

36. Jahrgang
1/2020
ISSN 2367-0150



Bekehrung und Entstehung neuer Gemeinden – Beispiele aus drei Kontinenten

Bekehrung im Kontext der ghanaischen
Christenheit

Gott der Thai –
Eine Bewegung überwindet das Fremdsein

Die Anfänge von OM in Deutschland, Österreich
und der Schweiz

Inhaltsverzeichnis

Aus meiner Sicht: „Dienen will ich“ Martin Heißwolf	3
„Ich glaube. Hilf meinem Unglauben!“ Martin Heißwolf	5
Das Phänomen der Bekehrung im Kontext der gegenwärtigen ghanaischen Christenheit John Kwasi Fosu.....	16
Gott der Thai: Wie eine Bewegung die Vorstellung von einem fremden Gott überwindet Jiraphon Serithai	33
Revolution der Liebe: Die Anfänge von OM in Deutschland, Österreich und der Schweiz Frank Hinkelmann	39
Zum Gedenken an Prof. Dr. theol. Peter Beyerhaus (01.02.1929 – 18.01.2020) Thomas Schirmmacher	54
Rezensionen	56
Christian Community Development Conference 14.-18.9.2020 in Berlin	64

Impressum

Herausgeber im Auftrag von: **Evangelisches Forum für Mission, Kultur und Religion (missiotop)**: Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmmacher, Friedrichstraße 38, 53111 Bonn (viSdP). **Schriftleitung**: Dr. Meiken Buchholz, buchholz@missiologie.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, Email: info@missiotop.org. **Druck**: Gemeindebrief Druckerei; www.GemeindebriefDruckerei.de. **Rezensions-exemplare** bitte an Prof. Dr. Friedemann Walldorf, walldorf@fthgiessen.de. **Weitere Redaktions-mitglieder**: Dr. Hanna-Maria Schmalenbach (Lektorat), Prof. Dr. Bernd Brandl, bernd.brandl@ihl.eu (edition missiotop). Beiträge für em werden mit Belegexemplaren honoriert. **Bezugspreis**: Jährlich (4 Ausgaben) in Print € 20,- (inkl. Porto weltweit und digitaler Ausgabe); nur digital 15 €. Der Bezugspreis ist für Mitglieder enthalten im Mitgliedsbeitrag des Evangelischen Forum für Mission, Kultur und Religion (missiotop) (als e. V. registriert beim Amtsgericht Stuttgart unter Nr. VR 201181). **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: „Dienen will ich“

Dienen – darum geht es bei missiotop. Darum ging es den scheidenden Vorstandsmitgliedern Thomas Schirrmacher und Markus Dubach. Neben vielen internationalen Verpflichtungen dienten sie im Vorstand mit ihren Kontakten, Ideen und Erfahrungen. In seinen neun Jahren als erster Vorsitzender hat Thomas viele zukunftsweisende Dinge in Gang gesetzt. Habt herzlichen Dank!

Dienen – darum geht es auch weiterhin dem neuen Vorstand, der mit Andreas Ebinger ein neues Mitglied hat. Und darum geht es auch mir persönlich als neuem Vorsitzenden.

Missiologie als „Dienstmagd der Welt Gottes“

David Bosch nennt die Missiologie eine „Dienstmagd“.¹ Sie dient. Missiologen dienen so wie auch Missionare. Darin liegt ihre höchste Berufung und – Gott gebe es uns – ihre größte Freude. Darin liegt aber auch eine Gefahr, wenn die Formulierung „Dienstmagd der Welt Gottes“ falsch verstanden wird. Dann entflammt der unselige Streit zwischen Sozialarbeit und Mission. Unselig ist er, weil er eigentlich gar keiner ist.

Eine sehr hilfreiche Unterscheidung von Kurt Hennig² ist in diesem Zusammenhang die zwischen Sozialarbeit, die sich am Nächsten, (dem „Sozius“) orientiert, und Diakonie, dem Dienst, der wohl am Nächsten, aber für den Herrn geschieht, und sich deshalb an Gott orientiert. Die „Dienstmagd Missiologie“ ist nicht in dem Sinn „Dienstmagd der Welt“, dass sie der Welt gehört und ihr hörig ist. Vielmehr dienen Mission und Missiologie der Welt im Auftrag ihres Herrn. Ihm gehören sie; ihm sind sie auch gerne hörig. Weil sie der Welt dienen, hören sie der Welt aufmerksam zu. Denn liebevoller Dienst setzt liebevolles Zuhören voraus.

Hier ist der Platz und die Aufgabe der missiologischen Hilfswissenschaften, Ethnologie, Anthropologie, Soziologie, Linguistik, Demoskopie und wie sie alle heißen. Sie sollen uns Augen und Ohren öffnen und den Blick und das Gehör schärfen, damit wir die Not von Gottes geliebter Welt sehen und hören können und ihr so besser dienen können.

Unsere nächste Jahrestagung soll im Januar 2021 in Neuendettelsau stattfinden. Der Gründer des dortigen Diakonissenmutterhauses schrieb einer damals 15-jährigen Schülerin folgenden Spruch ins Poesiealbum, den die Diakonissen dann als ihr Motto wählten: „Was will ich? Dienen will ich. Wem will ich dienen? Dem Herrn in seinen Elenden und Armen. Und was ist mein Lohn? Ich diene weder um

1 Bosch, David Jacobus 1991. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll und New York: Orbis Books, S. 498.

2 Hennig, Kurt 1985. Ethikvorlesung am Seminar der Liebenzeller Mission, Bad Liebenzell.

Lohn noch um Dank, sondern aus Dank und Liebe. Mein Lohn ist, dass ich darf.“
Dieser Wahlspruch soll auch für missiotop und mich persönlich gelten.

Martin Heißwolf, 1. Vorsitzender von missiotop

In eigener Sache: Einladung zum Mitmachen und zum digitalen Lesen

Die Zielsetzung von missiotop und seiner Zeitschrift *em* ist:

Wir bringen Menschen aus der Theorie und Praxis der Mission zusammen,
indem wir Räume für wissenschaftliche Reflexion öffnen,
persönliche Begegnung fördern und Publikationen ermöglichen,
damit Kompetenz in Mission wächst.

In diesem Sinne laden wir unsere Leser, junge Forscher, alte Hasen und ausdrücklich auch Nicht-Akademiker ein, mögliche Beiträge unverbindlich bei der Schriftleitung einzureichen (buchholz@missiologie.org). Gerne geben wir Rückmeldung und Hilfestellung, ob und wie eine Ausarbeitung oder ein Vortrag u.ä. zu einem Artikel umgearbeitet werden kann. Die neuen Leitlinien für Beiträge finden Sie auf unsere Homepage unter https://missiotop.org/wp-content/uploads/2020/03/EM-Leitlinien_2020.pdf.

Mit einem veränderten und vereinfachten Layout wird unsere Zeitschrift besser auf dem Tablet und Mobiltelefon lesbar. Denn immer mehr Leser machen von dem Angebot der digitalen Ausgabe Gebrauch. Diese kann gerne zusätzlich zur Printausgabe bestellt werden. Oder Sie entscheiden sich nur für die Ausgabe als pdf-Datei. Das spart Kosten und Ressourcen. Doch natürlich ist jedem auch weiterhin gegönnt, unsere Zeitschrift auf Papier in der Hand zu haben. Ob zusätzlich oder ausschließlich: für die digitale Ausgabe reicht eine kurze Nachricht an info@missiotop.org.

Meiken Buchholz, Schriftleiterin evangelische missiologie (em)

„Ich glaube. Hilf meinem Unglauben!“

Die Jahreslosung 2020 und einige Gedanken zur Mission

Martin Heißwolf

.....
Dieser Artikel versucht, die missionstheologischen und missionsethischen Grundsätze der Jahreslosung 2020 aus Markus 9,24 aufzuzeigen, indem diese in ihrem Kontext, dem Bericht über die Heilung des „fallsüchtigen Knaben“, betrachtet wird. Im Zentrum der Betrachtung steht der Zusammenhang von Sendung und Leiden. Jesus heilt sowohl den von „Fallsucht“ geplagten Sohn als auch den Vater, dessen Glaube schwer angefochten wird. Dieser Glaube wird zum Vorbild für die ungläubigen Jünger und damit auch für alle, die nach ihnen teilhaben an Gottes Mission.
.....

Martin Heißwolf war mit seiner Frau Andrea 26 Jahre als Mitarbeiter der DMG mit verschiedenen Arbeitsschwerpunkten (Evangelisation, Sozialarbeit, Familienberatung, Gemeindegründung, Lehrdienst) in Japan tätig. Seit 2017 zurück in Deutschland, arbeitet er als Bereichsleiter und Dozent (Missiologie) am BibelStudienKolleg (BSK), Stuttgart, und im Auftrag der DMG gemeinsam mit seiner Frau unter japanischen Migranten in Deutschland.

„Ich glaube. Hilf meinem Unglauben!“, so lautet die Jahreslosung für 2020 aus Mk. 9,24. Um die großen Zusammenhänge dieses Bibelverses zu erkennen, ist es hilfreich, ihn im größeren Textzusammenhang von Markus 9,2-31 (Matthäus 17,1-20) zu sehen. Die Erzählung, aus der die Jahreslosung stammt, ist eingebunden in das Thema des Leidens. Zugleich ist sie eingebunden in das Thema der Sendung, zuerst nämlich kommt die Sendung des Sohnes, dann die Sendung Johannes des Täufers, dann die Sendung der Jünger. Im Mittelpunkt dieser Erzählung steht ein Mensch in tiefem Leid. Ausgerechnet er ist es, der den Jüngern zeigt, was Glaube ist.

Die Sendung des Sohnes

Die markanten Punkte der Sendung Jesu werden doppelt gekennzeichnet: mit markanten Bergen und mit drei direkten Worten Gottes. Die Berge sind: Der Berg, auf dem Jesus versucht wurde (Mt 4,8-10), der Berg seiner messianischen Regierungserklärung (Mt 5,1; 8,1), der Berg der Verklärung (Mk 9,2; Mt 17,1), der Hügel Golgatha und der Berg der Sendung der Jünger und der Himmelfahrt (Mt

28,16). Die drei direkten Worte Gottes an Jesus geschehen bei seiner Taufe (Mt 3,17; Mk 1,11; Lk 3,22), bei einer seinen Leidensankündigungen (Joh 12,23-30) und vor seinem letzten Gang nach Jerusalem (Mk 9,7; Mt 17,5). Sie drücken aus, dass Gott gerade an dem, was für menschliches Denken unfassbar ist, sein Wohlgefallen hat: Gott macht sich in der Taufe mit den Sündern eins; der reine Sohn Gottes taucht im Taufwasser in das Leid und die Sünde hinein, die wir Menschen dort abwaschen; er „holt sich damit den Tod“ und nimmt schon hier sein Kreuz und sein Leiden auf sich. Diese unfassbare und unermesslich schwere Sendung des Sohnes bedarf der starken Bestätigung durch drei direkte Worte Gottes, nämlich nachdem der Sohn in seiner ersten Taufe seine Sendung und sein Leiden annimmt, als er sein Leiden verkündet, und bevor es sich anschickt, nach Jerusalem zu gehen, um zu leiden und sich in seiner „zweiten Taufe“ (Mk 10,28), seinem Tod, taufen zu lassen.

