identifizierten Gemeinden in der iMS verteilen sich auf 164 unterschiedliche Partikularkirchen. Die beiden großen Volkskirchen stellen mit 494 evangelischen und 257 katholischen Gemeinden nur etwas mehr als die Hälfte der Gemeinden dar. Die oft vorhandene mediale Reduzierung christlicher Präsenz auf die beiden Volkskirchen übersieht die 666 anderen Gemeinden und Gemeinschaften. Dass die Studie die ca. 500 protestantischen Freikirchen und 125 pietistischen Gemeinschaften und damit ein großes Segment des Protestantismus außerhalb der Landeskirche sichtbar macht, ist die erste große Leistung. Außerdem zeigt sie auf, dass mit ca. 130.000 Gottesdienstbesuchern fünf Prozent der Gesamtbevölkerung der iMS wöchentlich einen Gottesdienst besuchen, was mehr als zwei ausverkauften Heimspielen des VfB Stuttgart entspricht. Der freikirchliche Protestantismus ist dabei mit ca. 44.000 Gottesdienstbesuchern stärker vertreten als die evangelische (35.000) und die katholische (38.000) Landeskirchen. Ca. 7.000 Orthodoxe und ca. 6.000 Vertreter anderer Gemeinden und Kirchen sind ebenfalls Teil der Gottesdienstrealität in der iMS.

Während evangelische Landeskirchen, neupietistische Gemeinschaftsverbände, neapostolische Gläubige und Methodisten zwischen 50 und 80 Gottesdienstbesucher pro Gemeinde verzeichnen, haben Katholiken, Mormonen, Zeugen Jehovas sowie einige Freikirchen ein höheres Mobilisierungsvermögen von ca. 100-170 Besucher pro Gemeinde. Die beiden vorherrschenden Gottesdienstverständnisse sind ein zentrierendes Gottesdienst- und Gemeindeverständnis (vor allem bei Katholiken und Orthodoxen) und ein komplementäres Gottesdienst- und Gemeindeverständnis bei protestantischen Gemeinden.

Die qualitative Datenerhebung bringt folgende Erkenntnisse: Für 88% der Gemeinden ist der Gottesdienst das wichtigste Angebot, der nach wie vor überwiegend Sonntagvormittag stattfindet. Es konnten aus den beiden vorherrschenden Gottesdienstverständnissen vier Gottesdienstmodelle induktiv ermittelt werden, ein zentriertes, ein plurales, ein komplementär-binäres und ein komplementär-triadesches.

Die Autoren der Studie identifizieren außerdem Faktoren, die mit einem überdurchschnittlichen Gottesdienstbesuch korrelieren: Gemeinden mit überdurchschnittlichem Gottesdienstbesuchen zeichnen sich durch eine erhöhte Internationalität unter den Besuchern aus und sind in den Handlungsfeldern engagiert, die Glaubenskurse, diakonische Projekte, offene Jugendarbeit, Konfirmanden- bzw. Firmunterricht, internationale Arbeit, medial vermittelte Gemeinschaft, Freizeiten und Lebensberatung umfassen. Jüngere Gemeinden mit überdurchschnittlichem Gottesdienst haben ein binäres Gemeindemodell mit zeitgemäßem Gottesdienst und Kleingruppenangebote, während ältere Gemeinden mit überdurchschnittlichem Gottesdienstbesuch ein triadesches Gemeindekonzept, das aus Gottesdienst, Gemeinschaft und Weltbezug besteht. Die Autoren sehen hier Möglichkeiten, wie Gemeinden auf Megatrends wie Säkularisierung, Individualisierung und Pluralisierung reagieren können.