Daraus schließen wir dreierlei:

Das Leiden Jesu ist Bestandteil seiner Sendung

Das Leiden ist erstens ein unverzichtbarer und zentraler Bestandteil der Sendung Jesu. Es ist das zentrale Thema seines ganzen Lebens und nicht erst der „Leidenswoche“. Das Apostolische Glaubensbekenntnis wäre mit einer anderen Kommasetzung um so viel sinnvoller: „... geboren von der Jungfrau Maria / gelitten / unter Pontius Pilatus gekreuzigt, gestorben und begraben ...“. Gerade im Leiden wird in ganz besonderer Weise die Herrlichkeit Gottes offenbar (Joh 17,4) - wohlgemerkt ohne dass dadurch das Leiden schmälert wird. Markus 9,12 macht deutlich: „Die himmlische Herrlichkeit des Verwandelten, die den ausgewählten Offenbarungsempfängern auf dem ‚hohen Berge‘ sichtbar wurde, ist unvollständig, wenn sie nicht auf den bezogen wird, der ins Leiden geht.“ (Koch 2012, 53) Das macht die Deutungen seines Kreuzestodes unmöglich, die es als „Scheitern“ (Schweitzer) verstehen oder als nachträgliche Umdeutung zum erlösenden Sieg, mit der „Paulus Jesus in den Rücken fällt“ (Bloch).

Das Leiden Jesu ist auf Gott bezogen

Das Leiden ist zweitens ganz und gar auf Gott bezogen. Da ist kein Raum für einen Dualismus von Gott und Satan. Das wird in eindrücklicher Weise in Philipper 2,8-9 ausgedrückt: „Er erniedrigte sich selbst und wurde gehorsam bis zum Tod, ja zum Tod am Kreuz. Darum hat ihn auch Gott erhöht und hat ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist.“ Auf dem Berg der Versuchung zeigt

der Versucher Jesus alle Reiche der Erde ... und [bietet ihm die] Weltherrschaft [an] – um den Preis der eigenen Anbetung. Die Ablehnung erweist Jesus als den Gehorsamen und Demütigen, der für sich keine Macht beansprucht. Gerade als der Demütige ist er

der, der auf dem Berg der Verklärung der Teilhabe an der himmlischen Welt gewürdigt wird (Koch 2012, 54).

Gerade in der Auseinandersetzung mit dem Bösen wird hier wie auch in der Befreiung des „fallsüchtigen Knaben“ deutlich, dass Jesu Dienst und Leiden nicht vis-à-vis mit dem Bösen, sondern immer in der gehorsamen und demütigen Bindung an seinen Vater geschieht. Sein Leiden wird nicht dem Einfluss des Bösen zugeschrieben, sondern es entsteht durch den Gehorsam gegen den Vater.

Das Leiden Jesu geschieht freiwillig

Daraus folgt drittens: Jesus versucht nicht, das Leiden zu vermeiden oder zu überwinden, sondern er ergreift es aus freien Stücken und willig. Das drückt er mit dem Wort vom „Kreuznehmen“ aus (Mt 10,38; Lk 14,27). Er fordert es von seinen Jüngern, damit sie ihm eben darin entsprechen („seiner würdig“ sind), dass er sein Kreuz „nimmt“.

Das Gebot Jesu ist zuerst sein eigener Wille und wird nicht nur dem Jünger auferlegt, sondern von ihm selbst getan. Sein eigenes Wirken ist ein Gang in den Tod, und er geht ihn mit vollendeter Entschlossenheit. (Schlatter 1963, 351).

Das Kreuz wird ihm eben nicht „auferlegt“, sondern er wählt es ausdrücklich freiwillig (Joh 10,18; 12,27).

Die Sendung des Täufers

In Markus 9,12a wird gesagt, dass Elia bereits in der Gestalt von Johannes dem Täufer gekommen ist. Er ist jedoch nicht erkannt worden, sondern „sie taten ihm an, was sie wollten“ (Mk 9,13).

Damit ist das wichtige Thema des Vorläufers angesprochen (vergleiche Matthäus 3,1-12; 11,2-15), dem hier ein neuer Aspekt hinzugefügt wird: Der Täufer ist auch Vorläufer des Menschensohns Jesus im Leiden. Im Geschick des Täufers ist das Geschick Jesu vorabgebildet (Koch 2012, 52).

Johannes hat nicht eine „*universal restoration*“ gebracht, sondern er ist dem Messias auf dem Weg des Leidens und des Todes vorausgegangen. Dadurch hat er vorab schon auf Jesu Leiden und Sterben hingewiesen (Mk 9,12-13) (vgl. Marcus 2018, 46; Goodloe 2014, 121).

Wir betrachten dreierlei:

Die Sendung ruft in einen marginalen Raum

Johannes der Täufer beginnt sein öffentliches Wirken im 15. Jahr des Kaisers Tiberius (Lukas 3,1), also im Jahr 28 n. Chr. (Schnelle 2007, 59). Sein Kleid von

Kamelhaaren, der lederne Gürtel um seine Lenden und seine Speise aus Heuschrecken und wildem Honig (Mt 3,4; Mk 1,6) kennzeichnen ihn nicht als Armen, sondern als Bewohner der Wüste, d.h. als kulturfernen arabischen Beduinen. Kamelhaare sind die typischen Textilien am Rand der Wüste, Heuschrecken und Wildhonig typische Nahrungsmittel in unbesiedelten Gebieten. Stoffe aus Kamelhaaren galten in der Antike (wie heute noch) als qualitativ hochwertige. Johannes' Lederschurz stellt zwar eine einfache Kleidung dar, doch auch Leder ist ein Material, das sich ärmere Leute nicht ohne weiteres leisten konnten. Seine Kleidung steht jedoch im Gegensatz zu den reichen Gewändern der Pharisäer und Schriftgelehrten (Mk 12,38; Lk 7,25) (vgl. Ellicot 2015 zu Mt 3,4). Auch das Wort von Jesus in Matthäus 11,8 geht in diese Richtung. Lichtenberger versteht es als eine Kritik des Luxus (Lichtenberger 2009, 479).

Die jüdischen, auf Macht und Herrlichkeit ausgerichteten Endzeiterwartungen ... [sind] nicht nur die durch die Leiden des Messias Jesus, sondern auch durch das Martyrium des Elia auf den Kopf gestellt worden (Ernst 1989, 33).

Diese Umwertung aller bestehenden Werte macht Johannes zum Außenseiter und führt in das Leiden. Der südkoreanische Theologe Jung Young Lee bringt das so zum Ausdruck, dass er seine Ethik auf Jesus als „the new marginal person“, den „neuen marginalen Mensch“ aufbaut. Jesus „*lived in-between and in-both*“, er lebte „dazwischen“ und „in beidem“. Auch seine Nachfolger müssen deshalb in den Kategorien „*neither/nor*“ und „*both/and*“ („weder/noch“ und „sowohl/als auch“) denken (vgl. Lee 1995, 72).

Die Sendung beruft in die Selbstverleugnung

Im Zentrum der Sendung des Täufers steht das markante Wort von Johannes 3,30: „Er muss wachsen, ich aber muss abnehmen.“ Um es richtig zu verstehen, muss man sehen, in welchem Zusammenhang es steht. Am Anfang waren die Johannes-Bewegung und die Jesus-Bewegung eins. Manche vermuten sogar, dass Jesus ein Johannesjünger oder doch wenigstens ein Anhänger seiner Bewegung war. Johannes 1,26 könnte ein Hinweis darauf sein. Nach Backhaus (1991) ist Jesus nur vorübergehend bei Johannes, ist nicht sein Jünger, wobei zu bedenken ist, dass Backhaus „Jüngerschaft“ beziehungsweise „Gliedschaft im Jüngerkreis“ nur für einen „engeren Kreis der Jünger um den ... Täufer“ verwendet. Kunath hält diese Unterscheidung für sekundär. Wichtig sei nur eine Zugehörigkeit zu Johannes (Kunath 2016, 94-95). Jedenfalls war Jesus im Kreis derer, die zu Johannes gehörten, kein Unbekannter.

Johannes der Täufer trat in den Hintergrund, je mehr Jesus in den Vordergrund trat. Dieses Prinzip muss bis heute die Sendung auch der Jünger Jesu prägen. Sie wird in der Arbeit der „ersten Missionarin“, der „Frau am Jakobsbrunnen“ deutlich. Die Botschaft von Jesus, dem Messias gibt sie in ihrem Dorf so überzeugend weiter, dass die Leute durch ihr Wort zu Jesus selbst kommen. Darum sagen sie: „Von nun

an glauben wir nicht mehr um deiner Rede willen; denn wir haben selber gehört und erkannt: Dieser ist wahrlich der Welt Retter.“ (Joh 4,42) Die Frau tritt in den Hintergrund. Dazu schreibt Dietzfelbinger:

Drängt sich ... der Mensch in den Vordergrund (vergleiche die Selbstdarstellung mancher Korinther in 1.Korinther 4,8-10), dann wird ihm klargemacht, wie schnell sein Wort zum bloßen Gerede wird (man wird in dem Wort ‚Rede‘ (griechisch: *lalia*) in Johannes 4,42 ein abwertendes Moment mithören). Der Täufer in Johannes 3,29f ... ist demgegenüber das große Gegen- und Vorbild (Dietzfelbinger 2001, 122).

Johannes 3,30 fasst die Aufgabe des Täufers in einem Satz der Tragik und Bejahung zusammen. Gleichzeitig ist darin die Aufgabe jedes Verkündigers angesagt. Im Neuen Testament, das voll ist von Überlegungen über das Reden und Verhalten der Zeugen Jesu, findet sich kein Satz, der das Wesen und das Schicksal des Zeugen in einer ähnlich kraftvollen Bildhaftigkeit einfängt wie dieser (Dietzfelbinger 2001, 92).

Die Sendung beruft zum ethisch-relevanten Prophetentum

Das Leiden Johannes des Täufers entsteht nicht am Bekenntnis zum Herrn des Himmelreichs, sondern am unbeugsamen Bekenntnis zur Ethik des Himmelreichs. Er vertritt die Ethik des neuen Reiches nicht nur nach Innen unter denen, zu denen der Messias zuerst gesandt ist, sondern er vertritt sie nach außen, nämlich vor Herodes Antipas und Herodias. Laut Josephus hatte Herodas Antipas über viele Jahre eine arabische Prinzessin zur Frau, die Tochter des Nabatäerkönigs Areta, die ihn verließ, als er eine außereheliche Beziehung zu Herodias begann (Mk 6,17). Das klare prophetische Wort Johannes des Täufers (Markus 6,18) hatte also nicht nur eine sexualethische, sondern vor allem eine politische Dimension. Die gekränkte Herodias betrieb die Hinrichtung Johannes des Täufers (Mk 6,19ff). König Areta griff Herodes militärisch an.

Die arabischen Truppen siegten dank Überläufern über die galiläischen, und nur das Eingreifen der römischen Armee rettete Herodes. Der arabische Sieg wurde von der Bevölkerung als Gottes Strafe für die Hinrichtung Johannes des Täufers angesehen (Majoros-Danowsky 2008, 143-144).

Die Sendung der Jünger

„Das Leiden des Täufers ist für die christliche Gemeinde, die in die Kreuzesnachfolge gerufen ist (Markus 8,34), beispielhaft“ (Ernst 1989, 34), denn so, wie die Propheten leiden mussten, musste auch Johannes der Täufer und Jesus leiden (Wink 1968, 17).

Wir betrachten dreierlei:

Das Leiden der Jünger ist Bestandteil ihrer Sendung

Die Berufung der Jünger in die Nachfolge geschieht zusammen mit der Berufung zum gleichen (nicht zu demselben!) Leiden wie Jesus (Mt 10,38; Lk 14,27). Die Sendung der Jünger bedeutet Sendung in das Leiden (Mt 10,16ff). Die Bereitschaft zum Leiden der Christen steht in engem Zusammenhang mit ihrer missionarischen Kraft. In seinem kleinen Buch *Das Geheimnis des Leidens der Kirche* (1963) hat Georg Friedrich Vicedom auf diesen Zusammenhang aufmerksam gemacht:

Wir haben uns weithin den heidnischen Lebensbegriff angeeignet, so dass wir meinen, unser Glaube an Jesus Christus müsste uns vor allem auf sozialem Gebiet zu wunschlosen Menschen machen.

Um dies zu rechtfertigen wird das Wort aus Johannes 10,10 missbraucht, obwohl Jesus dieses Wort im Zusammenhang mit seinem Leiden gesagt hat (Joh 10,15). Wir lesen nur noch: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben und volle Genüge haben sollen“ (Johannes 10,10a). Aber nicht mehr: „Ich lasse mein Leben für die Schafe“ (Johannes 10,15b). Doch Nachfolge Jesu ist Kreuzesnachfolge (Vicedom 1963, 14-15). „Will mir jemand nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir. Denn wer sein Leben erhalten will, der wird's verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird's finden“ (Mt 16,24-25).

Wer das Kreuz nicht tragen will, der wird den Glauben verlieren. Eine Kirche, eine Christenheit, oder eine Generation, die nicht zum Leiden bereit ist, wird auch ihr missionarisches Zeugnis verlieren! Nach Vicedom hat die Bereitschaft zum Leiden Bedeutung für das missionarische Zeugnis der Kirche:

Die Kirche kann ihren Dienst nur tun, wenn sie klar weiß, dass er mit dem Leiden verbunden ist. Sie muss wieder lernen, dass das Leiden durch Gott eine Bevorzugung ist, wodurch er den Dienst der Kirche fruchtbar machen will. Darum kann eine Vermeidung des Leidens zum Verrat werden. Die Kirche muss wieder in der christlichen Hoffnung leben und vor allem die Leidensscheu überwinden, damit sie frei wird zu einer echten Bezeugung des Evangeliums (Vicedom 1963, 12).

Das Leiden der Jünger geschieht freiwillig

In der Zeit des sehr lebendigen Zelotismus besteht über die Bedeutung des „Kreuznehmens“ in der Zuhörerschaft Jesu kein Zweifel.

Sobald das Bekenntnis angenommen war, dass es nur „einen Herrn“ gebe und keinen zweiten, stand das Kreuz in Sicht. Das übertrug sich sofort auch auf die Jünger Jesu. Wenn sie vor Statthalter und Könige geführt und geächtet aus jeder Dorfschaft verjagt werden, stehen die Kreuze in der nächsten Nähe (Schlatter 1963, 350-351).

Doch es geht hier nicht nur um das Schicksal der Jünger, sondern es geht auch um eine ethische Ansage: Es wird

der Blick des Jüngers auf jenen Vorgang bei der Kreuzigung gerichtet, bei dem der Verurteilte mit eigener Handlung das, was ihm den Tod bringt, anfasst ... Er hebt den auf dem Boden liegenden Balken auf und trägt ihn selbst zur Richtstatt. Das ergab ein beredtes Gleichnis für die volle Entschlossenheit, mit der der Jünger alles fahren lässt, und ... der Welt mit ihrer Lust und ihrem Schmerz ... entsagt und die ihn zu Sterben führende Pflicht ergreift (Schlatter 1963, 351).

Der Wille der Jünger ist gefragt. Auch ihnen wird das Kreuz nicht gegen ihren Willen auferlegt. Auch sie sollen es „aufnehmen“. Der entscheidende erste Teil der Aussagen in Matthäus 16,24 und Markus 8,34 lautet jeweils: „Wer mir nachfolgen will“!

Dabei geht es ausdrücklich nicht nur darum, dass die Jünger das preisgeben, was nach Gottes Urteil böse ist, „sondern Gott auch das unterordnen, was sich für unser Bewusstsein als richtig, für unser Bedürfnis als notwendig darstellt.“ Nach Schlatter ist das der Kern des christlichen Glaubens, der tiefste Ausdruck der Liebe:

Indem wir uns diesem Schmerz öffnen, beugen wir uns ernsthaft vor Gottes Recht und erkennen an, dass sein Recht, nicht das unsrige bestehen soll, dass wir nicht der Zweck sind, sondern das Werkzeug, nicht unentbehrlich, sondern von freier Gnade gerufen, und erlangen dadurch, dass unsere Liebe aufrichtig wird und wirklich Gott allein gehört, nicht uns, und von der Eigensucht geschieden wird (Schlatter 1929, 338-339).

Das Leiden der Jünger entsteht an der heilsgeschichtlichen Situation

Obwohl die 63 Wundergeschichten mehr als ein Drittel des Erzählbestandes der Evangelien ausmachen und das Neue Testament „selber ... von der Beschreibung der Taten Jesu an anderen Menschen“ lebt, obwohl ohne sie „ein Großteil der Aussagekraft des Evangeliums und außerdem ein enormer Teil der Jesus-Geschichte verloren gehen“ würde (Hesbacher 2013, 10-13), obwohl die Herrlichkeit Jesu bereits sichtbar wurde, bleibt das Böse doch mächtig und der Glaube der Jünger schwach (Donahue 2005, 280).

Stettler führt das Versagen der Jünger darauf zurück, dass sie vor Pfingsten noch nicht „ungebrochen an seiner Kraft Anteil hatten“. Nach Pfingsten sei von solch einem Versagen wie in Markus 9 nirgends die Rede (Stettler 2014, 169). Das mag bezweifelt werden. Zwar ist Jesus „schon-jetzt“ alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben, doch er hat sie „noch-nicht“ in Macht durchgesetzt. So lange müssen seine Jünger in der „eschatologischen Spannung“ bleiben, und das bedeutet Leiden. Denn der Glaube versagt, wenn er nicht „schauen“ kann. Bis zur Himmelfahrt leben die Jünger nicht im Glauben, sondern im Schauen. Vor seinem Tod bereitet Jesus sie auf das Leben im Glauben vor, damit sie ihren Dienst auch nach seiner sichtbaren Anwesenheit tun können. Doch schon bei der ersten Gelegenheit dieser Vorbereitung versagen sie. Noch sind sie unfertig, „*work in progress*“, gekennzeichnet von Mangel an Verstehen und einem seichten Glauben (MacArthur 2015, unter „*All Things Possible*“).

Dass mit dieser Rüge „ungläubiges Geschlecht“ die Jünger gemeint sind und nicht der Vater des fallsüchtigen Knaben (Reuber 2007, 136), wird durch den Plural in Markus 9,20a deutlich. Vertieft wird die Rüge noch durch den Zusatz „sündig“ in Markus 8,38 (alttestamentliche Vorlagen sind Dtn 32,5.20; Jes 65,2; Jer 5,23) (MacArthur 2015, unter „*All Things Possible*“; Reuber 2007, 136). Es könnte zwar auch die Menschenmenge sein, aber die steht in keiner Weise im Fokus (Twelftree 1993, 94).

Das schwerste Leid mag für die Jünger gewesen sein, dass sie Jesus enttäuscht haben:

Auch Jesus ist (maßlos) enttäuscht, und seine Reaktion zeugt an, dass der Misserfolg der Jünger ein Versagen (!) war. Sie hätten den Dämon austreiben können, wenn sie Glauben gehabt hätten. Die ihnen von Jesus gegebene Vollmacht steht eben nicht zu ihrer eigenen freien Verfügung, sondern bleibt göttliche Vollmacht, an der sie durch Glauben (Anteil haben) Ihr Versagen signalisiert also, dass sie ein „ungläubiges Geschlecht“ sind (Schneke in Reuber 2007, 136).

Das Leiden der Jünger entsteht durch ihr prophetisches Wort

Zunächst entsteht das Leiden an der Teilhabe an Gottes Leiden.

Die Stimmen der Propheten pulsieren mit Gottes Schmerz. Sie schreien seinen Zorn hinaus über die Arroganz derer, die ihn ignorieren und ihre Mitmenschen unterdrücken. Die Stimmen der Propheten schmerzen mit Gottes leidenschaftlicher Hoffnung für sein Volk, seinem Verlangen zu segnen, und seiner tiefen Enttäuschung, wenn sein Volk nicht hören und antworten will (Richards, 2015, 147).

Sodann entsteht das Leiden an dem Widerspruch gegen das prophetische Wort. Die Jünger stehen damit in einer langen Tradition, nicht nur als Nachfolger Johannes des Täuflers und Jesu, sondern auch als Nachfolger der Propheten. Besonders ist hier Jeremia zu nennen, dessen „prophetisches Amt“ repräsentativ und damit „prophetisch“ für das Leiden Christi ist“ (Dearman 2002, 137). Jeremia litt „als direkte Folge der gewaltsamen Reaktion Judas auf die prophetische Anklage“ (Stulman 2005, 117). Es geht hier vor allem um das Leiden, das seiner besonderen Situation als Prophet erwächst, und das damit zu einem wesentlichen und unverzichtbaren Teil der göttlichen Botschaft an Juda wird (ebd.). Der Widerspruch gegen das prophetische Wort wird zum Widerspruch gegen Jeremia. „Es ist das prophetische Amt, das Jeremias Leben zielt, und das ihn hinabführt auf den Weg des Leidens“ (Dearman 2002, 196; in meiner Übersetzung). In der Erzählung von Markus 9 fragt Jesus „die religiösen Lehrer nach der Ursache der Auseinandersetzung“ und bringt damit „die Seinen zuerst einmal aus der Schusslinie und nimmt sie in Schutz“ (Reuber 2007, 135). Das wird er in Zukunft nicht mehr tun.

Mit Jesaja begegnet uns noch eine weitere Art des prophetischen Leidens. Es geschieht nach Buber freiwillig und leidet für andere an dem „schmerzhaften

Widerspruch zwischen Gottes Verheißungen und dem Fall Israels als Nation“ (Pinnock 2002, 51). Diese Beobachtung leitet über zum letzten Teil.

Ein Mensch in seinem tiefen Leid

Im Zentrum der Erzählung um die Jahreslosung steht nun mit dem Vater des „fallsüchtigen Knaben“ ein Mensch in tiefem Leid. Zuerst einmal entsteht sein Leiden (und das der ganzen Familie) an dem hohen „Maß an Vorverurteilung, die antike Menschen, vor allem aber die konservativen religiösen Hierarchen, einer Familie entgebrachten, in der ein Schwerkranker lebte!“ (Reuber 2007, 136).