In *Teil 3: Vertiefung und Perspektiven* (261-482) werden in 13 Aufsätzen einige Phänomene vertieft, die sich aus der Studie ergeben. *Julia Steinkühler und Hilke*

Rebenstorf (263-272) setzen die Ergebnisse der Studie ins Verhältnis zum 2. Kirchengemeindebarometers der EKD und zeigen, dass Gemeinden aus dem evangelikalen Milieu ein aktiveres Gemeindeleben aufweisen. Einen exemplarischen Einblick in ein gemeinsames Gottesdienstprojekt eines CVJM und einer eigenständigen Gemeinschaft einer Landeskirche bietet *Andreas Schäffer* (273-278). Wie Gemeinden ihren Auftrag in der Welt verstehen und das Verhältnis von Verkündigung des Evangeliums und sozialdiakonischem Engagement aufeinander bezogen sind, beleuchtet *Simon Herrmann* (295-321) anhand der empirischen Befunde und der Studie. Am Beispiel einer internationalen eChurch stellen *Chibiy Tchatchouang* und *Friedemann Burkhardt* (279-294) die Frage nach dem Potential digitaler Gottesdienst- und Gemeindeangebote. *Volker Gäckle* (321-352) gibt einen kirchengeschichtlich kenntnisreichen Abriss über die Entwicklung des Pietismus in der Metropolregion Stuttgart seit seinem Aufkommen bis in die Gegenwart. Anhand des Leitungshandelns und der Prinzipien für die Gemeindeentwicklung des pietistischen Pfarrers Friedrich Heim (1789-1850) arbeitet *Friedemann Burkhardt* (353-388) Impulse für gegenwärtige Gemeindeaufbaudebatten heraus und plädiert für die Ortsgemeinde als Zukunftsmodell. *Philipp Bartholomä* (389-396) wirft in seiner Reflexion aus freikirchlicher Perspektive die Frage auf, ob überdurchschnittlich besuchte Gottesdienste vor allem auf Transferwachstum beruhen und zeigt, dass die sogenannten Wachstumsfaktoren vor allem zu Verschiebungen aus anderen Kirchen führen.

Einen Einblick in die Praxistauglichkeit von FreshX geben *Jorge Krist* und *Simon Herrmann* (397-408) anhand zweier Gemeindegründungen. *Patrick Todjeras* (409-420) beleuchtet Transformationen im evangelikalen Milieu und die Diskurse um den Begriff ‚post-evangelikal‘. Die bewegte Geschichte der Russlanddeutschen Aussiedler wird von *Eduard Federer* (421-430) kirchengeschichtlich beleuchtet. Einblicke in den Weg vom Aufbau seelsorgerlicher Parallelstrukturen bis zur interkulturellen Konvivenz, den die katholische Kirche im Umgang mit ihren Mitgliedern mit Migrationshintergrund hinter sich hat, bietet *Björn Szymanowski* (431-449).

Mithilfe des Diasporabegriffs als missionswissenschaftlichem Analyseinstrument zeigt *Tobias Schuckert* (449-468) anhand der Japanischen Evangelischen Gemeinde in Stuttgart, wie Diasporakirchen in ihrer Existenz ein Christsein ohne gesellschaftliche Vormachtstellung und ein Kennzeichen der universalen Kirche darstellen. *Joyce Dara* und *Friedemann Burkhardt* (469-480) bieten mit einem Porträt der afrikanischen Pfingstgemeinde FEPACO-Nzambe Malamu ein Beispiel für eine internationalen, millionenstarken Kirchenbund mit einem Ableger in einer deutschen Großstadt.

Die Studie und die vertiefenden Aufsätze tragen dazu bei, eine präzise Momentaufnahme der durch Internationalisierung und Pluralisierung gekennzeichneten Gemeinde- und Gottesdienstwirklichkeit einer Metropolregion aufzuzeigen. Empirische Einsichten, ökumenische Perspektiven, die Verortungen in praktisch-theologischen und missionstheologischen Diskursen und die grafische Darstellung der Ergebnisse machen die *Stuttgarter Gottesdienst- und Gemeindestudie* zu einer lesenswerten Fundgrube für Kenner und Laien.