Ein zweiter Gesichtspunkt seines Leidens ist sein durch die Jünger enttäushtes Vertrauen. Dieses Leiden heilt Jesus, indem er seinen Sohn heilt. „Der unvollkommene Glaube (auch seiner Missionare) beschränkt den Herrn nicht“ (MacArthur 2015, unter „*All Things Possible*“; in meiner Übersetzung). Ein dritter Gesichtspunkt ist die beschämende Öffentlichkeit des durch die Unfähigkeit der Jünger entstandenen theologischen Disputs. Dieses Leiden heilt Jesus, indem er zuerst die Schriftgelehrten in die Schranken weist (Mk 9,15). Ein vierter Gesichtspunkt ist, dass der Mann und sein Sohn in diesem Disput nicht mehr menschliche Gegenüber sind, sondern nur noch sachlicher Gesprächsgegenstand. Dieses Leiden heilt Jesus dadurch, dass er, indem er den Mann fragt, seinen Schmerz auf sich nimmt. Der Vater merkte, dass er nicht zu einer „nicht-personalen Macht kam, sondern zu einer Person“. Die Heilungswunder Jesu offenbaren das Mitleid und die Barmherzigkeit Gottes, und dass er sich um Schmerz und Leiden der Menschen kümmert“ (MacArthur 2015, unter „*All Things Possible*“; in meiner Übersetzung). Diese drei Punkte müssten an anderer Stelle missionsethisch tiefergehend aufgearbeitet werden.

Sein tiefstes Leid ist sein angefochtener Glaube

Obwohl Jesus nicht seinen, sondern den Unglauben der Jünger rügt, erkennt auch der Vater, dass seine größte Not in seiner Unfähigkeit zu glauben besteht. Zu dieser Erkenntnis führt ihn Jesus, indem er seine aus der Enttäuschung über Jesu Jünger geborene Bemerkung in Markus 9,22b zurückweist. Es liegt nicht „an Jesu Wundermacht, sondern an dem Glauben des Bittstellers ... ob ein Wunder geschehen kann“ (Meiser 1998, 160-170). Jesus erlaubt es dem Vater nicht, die Verantwortung von sich weg auf ihn zu schieben. Als der Vater dieses Wort vom Glauben hört, kann er nur noch schreien: „Ich glaube, hilf meinem Unglauben (auf zum Glauben)!“ (Haenchen 1968, 322). Gerade dieser Schrei ist Glauben, denn „was kann ein Mensch schon mehr als eben dies?“ (Basse 2003, 42). „Wie er vorher um die Befreiung seines Sohnes flehte, fleht er jetzt darum, dass Jesus ihn

von seinem Unglauben befreit“ (MacArthur 2015, unter „*All Things Possible*“, in meiner Übersetzung). Der Mann schreit heraus,

was für jeden Menschen (auch Missionare) und zu aller Zeit Gültigkeit hat. Damit wird ausgerechnet dieser Namenlose mit dem unübersehbaren Makel eines schwerkranken Sohnes Belastete neben Jesus zum Vorbild für die sprachlosen Jünger - und für uns! (Reuber 2007, 137).

Bibliografie

- Backhaus, Knut. 1991. *Die „Jüngerkreise des Täufers Johannes“: Eine Studie zu den religionsgeschichtlichen Ursprüngen des Christentums* (Paderborner theologische Studien). Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Basse, Ottokar. 2003. *Das Evangelium in Zeit und Ewigkeit: Ausgewählte Predigten II* (Schriften aus dem Comenius-Institut, Beihefte). Münster, Hamburg und London: LIT Verlag.
- Dearman, Andrew J.. 2002. *Jeremiah, Lamentations* (The NIV Application Commentary). Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Dietzfelbinger, Christian. 2001. *Das Evangelium nach Johannes* (Teilband 1: Johannes 1-12; Zürcher Bibelkommentare). Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Donahue, John R., S.J.. 2005. *The Gospel of Mark* (Sacra Pagina Series, Band 2), herausgegeben von Daniel J. Harrington, S.J.. Collegeville, MI: The Liturgical Press (A Michael Glazier Book).
- Ellicot, Charles. 2015. *Matthew-Revelation* (Band 3 in Ellicot's Bible Commentary). Ohne Ort: Delmarva Publications (EBook).
- Ernst, Josef. 1989. *Johannes der Täufer: Interpretation - Geschichte - Wirkungsgeschichte* (Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 53). Berlin und New York: Werner de Gruyter.
- Goodloe, James C. IV. 2014. *Preaching Through Luke: The Gospel as Catechism*. Eugene, OR: Wipf & Stock.
- Haenchen, Ernst. 1968. *Der Weg Jesu: Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Hesbacher, Anna. 2013. Brauchen wir heute noch Wundergeschichten?: Über die Notwendigkeit und den Wert biblischer (Wunder-)Geschichten in einem modernen Zeitalter (Examensarbeit). Hamburg Bachelor + Master Publishing (Diplomica).
- Koch, Dietrich-Alex. 2012. „Mt 17,1-9 (13): Die Verklärung Jesu“. In *Gott am Kreuz: Gottesdienste zum Leben und Sterben Jesu am Jesu* (Dienst am Wort, Band 144), herausgegeben von Hans-Helmar Auel. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (EBook): 45-54.
- Kunath, Friederike. 2016. *Die Präexistenz Jesu im Johannesevangelium: Struktur und Theologie eines johanneischen Motivs*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Lee, Jung Young. 1995. *Marginality: The Key to Multicultural Theology*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Publishers.

- Lichtenberger, Hermann. 2009. „Rom, Luxus und die Johannesoffenbarung“. In *Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte*, herausgegeben von Wolfgang Kraus. Berlin: Walter de Gruyter: 479-493.
- MacArthur, John. 2015. *The MacArthur New Testament Commentary: Mark 9-16*. Chicago, IL: Moody Publishers.
- Majoros-Danowski, Johannes. 2008. *Elija im Markusevangelium: Ein Buch im Kontext des Judentums* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament). Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Marcus, Joel. 2018. *John the Baptist in History and Theology*. Columbia, SC: University of South Carolina Press.
- Meiser, Martin. 1998. *Die Reaktion des Volkes auf Jesus: Eine redaktionskritische Untersuchung zu den synoptischen Evangelien*. Berlin und New York: Werner de Gruyter.
- Pinnock, Sarah Katherine. 2002. *Beyond Theodicy: Jewish and Christians Continental Thinkers Respond to the Holocaust*. Albany: State University of New York Press.
- Reuber, Edgar. 2007. *Handbuch zum Markus-Evangelium: Eine Grundlegung für Studium und Beruf für Theologen und Religionspädagogen* (Einführungen Theologie, Band 1). Berlin: LIT Verlag Dr. W. Hopf.
- Richards, Larry. 2015. *How to Read and Understand the Bible: Meeting with God on the Book You Love but never Fully Understood*. Carol Stream, IL: Tyndale House Publishers (Tyndale Momentum).
- Schlatter, Adolf. 1929. *Die christliche Ethik*, dritte, neu bearbeitete Auflage. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Schlatter, Adolf. 1963 (1948). *Der Evangelist Matthäus: Seine Sprache, sein Ziel und seine Selbstständigkeit*, sechste Auflage. Stuttgart, Calwer Verlag.
- Schnelle, Udo. 2007. *Theologie des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Stettler, Hanna. 2014. *Heiligung bei Paulus: Ein Beitrag aus biblisch-theologischer Sicht (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 368)*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Stulman, Louis. 2005. *Jeremiah* (Abingdon Old Testament Commentaries). Nashville, TE: Abingdon Press.
- Twelftree, Graham H.. 1993. *Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 54). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Vicedom, Georg Friedrich. 1963. *Das Geheimnis des Leidens der Kirche* (in der Reihe: Theologische Existenz heute, eine Schriftenreihe herausgegeben von K. G. Steck und G. Einholz; neue Folge Nr. 111). München: Chr. Kaiser Verlag.
- Wink, Walter. 1968. *John the Baptist in the Gospel Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Das Phänomen der Bekehrung im Kontext der gegenwärtigen ghanaischen Christenheit

Eine kritische Reflexion

John Kwasi Fosu

Dieser Artikel bietet einen Überblick über das Phänomen der Bekehrung in dem gegenwärtigen ghanaischen religiösen Kontext aus phänomenologischer und theologischer Perspektive. An den beschreibenden Teil schließt sich eine kritische Reflexion anhand von vier Kategorien von Konversionsprozessen an, nämlich Akkulturation, Synkretismus, Hybridität und Transformation. Der Autor zeigt, dass sich christliche Bekehrungsprozesse im gegenwärtigen Ghana von der durch das Missions-Christentum verwendeten Akkulturation fortentwickelt haben und stattdessen auf dem Wege von Hybridität und Transformation geschehen. Daraus ergibt sich in der interkulturellen theologischen Reflexion und dem ökumenischen Engagement die Notwendigkeit einer Konversion der Weltansicht.

John Kwasi Fosu stammt aus Kumasi, Ghana und beendete im Sommersemester 2019 seine theologische Promotion an der Universität Hamburg.

Dieser Artikel erschien ursprünglich auf Englisch in *Interkulturelle Theologie* (ZMiss-2-3/2019).¹ Übersetzung und Abdruck geschehen mit freundlicher Genehmigung der Herausgeber. Übersetzung (einschließlich aller Zitate) durch Meiken Buchholz.

1. Einleitung

Das Phänomen der religiösen Konversion ist ein relevantes Thema sowohl in theologischen als auch in allgemein religiösen Diskursen, insbesondere in religiös pluralen Kontexten wie Ghana und vielen anderen sub-saharischen Ländern Afrikas. Es gibt die These, dass Art und Häufigkeit von Konversionserfahrungen ein entscheidender Faktor für die Glaubwürdigkeit, das Wachstum und das Überleben einer Religion seien. Dieser Artikel möchte das Phänomen der Bekehrung im gegenwärtigen religiösen Kontext Ghanas beschreiben.

¹ John Kwasi Fosu, *The Phenomenon of Conversion in Contemporary Ghanaian Christianity: A Critical Reflection*, in: *Interkulturelle Theologie* 45/2-3 (2019), 249-267.

Methodologisch ist der Begriff Konversion aus unterschiedlichen theoretischen Perspektiven untersucht worden, vor allem innerhalb der Humanwissenschaften in den Bereichen Anthropologie, Psychologie und Soziologie.² Diese Ansätze sind hilfreich, um die Komplexität innerhalb von Konversionsprozessen zu verstehen. Doch im Unterschied zu jenen Perspektiven untersucht dieser Artikel das Phänomen der Bekehrung im gegenwärtigen religiösen Kontext Ghanas aus einer phänomenologisch-deskriptiven Perspektive unter Berücksichtigung von christlich-theologischen Einsichten. Ich schreibe als ein religiöser (zum Christentum konvertierter) Insider, wodurch wesentliche Elemente, die zu der Kategorie religiöser Erfahrungen gehören, geprägt sind.