*Christoph Lehmann,
Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Religionswissenschaft und
Interkulturelle Theologie/ Kirchliche Hochschule Wuppertal*

Jean-Georges Gantenbein, *Can the West Be Converted? Towards a Contextual Theology for the West*, Lanham: Lexington Books, 2021. ISBN 978-1-7936-3381-1. Hardcover, 400 Seiten, ca. 125,00 €.

Jean-Georges Gantenbein's Buch *Can the West Be Converted?* stellt eine überarbeitete Fassung seiner im Jahr 2010 an der protestantischen Fakultät in Straßburg eingereichten Dissertation dar, die zuerst in französischer Fassung im Aschendorff Verlag 2016 veröffentlicht wurde. Gantenbein ist u.a. als Dozent für interkulturelle Theologie am Theologischen Seminar St. Chrischona tätig und außerdem Regionaldirektor für den evangelikalen Verband «Perspektiven» in Ostfrankreich.

In *Can the West Be Converted?* verfolgt der Autor das herausfordernde Ziel, eine idealtypische Missiologie für das säkulare Europa zu erstellen und grundlegende Kriterien für dieses „ideal type model of contextualization“ zu definieren (ix). Die interdisziplinäre Recherche beruft sich auf theologische, missiologische und soziologische Quellen und erwartet aufgrund der Globalisierung durchaus Anwendungen über die Grenzen Europas hinaus.

Gantenbein fordert in seiner kritischen Kontextualisierungsmethode eine Priorisierung von Mission, die die Kirche als Ausdruck und nicht Ausgangspunkt von Mission versteht. Ein radikaler Neuanfang sei nötig, denn „Christians today are realizing that it is no longer possible to communicate the Gospel in the same way as those who have preceded us“ (x). Seine Arbeit zeugt von einem tiefgreifenden Verlangen, den christlichen Glauben in einem säkularen Kontext mit Blick auf empirische Erkenntnisse neu zu positionieren und die Ergebnisse in ökumenischer Weite zugänglich zu machen.

Im ersten Kapitel erörtert Gantenbein seinen methodischen und interdisziplinären Ansatz, bietet Definitionen seiner Terminologie und weist auf drei Theologen hin, die wegweisend in der Entwicklung einer Missiologie des Westens sind: Lesslie Newbigin, David J. Bosch und Friedemann Walldorf. Gantenbein erörtert, dass er in seiner Epistemologie zwar nicht konfessionell gebunden ist, aber der Schrift Priorität über konfessionelle Festlegungen gibt. Seine Missiologie für Europa „maintains the priority of Scripture over context, ensuring a more conflictual and prophetic (as opposed to consensual) relation between context and divine revelation“ (9). Weiterhin wird seine missiologische Recherche in Relation zu den Humanwissenschaften, Praktischer Theologie, Religionssoziologie und der Missionswissenschaft gesetzt. Gantenbein erörtert, wie er im Verlauf seines Buches ein modifiziertes Korrelationsmodell der Missiologie anwendet und durch die Interaktion zwischen Religionssoziologie und Theologie eine kontextuelle Theologie entwickeln kann.

Die Kapitel 2 und 3 sind den kontextuellen Kriterien einer Missiologie für Europa gewidmet. Eine religionssoziologische Perspektive in Kapitel 2 beschreibt mit einer Außenansicht das religiöse Phänomen und den Einfluss der Säkularisierung in vier europäischen Ländern mit stark unterschiedlich kulturell-ausgeprägten Formen des Christentums (Frankreich, Großbritannien, Rumänien und Ostdeutschland). Besonders interessant für den deutschen Leser ist die Analyse der neuen Bundesländer. Im Gegensatz zu anderen kommunistischen Nachbarländern brachte die Wende im Jahr 1989 keine religiösen Erneuerungsprozesse hervor. Stattdessen litten die Kirchen Ostdeutschlands aufgrund ihrer Kollaboration mit der SED unter einem starken Glaubwürdigkeitsverlust.