Vier deskriptive Kategorien für Konversionsprozesse

Im Anschluß an eine Darlegung des Phänomens religiöser Bekehrung in Ghana werde ich in einer kritischen Analyse Mark David Baers vier deskriptive Kategorien für Konversionsprozesse (Baer 2014: 25-47) anwenden. Baer macht in der Geschichte von Konversionsprozessen die Kategorien Akkulturation, Adhäsion oder Hybridität, Synkretismus und Transformation aus (: 25). Dabei versteht er unter Akkulturation ein Vordringen über religiöse Grenzen hinweg mit dem Ziel, ein Volk und sein Gebiet in das Imperium der Eroberer oder in ein sozioökonomisches System einzuverleiben (: 25-27). Adhäsion oder Hybridität beschreibt das Phänomen, dass Konvertiten neue Glaubensüberzeugungen und Praktiken neben den alten annehmen (:25.28). Synkretismus ist die Versöhnung und/oder Vermischung von alten und neuen Glaubensüberzeugungen und Praktiken durch die Konvertiten, wodurch sie eine neue religiöse Synthese schaffen (:25). Transformation geschieht, wenn Konvertiten versuchen, das Alte vollständig durch neue Glaubensüberzeugungen und Praktiken zu ersetzen (:25). Baer macht darauf aufmerksam, dass mit der persönlichen Bekehrung auch die Konversion heiliger Stätten verbunden ist (:34).

In dieser Untersuchung werde ich folgendermaßen vorgehen: Zunächst wird die Bedeutung von Konversion aus einer christlich theologischen Perspektive diskutiert. Sodann wird das Phänomen der Konversion im religiösen Kontext Ghanas beschrieben. Daraus ergeben sich als thematische Schwerpunkte zum einen die Vorstellungen von Bekehrung, die in der Begegnung von Christentum und Islam sowie von Christentum und traditionellen afrikanischen Religionen und Kulturen eine Rolle spielen. Zum anderen muss auf das Phänomen der Konversion von einer christlichen Konfession zur anderen eingegangen werden. In diesem Fall bezweckt Bekehrung Gemeinde-Wachstum. Ich werde einen Überblick über einige christliche evangelistische Bewegungen und Organisationen geben, die mit evangelischen Kirchen in Ghana mit dem Ziel der Bekehrung zusammenarbeiten. Vor den abschließenden Schlussfolgerungen soll eine kritische theologische und missiologische Reflexion der

2 Soziologen heben soziale Faktoren als Erklärung von Konversionen hervor. Psychologen schreiben inneren Prozessen den größten Einfluss zu. Anthropologen postulieren, dass kulturelle Kräfte die einzig plausible Erklärung für Bekehrungen seien. Siehe Strähler 2010:13-18.

Konversions-Phänomene im religiösen Kontext Ghanas geschehen, insbesondere in Hinsicht auf den Dialog mit kirchlichen Kontexten in anderen Ländern.

2. Auf dem Weg zu einer christlichen Theologie der Bekehrung

Innerhalb der christlichen Theologie ist Konversion unterschiedlich definiert worden. Wayne Grudem definiert Konversion in seiner systematischen Theologie als „unsere bereitwillige Antwort auf den Ruf des Evangeliums, in der wir aufrichtig unsere Sünden bereuen und unser Vertrauen in Christus legen zu unser Rettung“. Für ihn bedeutet das Wort *Konversion* an sich „Umwenden“ und bezeichnet eine geistliche Wende, nämlich die Wende von der Sünde hin zu Christus (Grudem 2007:709). Grudem betrachtet die Abkehr von der Sünde als *Buße* und das Hinwenden zu Christus als *Glauben*, der aus Wissen, Zustimmung und Vertrauen besteht. Das griechische Wort πιστεύω εἰς impliziert die Bedeutung „sein Vertrauen in jemanden setzen“ – in Jesus. Bezeichnenderweise ist Glaube im Neuen Testament nicht nur eine intellektuelle Zustimmung, sondern beinhaltet das ethische Element des persönlichen Vertrauens.

Auch James Chacko definiert Bekehrung als „ein von Gott vermitteltes, viele Faktoren umfassendes Phänomen, das zum Teil versucht eine inhärente oder neugeschaffene religiöse Suche zu befriedigen“ (Chako 2011:210). Für Chacko bedeutet die Betonung der göttlichen Seite in der christlichen Bekehrung in keiner Weise, dass der menschliche Faktor vernachlässigt wird. In Zusammenhang mit zahlreichen Bekehrungs-Erfahrungen im Neuen Testament spielt religiöse Suche eine Rolle. Diese Suche kann in gewissem Grade gleichgesetzt werden mit Paul Tillichs Begriff der „Frage nach dem Neuen Sein“ (:210). So betrachtet bestünde eine Beziehung zwischen Bekehrung und der Befriedigung von Sehnsüchten, nämlich als Antwort auf ein erwachendes oder neugeschaffenes religiöses Bewusstsein (:210). Die Erfüllung religiöser Suche vermittelt Menschen in allen Stadien des Lebens einen Sinn.

Aus einer anthropologisch informierten theologischen Perspektive definiert Ewan Stilwell Konversion in der bildlichen Sprache von „Wende“ (Stilwell 1993). Für ihn ist Bekehrung ein radikales „Abwenden von“, „Hinwenden zu“, „Einkehren in“ und ein „Hingabe an“ (Stilwell 1993:31). Die entsprechenden Begriffe, die das Neue Testament gewöhnlich für diese vier Aspekte einer vollständigen Konversions-Wende verwendet, sind „Buße tun“, „glauben“, „getauft werden“ und „dienen“. In der bildlichen Sprache der Wende spricht Stilwell von den vier Begriffen als Abkehr von der Sünde, Hinwendung zu Gott, Einkehren in eine neue Gemeinschaft und eine Hingabe an den den Dienst (:31-41). Das Wort Konversion impliziert somit eine Veränderung, die mit der „Abkehr von“ und dem „Hinwenden zu“ verbunden ist. Es geht also um einen Prozess (und nicht um ein einmaliges Ereignis oder eine einmalige Handlung), in dem eine wachsende, tiefere Hingabe zu Christus geschieht, und somit

um eine Theologie der Veränderung, die von Gottes beständigem gnadenvollen Handeln abhängt.

Zwei Hauptperspektiven auf Bekehrung

Aus den obigen Definitionen ist ersichtlich, dass eine christliche Theologie der Bekehrung aus zwei Hauptperspektiven geschieht. Einerseits geht sie von einem persönlichen und damit spirituell orientierten Ansatz aus, wie die Definition von Grudem nahelegt. Aus dieser Perspektive ist Bekehrung primär auf ein einmaliges Ereignis begrenzt und individuell zu verstehen. Auf der anderen Seite wird Bekehrung von einer holistischen Perspektive betrachtet wie bei Chacko und Stilwell. Ich schließe mich Stilwells Auffassung an, dass christliche Bekehrung in einem ganzheitlichen Sinn verstanden werden sollte. In anderen Worten, sie sollte weiter gefasst werden als nur als eine Aussage über einen plötzlichen inneren Wandel oder über die Veränderung in einem einzelnen Lebensbereich. Denn die ursprünglichen griechischen Wörter *ἐπιτρέπω* und *μετάνοια* implizieren, dass ein Anhänger einer religiösen Botschaft (des Evangeliums) zu einer beständigen Partnerschaft mit Gottes Volk im Dienst für Gottes Ziele eingeladen ist. Konversion ist also ein Prozess des totalen Wandels hin zu einem treuen Dienst für Gottes Zwecke, so wie sie in Jesus Christus offenbart und durch Gottes Geist ermöglicht werden. So betrachtet kann christliche Bekehrung sowohl als Gabe wie auch als Antwort beschrieben werden, wobei Gott der Initiator und somit auch der Geber ist. Eine so verstandene christliche Theologie der Bekehrung überbrückt die Gräben, die die akademische Diskussion vordergründig prägen, nämlich das Gegenüber von einzelne Handlungen vs. Prozess oder persönlicher vs. gemeinschaftliche Umgestaltung. Diese Sichtweise wird von Joel B. Green unterstützt, der in seinen Beobachtungen zu Apostelgeschichte 2, 41 schreibt, Bekehrung

... ist ein transformativer Akt, der das verkörperte Leben in ein neues Licht stellt und der den Menschen unausweichlich in eine multiethnische und kommunale Existenz mit anderen hineinstellt, die diese Vision von Gottes Ziel der Wiederherstellung verkörpern und verkünden, und das in keiner anderen Weise aufweisbar ist, als in einem Verhalten, das dem Weg des Messias Jesus entspricht (Green 2006: 28).

3. Übersicht: Vorstellungen von religiöser Konversion in Ghana

Dieser Abschnitt bietet einen kurzen Überblick über das Phänomen religiöser Bekehrung im ghanaischen Kontext. Aus missionstheologischer Perspektive wird das Phänomen der Bekehrung im Kontext von afrikanischer traditioneller Religion und kultureller Identität beschrieben. Anschließend wird Konversion vom Islam zum Christentum diskutiert. Da ich von der Möglichkeit mehrfacher Konversionserlebnisse ausgehe, wird der Konversion innerhalb christlicher Konfessionen besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Für jeden Kontext werden die Herausforderungen her-

ausgearbeitet, die mit dem jeweiligen Konversionsprozess verbunden sind. Zunächst wird der ghanaische religiöse Kontext dargelegt, in dem die ganze Studie stattfindet.

3.1 Ghanas religiöser Kontext

Ghana ist ein englischsprachiges Land im westlichen Teil des subsaharischen Afrika, das im Süden an den Golf von Guinea grenzt. Es teilt weitere Grenzen mit Togo (im Osten), der Elfenbeinküste (im Westen) und Burkina Faso im (Norden). Laut der demographischen Statistik von 2015 beträgt Ghanas Bevölkerung ungefähr 28,5 Millionen. Der Volkszensus von 2010 verzeichnet 71,2 % Christen und 17,6 % Muslime. 5,2% der Bevölkerung gehören zu traditionellen afrikanischen Religionen. Nur 0,8% gehören anderen Religionen an und 5,2 % bezeichnen sich als nicht-religiös (Nyarko 2012:40). Mit 71,2 % hat Ghana einen der höchsten christlichen Bevölkerungsanteile weltweit, und Ghanaer versuchen in keiner Weise, die Bedeutung dieser Religion in ihrer Gesellschaft zu verbergen (Kahl 2007:237).

Die Geschichte des Christentums in Ghana kann auf zwei Hauptlinien zurückverfolgt werden. Die erste hängt mit dem frühesten berichteten Versuch zusammen, das Christentum an der Goldküste (die später als Ghana bekannt wurde) einzuführen und geschah zum größten Teil durch portugiesische Katholiken im Jahr 1482 (Foli 2006:13-14). Doch dieser früheste Versuch scheint bei den einheimischen Menschen keinen bleibenden Einfluss gehabt zu haben. Die zweite Linie erwies sich als relevanter für eine bleibende Christianisierung des Landes und fand im 18. bis zum 20. Jahrhundert statt (:14-59).³

3.2 Das Phänomen der Bekehrung im Gegenüber von Christentum und afrikanischen traditionellen Religionen und kultureller Identität

Die anfänglichen Stadien der Begegnungen des Christentums mit traditionellen afrikanischen Religionen und der Kultur in Ghana führten zu einem angespannten Verhältnis. Auslöser für die Konflikte war die fließende Grenze zwischen afrikanischer traditioneller Spiritualität und Kultur. Viele europäische Missionare in Ghana vermochten nicht, den Unterschied zwischen Religion und Kultur zu verstehen. Daher nahm man an, dass alles Afrikanische und somit alles Traditionelle mit Heidentum verbunden sei (Jakonda 2001:37-48). Das bedeutete folglich für einen christlichen Konvertiten, dass er seine soziokulturelle Identität verleugnen musste und sich unter anderem zugunsten zielgerichteter Beziehungen und Jüngerschaft von seinem eigenen indigenen Volk trennen musste. So schufen z.B. die Baseler Missionare in Ghana Gemeinschaften, die als *salems* bekannt sind. *Salems* waren christliche Wohnquartiere, die am Rande der jeweiligen Ortschaften gegründet wurden

3 Siehe auch J.D. Amanor, Pentecostalism in Ghana: An African Reformation, in: *Cyberjournal for Pentecostal/Charismatic Research* (2004); www.pctii.org/cyberj13/amanor.html (10.11.2016).

und wohin einheimische Konvertiten aus ihren traditionellen Häusern hinziehen mussten (Agbeti 1986:76; Kpobi 2008:76). Ekem stellt fest:

Die Qualität und Gründlichkeit christlicher Bekehrungen ließen oft viel zu wünschen übrig, denn es war nicht unüblich für einige Konvertiten, dass sie zurück in die „heidnischen Gebräuche“ ihrer nichtchristlichen Zeitgenossen fielen (Ekem 2009:84).