In Kapitel 3 werden nun siebzehn kontextuelle Kriterien unter anderem von einem empirischen, philosophischen und historischen Blickwinkel aus und im besonderen Dialog mit Bosch, Newbiggin und Walldorf erarbeitet. Das Kapitel geht zum Beispiel auf den Einfluss durch Einwanderung von Christen aus dem globalen Süden ein und bewertet die Auswirkung des Islams in Europa. Die Geschichte der Christianisierung als auch die Unwissenheit über christliche Glaubensinhalte sind zu beachten: „A new contextualization in Europe and the West must take account both of this total ignorance of the evangelical message, and of the inalienable imprint of Christianity on the West“ (148). Die zunehmende Digitalisierung, die Gantenbein im Nachwort noch einmal betont, eröffnet neue religiöse Ausdrucksformen, die das ästhetische Kriterium einer Missiologie des Westens immer stärker prägen wird.

Gantenbein erarbeitet dann in Kapitel 4 vierzehn theologische Kriterien in acht zusammenfassenden Gruppierungen, die die theologische Linie seines Kontextualisierungsmodells bestimmen. Er plädiert für eine für postmoderne Menschen zugängliche Soteriologie, da evangelikale Begrifflichkeiten von Errettung nicht mehr verständlich sind: „Announcing an evangelical ‚salvation‘ henceforth becomes challenging, since the expression and content no longer range among available human symbolic resources (197).“ Zum Beispiel hat das Konzept der Versöhnung mit Gott das Potential einer positiven Neuorientierung, da Menschen Sünde in Korrelation mit einer Gottesbeziehung erkennen und zwischenmenschliche Beziehungsschwerpunkte mit einer ausgleichenden Gewichtung neu orientieren können. Weitere wichtige theologische Eckpunkte, die als Anknüpfungspunkte mit einer westlichen Kultur dienen, sind zum Beispiel die Auswirkungen einer „declericalization of theology“ (189), eine eschatologische Neuausrichtung und die Priorität einer ästhetischen Theologie.

Aus der Korrelation zwischen deskriptiven Kontextkriterien (Kap. 2–3) und präskriptiven, theologischen Kriterien (Kap. 4), die in den zwei Linien von Gantenbeins missiologischem Modell ihren Ausdruck finden, widmet sich Kapitel 5 nun der Ausarbeitung dieser „true theology of mission for the European/Western context“ (26). Die erste Linie seines Modells beginnt mit dem menschlichen Kontext und steuert über eine ästhetische, ethische und ekklesiologische Missiologie progressiv auf eine Begegnung mit Gott zu. Die zweite Linie beginnt im Willen Gottes und geht über eine soteriologische, sozial-ethische und hoffnungsorientierte Missiologie auf den Menschen zu. Eine Begegnung des Menschen mit Gott findet idealerweise beim Zusammentreffen der beiden Linien innerhalb der Gemeinde statt, wo Gott durch das dynamische Wirken des Geistes gegenwärtig ist und die Heilsbotschaft zum Tragen kommen lässt.

In diesem Zusammenhang postuliert Gantenbein in seinen Ausführungen zu 1. Petrus 2,12 und der Unverständlichkeit der christlichen Botschaft im säkularen Kontext für ein primär ethisches Zeugnis der Gemeinde Jesu (286). Allerdings scheint die frühe Kirche im damaligen kulturellen Kontext, indem die frohe Botschaft des gekreuzigten Sohnes Gottes ähnlich befremdlich war wie im heutigen Westen, die Aussagen von Petrus nicht als allgemeine Anweisungen einer nonverbalen Evangeliumsverbreitung trotz extremer Verfolgungssituation verstanden zu haben (1. Korinther 1,23; Apostelgeschichte). Weiterhin spricht Gantenbein abschließend in der von ihm vertretenen kritischen Kontextualisierung von einer „fruitful and critical correlation between culture and Scripture“ (334). Dabei geht er in seinen vorherigen Erörterungen davon aus, das Wort Gottes sei nur in der Heiligen Schrift enthalten und ist mit der Person

Jesu zu identifizieren, wobei es in der Verkündigung zu einem „linguistic event“ durch Wirkung des Heiligen Geistes wird (224–225). Da Gantenbein die „supreme authority“ des Evangeliums als prophetische Stimme postuliert (254), aber in seinem Werk weder die Inspiration noch die Unfehlbarkeit der Bibel thematisiert, ist es fraglich, wie das Evangelium und dessen transformative Kraft in der Interaktion mit der Kontextualisierung die Priorität beibehalten kann. Hier wäre eine evangelikale Beherzigung des biblischen Selbstzeugnisses zur Inspiration wünschenswert, um einem Synkretismus, der durch die Verschmelzung von biblischen Wahrheiten und kulturellen Vorzügen im Zuge der Kontextualisierung entstehen kann, entgegenzuwirken.

Letztlich plädiert Gantenbein in seinem innovativen und breit recherchierten Ansatz einer Missiologie des Westens für die in der *Missio Dei* gegründete Priorität der Mission und einer bewusst vorangetriebenen Kontextualisierung der Ekklesiologie, in der neue kirchliche Strukturen geschaffen werden, um „effectively respond to contemporary culture and human needs without loss to the theological character of the church“ (333). Gantenbeins Missiologie bietet damit einen anregenden Beitrag im Ringen der westlichen Kirche, neue Schnittstellen zwischen einer säkularen Kultur und dem Evangelium zu finden und den europäischen Kontext primär als Missionsfeld zu verstehen.

Frank Liesen, Ph.D. (SWBTS),
Antiochia Teams, Kandern

Jeris D. Payne, *Theology of Mission: A Concise Biblical Theology*, Bellingham: Lexham Press, 2021. ISBN: 978-1-6835-9572-4. Gebunden, 172 Seiten, 23,99 €.

Jeris D. Payne ist Professor für Christian Ministry an der Samford University und Autor zahlreicher Bücher. Zuvor war er als Missionar, Pastor und Professor für Gemeindegründung und Evangelisation tätig. Um es vorwegzunehmen: Mit *Theology of Mission* legt der Autor eine knappe und verständliche biblische Theologie der Mission vor, die zugleich auf dem akademischen Stand der Zeit ist. Das Buch ist in jedem Fall zu empfehlen. Payne möchte mit seinem Buch – welches er selbst als „introductory book“ (V) bezeichnet – mit Hilfe induktiver Exegese und den Werkzeugen der biblischen Theologie das Thema der Mission durch die gesamte Bibel hindurch verfolgen. Dabei definiert er *Mission* im Vorwort zunächst sehr breit als „all God is doing in the cosmos to accomplish his will“ (II).

Kapitel 1 beschäftigt sich zunächst mit der Frage nach dem Wesen einer missionalen Hermeneutik und legt damit die methodische Grundlage für das Buch. Payne geht davon aus, dass sich die gesamte biblische Story um das Thema der Mission dreht und gerade die *Missio Dei* die Einheit des biblischen Kanons konstituiert (1) – und dieser Kanon hat seinen Höhepunkt in Jesus Christus (5-7). Eine missionale Hermeneutik ist demnach „a means of interpreting the Scriptures, in their historical and cultural contexts, with the person and work of Christ and the mission of God as the central key to proper understanding of the biblical story“ (3).