Diese Praktiken und Haltungen hatten in der Folgezeit einen negativen Einfluss auf die Beziehung zwischen Christen und den Anhängern afrikanischer traditionellen Religionen und Kultur. So wurden zum Beispiel Konvertiten davon abgehalten, traditionelle Kleider zu tragen, Teil der traditionellen Leiterschaft zu sein oder an den kulturellen Festen teilzunehmen, die mit traditionellen Übergangsriten verbunden waren, wie Namensgebung und Beginn der Pubertät.

Daraus kann geschlossen werden, dass der Typ des Missionars-Christentums, das in Ghana angenommen wurde, eng mit der westlichen Kultur verbunden war. So spiegelten alle Elemente des Gottesdienstes wie Liturgie, Lieder, Ausbildung und Kleidung der Priester die westliche Kultur ihres Ursprungs wider. Auch theologische Formulierungen und hermeneutische Paradigmen orientierten sich an der westlichen Weltanschauung, die wesentlich vom Modernismus der Zeit charakterisiert war. Aufgrund dieser Sichtweise wurde gelehrt, dass traditionelle Methoden der Heilung sowie traditionelle pädagogische Konzepte des Lernens und Entwickelns überholt seien (Jakonda 2001:39). Ebenso wurde die Ansicht vertreten, die Zeit, in der Charismen ausgeübt werden, sei vorbei, obwohl diese ausdrücklich im Neuen Testament gelehrt werden.

Indigene christliche Propheten

Als einige einheimische Konvertiten begannen, die Bibel selbst zu lesen, insbesondere in ihrer eigenen Muttersprache, begann ein Umdenken hin zu der Überzeugung, dass Afrikaner Christen werden und trotzdem ihre afrikanische kulturelle Identität behalten können. Als Folge nahmen einige dieser Afrikaner spektakuläre geistliche Erfahrungen für sich in Anspruch, wie Prophetie, Heilungen und Wunder. Besonders bekannt sind darunter William Wadi Harris⁴, John Swatson⁵ und Sampson Oppong (Larbi 2001:66)⁶, von denen berichtet wird, dass sie das Evangelium in afrikanischer Weise gepredigt haben, wodurch sich viele indigene Afrikaner im frühen 20. Jahrhundert zum Christentum bekehrten (Asamoah-Gyadu 2005:390; Larbi 2001:68). Anfangs begegnete diesen Männern Widerstand von den Anhängern des Missions-

4 Die evangelistischen Aktivitäten des Propheten William Wadi Harris erreichten im Jahr 1914 die westliche Provinz Ghanas. Es wird berichtet, dass sich aufgrund von Harris Predigten Tausende von den traditionellen religiösen Praktiken im Nzema Gebiet in Ghana abwandten. Siehe Foli 2006:46.91.

5 John Swatson ist eine weitere bemerkenswerte Persönlichkeit und widmete sich von 1914-1924 der Evangelisation unter Nicht-Christen in Ghana mit dem Ziel ihrer Bekehrung.

6 Laut Foli 2006:49-50 währte Sampson Oppongs Dienst unter dem Volk der Ashanti in Ghana zwar nur kurz, aber er führte 110.000 Menschen zum christlichen Glauben, darunter mehrere Clan-Oberhäupter. Zur Zeit seines Wirkens gab es ein nie dagewesenes Maß an Abkehr von der traditionellen Religion im Ashanti-Gebiet.

Christentums. Doch wuchsen die ghanaischen Kirchen zahlenmäßig, als sie die Konvertiten dieser indigenen Propheten aufnahmen, in die Mainstream-Kirchen inkorporierten und damit deren kontextuelle Interpretation der Schrift anerkannten. Dabei ist wichtig, dass diese indigenen Missionare bemüht waren, alles „Böse“ in ihrer alten traditionellen Kultur auszumachen, wozu sie einen Deutungsrahmen nutzten, der traditionelle und christliche epistemologische Orientierungen kombinierte. Darum konnten sie im Namen Christi Dämonen austreiben, Kranke heilen und das Evangelium kontextualisiert verkündigen durch die Kombination von antiker (biblischer) und ihrer eigenen, traditionellen Weltanschauung. Ihr missionarischer Eifer und der folgende Kontakt zu klassischen Pfingstlern anderer Länder führten später zu einer weitgreifenden „Pentekostalisierung“ der ghanaischen Christenheit.⁷ Über diese Phänomene des kirchlichen Lebens, die das Verhältnis zwischen afrikanischer traditioneller Religion und dem Christentum in Bezug auf Konversion prägen, haben einzelne ghanaische Theologen, wie Kwesi Dickson, Peter Kwasi Sarpong, Kwame Bediako und John Pobee geschrieben. Dabei haben sie kreative Versuche einer Theologie in afrikanischen Begriffen unternommen, insbesondere innerhalb missiologischer Diskurse.⁸

Die Versöhnung christlicher und afrikanischer Identität

All dies hat in der Konsequenz dazu geführt, dass in der Gegenwart eine relativ herzliche interreligiöse Begegnung zwischen afrikanischen traditionellen Religionen und dem Christentum möglich ist. Heute gibt es ein adäquates Bewusstsein dafür, dass Afrikaner wahrhaft bekehrte Christen sein können ohne ihre afrikanische Identität zu verlieren. Daher ist es inzwischen normal für ghanaische Christen, an bestimmten traditionellen Praktiken wie der traditionellen Heirat oder Beerdigungszeremonien und kulturellen Festen teilzunehmen. Es werden „Kultursonntage“ organisiert, und viele Kirchen in Ghana nutzen solche Gelegenheiten, um ihre traditionelle Kultur zu pflegen oder bekanntzumachen.⁹ Darüber hinaus führt der Einfluss des Pentekostalismus zu einer Betonung des Gebrauchs von Wasser, Öl als religiösen Symbolen oder von anderen sakramentalen Elementen, ähnlich wie diese heute in traditionellen

7 Zu den Faktoren und Akteuren, die zur Pentekostalisierung Ghanas beigetragen haben, siehe Fosu 2018:153-158.

8 In akademischen Kreisen haben diese afrikanischen Theologen einen wichtigen Beitrag zur kontextuellen Theologie geleistet, insbesondere hinsichtlich der Frage, wie Afrikaner (Ghanaer) Christen werden können, ohne ihre afrikanische Kultur und Identität zu verlieren. Siehe John S. Pobee, *Toward an African Theology*, Nashville 1979; Kwame Bediako, *Christianity in Africa: The Renewal of a Non-Western Religion*, Edinburgh 1995; K. Dickson, *Theology in Africa*, London 1984; Peter K. Sarpong, *People differ: An Approach to Inculturation in Evangelism*, Accra 2002; ders., *Libation*, Accra 1996; ders., *Ghana in Retrospect*, Tema 1974.

9 Traditional & Cultural Service, 20. Mai 2018, Facebook video, 3:35:53, posted by Grace Baptist Church, Amakom – Kumasi; <http://www.facebook.com/GracebaptistChurchOfficial/videos/1622705451176346/>.

Religionen gebraucht werden. Hierdurch fühlen sich Konvertiten aus traditionellen Religionen in ihrem neuen christlichen Glauben zuhause.

In der letzten Zeit kam es zu einem Konflikt zwischen traditionellen Religionen und christlichem Glauben, der seinen Ausgangspunkt in dem Zusammenprall verschiedener spiritueller Ausdrucksformen hatte. Während viele heutige Pastoren und Propheten beanspruchen, Autorität über die Gottheiten der traditionellen Schreine zu haben, behaupten traditionelle Priester, sie hätten diesen sogenannten Propheten diese Kräfte verliehen. Ein anschauliches Beispiel hierfür ist der Streit zwischen Nana Kwaku Bonsam und dem Propheten Kumuchacha.¹⁰

3.3 Das Phänomen der Bekehrung im Gegenüber von Christentum und Islam

Der Islam kam früher nach Ghana als das Christentum. Er verbreitete sich vom nördlichen Teil des Landes aus, während letzteres seinen Ausgangspunkt im Süden nahm (Tayviah 2016:92-93). Verschiedene islamische Gruppen sind im Land repräsentiert. Die Mehrheit sind Sunniten, gefolgt von Schiiten. Der als Sufi bekannte charismatische Zweig des Islams¹¹ ist weniger vertreten. In Ghana gab es stets eine relativ friedliche Koexistenz zwischen Muslimen und Christen, obgleich der Islam die Konversion eines Moslems zu einem anderen Glauben als Apostasie ansieht. Die friedliche Koexistenz zwischen zwei Weltreligionen in Ghana hat ihre Ursache wahrscheinlich darin, dass beide Religionen – wie oben erwähnt – auf unterschiedlichen Wegen ins Land kamen. Darum kam es historisch betrachtet im Anfangsstadium des Missionsprozesses nicht zu größeren Konfrontationen.

Erst in den späten 1980er Jahren, als zwei christliche Konvertiten aus dem Islam, Salifu Amoako und Ahmed Agyei, zu missionieren begannen, machten sich einige polemische Tendenzen zwischen den beiden Religionen bemerkbar. Bis dahin herrschte eine friedliche Koexistenz. 2016 wurde von einem bekannten charismatischen Leiter und Kirchengründer, Erzbischof Duncan Williams, berichtet, dass er negativ über islamische Praktiken geredet habe. Das wurde von der islamischen Gemeinschaft im Land mit Missfällen aufgenommen, woraufhin er sich entschuldigte.¹²

In Bezug auf ihre Missions- und Bekehrungsstrategien betrachten beide Religionen die Anhänger der anderen Religion als potenzielle Konvertiten. Während viele Christen und Kirchen die Methode der Evangelisation und des persönlichen Zeugnisses verwenden, benutzen Muslime Heirat als Strategie. Eine der im Lande vertretenden islamischen Gruppen, die Ahmadiyya, ist missionarisch ausgerichtet. Sie führen öf-

10 Kwaku Bonsam versus Kumuchacha (1), YouTubeVideo, 3:53, posted by Ernestina Hayford, 26. 11. 2015; <http://www.youtube.com/watch?v=ucAd1eSsZTA>.

11 Für eine detaillierte Beschreibung der Ursprünge und Charakteristika des Sufismus in Ghana siehe Collin Chapman, *Cross and Crescent: Responding to the Challenges of Islam*, UK 1995, 113-120.

12 Siehe Jojo Kwabena, Duncon Williams Begs Muslims For Forgiveness, in: News Ghana, 19. 3. 2016; <http://www.newsghana.com.gh/duncan-williams-begs-muslims-for-forgiveness/> (16. 4. 2019).

fentliche Evangelisations-Veranstaltungen durch, in denen sie die Bibel benutzen, um den Islam zu predigen. Für diese Muslime sind Christen vor allem Rivalen oder ein Feld, das es zu ernten gilt. Strategisch bedeutsam sind etliche Schule, die die Ahmadiyyas in Ghana unterhalten und in denen islamische Praktiken verpflichtend für alle Studenten sind. Dagegen sind die meisten von Sunniten unterhaltenen Schulen ausschließlich für den Islam-Unterricht gedacht. Die Ahmadis verwenden außerdem zahlreiche Literatur als missionarisches Werkzeug.

Muslime, die zum Christentum konvertieren, benötigen Schutz vor negativen Reaktionen vonseiten ihrer Familien. Aus diesem Grund geschehen Konversionen selten öffentlich oder als Massenbekehrung in Ghana. Eine persönliche Bekehrung ist jedoch möglich, insbesondere wenn Diskretion gewahrt wird. Solche Phänomene sind vor allem unter Studenten gewöhnlich. Wenn Muslime zum Christentum konvertieren, hat die Kirche, der sie sich anschließen, die Pflicht, sie zu beschützen.

3.4 Das Phänomen der Bekehrung im Gegenüber christlicher Konfessionen

Aufgrund der Tatsache, dass die erfolgreiche Christianisierung Ghanas erst nach der europäischen Reformation des 16. Jahrhunderts geschah, erbte Ghana eine geteilte Christenheit aus dem Westen. Denn die verschiedenen Missionsgesellschaften, die in das Land kamen, brachten unvermeidbar ihren Denominationalismus von Anfang an mit. Daher sind alle großen christlichen Denominationen der Welt in Ghana gut vertreten. Es versteht sich von selbst, dass die Koexistenz der verschiedenen Kirchen auch in Bezug auf Konversion stets friedlich war. Da jedoch Konfessionalismus mit unterschiedlichen theologischen und ekklesiologischen Perspektiven einhergeht, kommt es bei Konversionen manchmal zu Konflikten zwischen den älteren und den relativ neuen Denominationen, die pfingstlerisch und charismatisch ausgerichtet sind. Insbesondere am Ende des 20. Jahrhunderts gab es einige Fälle, wo neuere Kirchen einen Anspruch darauf erhoben, Konvertiten aus den historischen Kirchen zu gewinnen. In diesem Zusammenhang machte Asamoah-Gyadu darauf aufmerksam, dass die Beziehungen zwischen den neueren Kirchen und den historischen traditionellen Kirchen zu einem scharfen Ton und Beschimpfungen geführt haben, wie z.B. dem Anprangern eines „trockenen Denominationalismus“ und eines bloßen „Kirchbank-Wärmens“ in den älteren Kirchen oder der Vorwurf des „Schafe-Stehlens“ von den älteren Kirchen gegenüber den jungen (Asamoah-Gyadu 2010:17). Asamoah-Gyadu merkt kritisch an, dass diejenigen, die von „Schafe-Stehlen“ reden, bedenken sollten, dass Schafe immer dorthin laufen, wo die Weide gut ist. Andererseits sollten sich die jungen Kirchen bewusst machen, dass ehe sie den Acker betraten, schon andere „die Hitze des Tages ertragen haben“. Ein Akan Sprichwort sagt, „der Medizinmann der das Leben des Patienten bis zur Ankunft des neuen Medizinmannes erhalten hat, sollte nicht als hoffnungsloser Fall verurteilt werden“ (:17) Dahinter steht der Gedanke, dass seine Medizin zwar nicht volle Heilung gebracht haben mag, aber zumindest hat sie den Patienten am Leben erhalten, bis der neue Medizinmann kam. Darum wird der

neue Medizinmann aufgefordert, einige Heilmethoden aus der alten Zeit zu lernen, wie auch der alte Medizinmann etwas von den neuen therapeutischen Methoden zu lernen habe, die schließlich die Heilung bringen. In anderen Worten, im Interesse des Patienten ist eine Zusammenarbeit zwischen den Spezialisten – neu und alt – nötig, denn dadurch kann jeder Medizinmann etwas lernen (:17).

Abgesehen von der Frage nach der Zusammenarbeit zwischen den bestehenden Kirchen und den neueren Kirchen auf nationaler Ebene, kann auf der *grassroot*-Ebene eine gute Atmosphäre in den innerchristlichen Beziehungen beobachtet werden. Viele Pastoren und Propheten aus den jüngeren Kirchen werden von den älteren zu Diensten eingeladen, insbesondere anlässlich von Erweckungs-Veranstaltungen. Zahlreiche Mitarbeiter der neueren Kirchen erhalten ihre theologische Ausbildung an den historischen theologischen Seminaren. Ein neueres Phänomen ist, dass die *mainstream*-Kirchen auch Konvertiten aus den neueren Kirchen erhalten, z.B. aufgrund von Unzufriedenheit über den Umgang mit administrativen Herausforderungen. Konversionserfahrungen gibt es also in beide Richtungen. Viele Denominationen haben eine eigene Studentenarbeit an den Hochschulen begonnen, um die Verluste von insbesondere jüngeren Mitgliedern an andere Kirchen zu reduzieren.

4. Evangelistische christliche Bewegungen und Organisationen

Im Anschluss an obige Beobachtungen zu Konversionen zwischen christlichen Konfessionen sollen in diesem Abschnitt gegenwärtige christliche Bewegungen in Ghana vorgestellt werden, die eine starke Ausrichtung auf Evangelisation und Bekehrung haben. Zunächst einmal muss unterstrichen werden, dass – motiviert von der Überzeugung, dass die Kirche unter anderem dazu existiert, das Evangelium zu verkünden und Menschen in die Nachfolge zu rufen – fast alle großen Denominationen ein Komitee für Evangelisation haben, das evangelistische Aktivitäten auf nationaler Ebene plant. Auch auf der lokalen Ebene der Ortsgemeinden gibt es Komitees für Evangelisation und Mission, die auch hier evangelistische Programme planen und ausführen. In der *Grace Baptist Church* in Kumasi z.B. hat dieses Gremium 34 Kirchen gegründet.

Zusätzlich arbeiten *para church*-Organisationen mit Ortsgemeinden zusammen in der Evangelisation und sind daher auch ein Faktor, wenn es um Konversionen geht. Darunter ist die *Full-Gospel Business Men's Fellowship International* (FGBMFI) zu nennen sowie *African Enterprise*, *Ghana Evangelism Committee*, *Sowers International* und *Scripture Union of Ghana*. Die FGBMFI gibt es in fast jeder größeren Stadt Ghanas. Sie organisiert monatliche Frühstückstreffen, bei denen nicht gepredigt wird, sondern durch persönliche Zeugnisse von Heilerlebnissen eine Atmosphäre geschaffen wird, in der Menschen zum Glauben an Christus kommen.

Die Zielgruppe sind größtenteils Geschäftsleute.¹³ In den Worten ihres Gründers Demos Shakarian:

Gottes Auftrag an uns ist, dass wir die Ketten der Knechtschaft in der Welt zerbrechen. Unser Auftrag ist, die Isolation der Einsamkeit zu überwinden und die Welt mit Gott zu verbinden!¹⁴

African enterprise existiert in Ghana als christliche Nicht-Regierungs-Organisation, die ihre sozialen Angebote nutzt, um zu evangelisieren oder zur Bekehrung zu führen. Ihre Hauptzielgruppe sind Prostituierte. Man versucht diese zu erreichen, aus Bindungen zu befreien und durch Berufsbildungsprogramme zu rehabilitieren.¹⁵

African Enterprise evangelisiert seit über 50 Jahren in den Städten Afrikas durch Wort und Tat in Partnerschaft mit den Ortsgemeinden. Das zentrale Anliegen der Evangeliumsverkündigung wird größtenteils in Form von Evangelisationsveranstaltungen (sogenannten „Missionen“) in den großen Städten Afrikas durchgeführt. Die grundlegende Überzeugung ist, dass alle Menschen – von den Straßenkindern bis zu den Präsidenten – das Evangelium hören und durch es verändert werden müssen!¹⁶

Sowers International arbeiten mit Ortsgemeinden in der ganzen Welt zusammen, die sie darin schulen, das Evangelium in ihrer Region zu durch Open Air-Evangelisation zu verbreiten. Es wird berichtet, dass Ghana im Jahr 1977 das erste Land in Afrika war, das von diesen Trainingsprogrammen profitierte. Scharfsichtige Leiter erkannten den immensen Nutzen der Programme von *Sowers* für die afrikanische Kirche. Heute, über 30 Jahre später, gründen einige der ersten von *Sowers* ausgebildeten Personen noch immer neue Kirchen, indem sie das einfach übertragbare Prinzip anwenden.¹⁷

Das *Ghana Evangelism Committee* (GEC) wurde 1974 von den Kirchen Ghanas gegründet. Die Absicht der Gründungsmitglieder war, dass eine solche Institution als Katalysator für den Leib Christi in Ghana bei der Evangelisation und Jüngerschaft der Nation dienen sollte und so zu dem Bemühen der weltweiten Evangelisation durch die universale Kirche beitragen sollte. Hier werden im Wesentlichen die Hauptlinien für die Evangelisation in den Ortsgemeinden vorbereitet.¹⁸

Scripture Union (SU) sieht seine Mission darin, Leben zu transformieren und die Welt der Schulen und Universitäten zu beeinflussen. *Scripture Union Ghana* hat daher zum Ziel, Jünger für Christus unter Studenten zu gewinnen. Es wird berichtet:

In den letzten Jahren haben wir eine Anzahl von Missionsprogrammen im ganzen Land durchgeführt. In jeder Schule, die wir besuchten, kamen Massen junger Leute zum Glauben

13 Our History, in: Full-Gospel Business Men's Fellowship International; http://fgbmf.org/about-q10003-Our_History.aspx.

14 Ebd.

15 Missions, in : African Enterprise; <http://ghana.africanenterprise.com/>.

16 Ebd.

17 Siehe Sowers International Ghana; <http://sowersinternational.org/countries/gh>.

18 Siehe Ross Champbel, The Ghana National Movement of Evangelism; [http://www.urbanleaders.org/weburblead2/Readings/Evangelism%20\(Ghana\).htm](http://www.urbanleaders.org/weburblead2/Readings/Evangelism%20(Ghana).htm).

an Christus. In einer *Senior Highschool* erreichten wir 2500 Schüler, von denen 280 junge Menschen erstmals die Entscheidung trafen, Jesus zu folgen. Jeder von ihnen hätte eine Geschichte zu erzählen. Eine Studentin berichtete, wie sie Christus während dieses Programms begegnete. Sie sagte: „Ich bin seit meiner Kindheit immer mit meinen Eltern zur Kirche gegangen. Aber ich habe nie Jesus Christus als meinen Herrn und persönlichen Retter angenommen. Am Samstag während des Gottesdienstes war ich tief berührt und antwortete auf den Altar-Ruf. Dort nahm ich Christus als meinen persönlichen Retter an. Ich war Sex- abhängig, doch ich habe Seelsorge in Anspruch genommen und bekam Hilfe und jetzt glaube ich, dass ich ein Kind Gottes bin. Ich danke dem allmächtigen Gott, dass er mich gerettet und meine Sünden vergeben hat ... Ich fühle jetzt in mir Frieden. Gott segne *Scripture Union*.“ Diese Geschichte setzt sich von Schule zu Schule fort. ... *Scripture Union* beeinflusst die Leben von jungen Menschen, einen nach dem anderen. Die Ernte ist wahrhaftig reif!¹⁹

Wie diese Stellungnahme deutlich zeigt, versucht SU, Schüler und Studenten mit dem Evangelium zu erreichen. Es wurde festgestellt, dass viele christliche Leiter in Ghana aktive Mitglieder bei SU gewesen sind. Folglich gibt es viele Bewegungen und - Organisationen, die die Strategie verfolgen, Studenten auf dem Universitätsgelände zu erreichen.