Bevor Payne das Thema der Mission durch die einzelnen Teile des Kanons hindurch verfolgt, betont er in Kapitel 2, dass Mission im Wesen Gottes selbst veranlagt ist. „Mission began with God, is sustained by God, and will culminate with God“ (9), wobei Gott sowohl der Sendende als auch der Gesandte ist. Kapitel 3 beschäftigt sich mit dem

Missionsthema in der Thora. In der Thora sieht Payne drei Ebenen, durch die Gottes Segen und seine Herrlichkeit zu den Nationen kommt: (a) durch eine Person, Abraham; (b) durch ein Volk, Israel; und (c) durch einen Ort, die Stiftshütte. Der Autor betont dabei die Grundlage der biblischen Mission im Alten Testament (19), die Verankerung des biblischen Missionsgedankens in der Schöpfung (20.31f.) und die Liebe Gottes für alle Nationen, die schon in diesen frühen Texten deutlich wird.

Entsprechend der jüdischen Einteilung des alttestamentlichen Kanons, dreht sich Kapitel 4 um den Missionsgedanken innerhalb der Propheten. Hier sieht der Autor zwei Hauptbewegungen im Blick auf die heidnischen Nationen: eine „historical incorporation“ und ein „eschatological ingathering“ (36). Die Nationen wurden schon zu alttestamentlicher Zeit durch Israel gesegnet (37-44), werden es aber in eschatologischer Hinsicht noch viel mehr (46-58). Kapitel 5 dreht sich um die Frage, wie die Ketubim (d.h. die Schriften von den Chronikbüchern bis Hohelied sowie Ruth und Daniel) in die *Missio Dei* integriert werden können. Diese Bücher fokussieren sich auf die Anwendung der Thora im Alltag (60.69). Israel erfüllt seine Mission gerade durch das praktische Ausleben des Glaubens (61f.) Die Ketubim wollen damit nichts weniger, als Israel an seine Identität, sein Erbe und seine Mission erinnern (69).

Kapitel 6 beschäftigt sich mit den synoptischen Evangelien. Payne arbeitet vor allem heraus, dass die neutestamentliche Mission in starker Kontinuität zum Alten Testament steht und sich der missionstheologische Ansatz von Jesus auf „*being, doing, and telling*“ fokussiert (72). In den synoptischen Evangelien ist es primär Jesus selbst, der als Gesandter und Sendender dargestellt wird und in dem die *Missio Dei* ihren Höhepunkt hat (84). Im nächsten Kapitel werden die missionstheologischen Besonderheiten im Johannesevangelium untersucht. Mission wird hier noch stärker als Sendung verstanden (95f.). Gott sendet Johannes den Täufer, Jesus, seinen Geist, die Jünger und schließlich die Kirche in die Welt hinein – damit sie Zeugen für Jesus Christus sind, sowohl durch ihre Liebe als auch durch ihre Einheit und ihr Leiden.

Kapitel 8 dreht sich um die Mission in der Apostelgeschichte und vor allem um die Schwerpunktverlagerung weg von den Juden hin zu den Heiden. Kapitel 9 beschäftigt sich schließlich mit missionstheologischen Facetten der Paulusbriefe. In beiden Kapiteln betont Payne, wie sehr Missionspraxis und -theologie von Paulus im Alten Testament und dort vor allem im Propheten Jesaja verwurzelt sind. Außerdem macht der Autor deutlich, dass die paulinischen Briefe selten explizit dazu auffordern, das Evangelium von Jesus Christus zu verkündigen. Vielmehr wird das vorausgesetzt (123).

Kapitel 10 stellt die Frage, inwiefern das Thema der Mission Gegenstand der katholischen Briefe und des Hebräerbriefes ist. Auch hier sieht Payne den Segen für die Nationen als durchgehendes Motiv. Im Hebräerbrief ist es z.B. die Standhaftigkeit im Leiden, durch die der Segen zu den Nationen kommt. In Jakobus ist es der vorbildliche Lebensstil, in den Petrusbriefen der Einsatz in der Welt.

Schließlich dreht sich Kapitel 11 um Mission in der Offenbarung. In der Spannung zwischen dem „schon jetzt“ und „noch nicht“ sieht Payne das letzte Buch der Bibel als eine starke Motivation zur Mission im Hier und Jetzt. Die Offenbarung ist ein ermahnendes Buch, vermittelt aber vor allem Hoffnung und Ermutigung zur Beteiligung an der *Missio Dei* – gerade weil der Löwe aus Juda schon gewonnen hat.

Abgerundet wird das Buch durch eine kurze Reflexion über die gegenwärtige

missionstheologische Praxis. Hier plädiert Payne dafür, dass (a) das Alte Testament stärker in der Missionstheologie berücksichtigt werden sollte; (b) Bibelwissenschaftler, Missiologen und Missionare konsequenter zusammenarbeiten könnten; (c) die gegenwärtigen missionstheologischen Entwürfe noch mehr auf einer „exegetical theology“ gründen sollten; und (d) die Kirche ihr Gesandsein in die Welt wieder stärker zu ihrem Fokus machen muss.

Paynes *Theology of Mission* hat viele Stärken. Es ist verständlich, kurz und bündig geschrieben, arbeitet aber gleichzeitig auf dem missionstheologischen Stand der Zeit. Es betont vor allem das Alte Testament als Grundlage der gesamten biblischen Missionstheologie und geht damit einen begrüßenswert anderen Weg als viele andere Entwürfe. Und schließlich zeigt das Buch, wie eine reflektierte und durchdachte missionale Hermeneutik aussehen kann.

Zu kritisieren ist meines Erachtens ein Zweifaches. Zum einen wirken die Ausführungen gelegentlich wie eine schlichte Nacherzählung der biblischen Inhalte (erstaunlicherweise vor allem im Neuen Testament). Zum anderen fällt auf, dass das Missionsverständnis doch enger ist, als im Vorwort formuliert. Grundsätzlich wird Mission mit einem stark individualistischen Blick auf die persönliche Gottesbeziehung verstanden. Die Ganzheitlichkeit der Mission – die z.B. David Bosch, das Alte Testament oder das Buch der Offenbarung stark betonen – kommt nur am Rande vor. Nichtsdestotrotz ist das Buch absolut zu empfehlen – vor allem für Theologen, Missiologen, Theologiestudierende oder Missionsinteressierte. Aber auch als Grundlagenbuch für einen Kurs über die biblische Theologie der Mission ist das Buch gut geeignet.

Stephanus Schäl, Bibelschule Brake

Jugendarbeit im Fokus

Herzliche Einladung zur Konferenz:

Theory and Practice of Youth Ministry –

The Contribution of Andrew Root

20. – 21.06.2024

Nähere Infos unter: www.ihl.eu/root

Für:

- Forschende zum Thema Jugendarbeit
- Hauptamtliche, die mit dem Thema Jugendarbeit zu tun haben
- Ehrenamtliche mit theologischem Interesse



Die Hauptreferate von Prof. Dr. Andrew Root werden auf Englisch vorgetragen. Hierfür sind mittlere Englischkenntnisse hilfreich. Alle anderen Tagungsbeiträge werden in deutscher Sprache sein.



Prof. Dr. Andrew Root (*1974) holds the chair of Youth Ministry at Luther Seminary in St. Paul, Minnesota (USA). He is considered one of the world's leading experts on youth ministry and has published more than 20 books and numerous articles. With his recourse to Luther, Bonhoeffer and Barth, he stands for the „theological turn“ in youth ministry. His conviction is that in a secular context not less but more theology is needed to do a decidedly Christian youth ministry, without which the churches in the West have no future. The conference will place this much-discussed approach in a European context.



Hier geht es zu weiteren Informationen und zur Anmeldung:
<https://ihl.eu/startseite/veranstaltungen/root/>

Veranstalter: Internationale Hochschule Liebenzell (IHL)
Tagungsort: Missions- und Schulungszentrum (MSZ),
Heinrich-Coerper-Weg 11, 75378 Bad Liebenzell

Mit großzügiger Unterstützung von:

 **DEICHMANN**
Stiftung