Aufschlussreich ist eine Aktivität, mit der Kirchen gegenwärtig versuchen Traditionalisten zur Konversion zu führen, also Menschen, die stark auf die traditionelle Religion ausgerichtet sind. Es werden Erweckungs-Veranstaltungen angeboten, deren Ziel die Ausübung von Geistesgaben ist. Viele Teilnehmer bezeugen, dass durch die Ausübung von spektakulären geistlichen Gaben, wie prophetischen Äußerungen, wunderhaften Begegnungen und Offenbarungsbotschaften, ein tief empfundenes Bedürfnis in ihnen erfüllt wurde. Viele Traditionalisten erleben in diesen Fällen in den gottesdienstlichen Versammlungen, dass sie dazugehören und ihre spirituelle Suche eine Antwort findet.

5. Theologische und missiologische Implikationen: eine kritische Reflektion

Wie eingangs erwähnt werden in diesem Abschnitt die dargelegten Phänomene der Konversion anhand den Kategorien Akkulturation, Hybridität, Adhärenz und Transformation kritisch reflektiert. Ein maßgebliches Ziel dieser Analyse ist dabei, über die Notwendigkeit einer Theologie der Konversion nachzudenken, die für das Wachstum und die Transformation der Kirche in der Gegenwart relevant ist.

19 Around the world: In Ghana, in *Scripture Union: God's Big Story transforming young live*; <http://scriptureunion.global/around-the-world/ghana/>.

5.1 Konversion als Wende von einem durch Akkulturation geprägten Weltbild hin zu einer kritischen Kontextualisierung

Aus dem obigen deskriptiven Überblick über das Phänomen der Bekehrung im religiösen Kontext Ghanas wird zunächst einmal deutlich, dass die ghanaische Christenheit sich schrittweise von einem Christentum abgewendet hat, das ihm seine kulturelle Identität und sein traditionelles Weltbild verweigerte. In anderen Worten, ghanaische Christen haben Konversions-Strategien und -Prozesse der Kategorie *Akkulturation* hinter sich gelassen, wie sie von dem Missions-Christentum eingeführt worden waren. Es versteht sich von selbst, dass es zu einer Trennung der ersten Konvertiten von ihrem eigenen Volk und ihren kulturellen Wurzeln kam, als sie z.B. durch Baseler Missionare an einem als *salem* bekannten Ort abgesondert wurden. Ein anderes Beispiel aus der Missionsgeschichte ist das Verleihen von westlichen Namen an Konvertiten anlässlich ihrer Bekehrung und Taufe als Ausdruck ihrer neuen Identität.²⁰ Es ist jedoch beachtenswert, dass die ghanaische Christenheit in der Gegenwart eine Konversion ihres Weltbildes erlebt, wodurch sie befähigt wird, das Evangelium in dem Rahmen der eigenen existenziellen und soziokulturellen Begrifflichkeiten zu verstehen. Statt dieses Phänomen voreilig als Sykretismus abzutun, sollte erörtert werden, inwiefern es einen Konversionsprozess widerspiegelt, der auf eine kritische Kontextualisierung abzielt. Hierfür spricht auch, dass die Bekehrung zum Christentum mit dem Beibehalten der eigenen kulturellen Identität Hand in Hand gehen muss, insofern das Christentum bestrebt ist, die inkarnatorische Kraft des Evangeliums aufzuzeigen.

5.2 Konversion als eine Bewegung hin zur Hybridität und zur Anerkennung verschiedener Ausdrucksformen des christlichen Glaubens

Die Pentekostalisierung der gegenwärtigen ghanaischen Christenheit, die anerkanntermaßen ein wesentlicher Faktor für das Wachstum der Christenheit in der Gegenwart ist, impliziert, dass - wohlgerne in einem konstruktiven Sinne - eine kreative Betonung des Geistes, ein Vertrauen auf die Wirksamkeit der Schrift und der kritische Gebrauch postmoderner Orientierung wesentliche Aspekte unter den zahlreichen Konversionsfaktoren darstellen. Diese Mischung verschiedener christlicher Ausdrucksformen kann als ein hybrider Konversionsprozess beschrieben werden. So betrachtet stellt der Pentekostalismus als ein Strom des Christentums einen Partner in Gottes Haushalt (Ökumene) dar. Es ist, wie schon gesagt, fragwürdig, wenn

20 Kwame Bediako behauptet, dass die Theologen der frühen Kirche eine inklusive Theologie einführten, wodurch wesentliche Elemente ihrer vorchristlichen Vergangenheit nach ihrer Begegnung mit dem Christentum nutzbar gemacht wurden (Bediako 2002). In dem christlichen Kontext Ghanas beobachtet Bediako jedoch, dass die Methode der frühen westlichen Missionare, die christlichen Konvertiten zu zwingen, alles aufzugeben, was zu ihrem vorherigen Glauben und ihrer Kultur gehörte, in einem gewissen Grad zu einer kulturellen, religiösen und spirituellen Verarmung der Christen führte.

Pfingstler und Charismatiker als „Schafdiebe“ angesehen werden. Ebenso sollten sie nicht die älteren historischen Kirchen als „kalte und tote Kirchen“ bezeichnen. Denn eine Theologie der Konversion ruft dazu auf, verschiedene Ausdrucksformen des christlichen Glaubens als Partner im Dienst anzuerkennen. Eben das geschieht in der neueren Zeit in der ghanaischen Christenheit.

Interessant ist die Beobachtung, dass viele kirchliche Organisationen in Ghana bei der Evangelisation mit sowohl lokalen als auch internationalen Missionen und evangelistischen *para church*-Organisationen zusammenarbeiten. Dies ist insofern hilfreich, als diese Organisationen die Begabungen und Ressourcen lokaler Kirchen ergänzen zugunsten einer Evangelisation, wie sie mit Einzelanstrengungen nicht erreicht werden könnte.

5.3 Konversion als kombinierte transformative Bewegung des Geistes und menschlicher Bemühungen für ein holistisches Wachstum

Ein weiterer wichtiger Punkt der kritische Reflexion hinsichtlich des Phänomens der Konversion in Ghanas kirchlichem Kontext erfordert, betrifft die Auffassung, dass Konversion als eine kombinierte transformative Bewegung von Gottes Geist und menschlicher Bemühungen der Evangelisation betrachtet werden kann, die zu einem ganzheitlichen Wachstum der Kirche führt. Zwar steht einerseits fest, dass das phänomenologisch erfassbare Wachstum der gegenwärtigen ghanaischen Christenheit seine eigenen Herausforderungen mit sich gebracht hat, wie z.B. extreme Manifestationen des Geistes. Doch andererseits liegt diese Betonung auf der Bewegung des Geistes für eine ganzheitliche Konversion auf einer Linie mit der biblischen Theologie der Bekehrung (Strähler 2010:20-28). Diese kontextuell relevante Perspektive sollte als eine konstruktive und damit auch transformative Perspektive im weltweiten ökumenischen und missiologischen Diskurs angesehen werden. Eine Theologie der Bekehrung, die sich als eine ganzheitliche Bewegung des Geistes versteht, wie sie sich im ghanaischen Kontext widerspiegelt, steht kreativ im Dialog mit anderen weltweiten kirchlichen Kontexten.

In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass die Religionsfreiheit und das Recht des einzelnen auf freie Wahl seiner religiösen und denominationellen Zugehörigkeit in Ghana eine Atmosphäre schafft, die eine offene Verkündigung und die Öffentlichkeit der eigenen religiösen Überzeugungen fördert. Indem sie diese Möglichkeit im ghanaischen religiösen Markt nutzen, treffen Kirchen wie auch Individuen ihre eigenen religiösen Entscheidungen und gehen eigenständig Verbindungen ein zum Zwecke von Mission und Evangelisation und mit dem Ziel eines Kirchenwachstums durch Konversion.

5.4 Eine Herausforderung an andere kirchliche Kontexte

Dieses Phänomen fordert in gewissem Grade ein Verständnis von Mission als Verzicht auf Evangelisation und Verkündigung/Glaubenszeugnis heraus, das innerhalb anderer

kirchlicher Kontexte dominiert. Denn in einigen anderen kirchlichen Kontexten wird für gewöhnlich angenommen, dass die Moderne und die Religion/das Christentum darin versagt haben, befriedigende Antworten auf die grundlegenden menschlichen Fragen zu geben. Entsprechend dieser Sichtweise wurde das Christentum in der Geschichte dazu benutzt, gewisse hegemoniale Tendenzen zu nähren. Aus dem Anliegen heraus, hier die gebotene Vorsicht walten zu lassen, wurde der Schwerpunkt auf Mission und Ökumene ohne Evangelisation gelegt. Es ist festzuhalten, dass Bekehrung allein das Werk der Gnade Gottes ist. Doch es ist auch wichtig, die Rolle der Verkündigung als einem notwendigen menschlichen Faktor im Bekehrungsprozess hervorzuheben.²¹

Foli hebt Nominalismus, Institutionalismus, Ethnozentrismus und die Involvierung in Geheimgesellschaften (welcher er als Logen bezeichnet) als Probleme hervor, die in der gegenwärtigen Christenheit Ghanas die Bewegung des Geistes und menschliche Verkündigungs-Bemühungen zur Transformation von Leben (Konversion) behindern und somit das Wachstum der Kirchen aufhalten (Foli 2006:229-264). Nominalismus ist ein umfassender Begriff für Symptome, die von Kirchenführern als kraftlose Religion, formaler Glaube und intellektualisiertes Christentums beschrieben werden. Dies bezieht sich auf religiös indifferente Personen, die formalistisch Rituale des christlichen Glaubens ausführen. Das Hindernis wird in diesem Falle darin gesehen, dass jemand sich als Christ bekennt ohne eine Konversionserfahrung zu haben (:231-234). Institutionalismus stellt jede Bemühung nach Veränderung in Frage. Er versucht, den Status quo beizubehalten, ohne am Wachstum der Kirche interessiert zu sein. Konversionserfahrungen werden in diesem Falle mit Misstrauen betrachtet (:239-241). Ähnlich definiert Aboagye-Mensah Ethnozentrismus als

eine intellektuelle, emotionale und kulturelle Einstellung ... einer bestimmten kulturellen Gruppe von Menschen, die die Identitäten und Werte anderer Gruppen von Menschen im Vergleich zu ihren eigenen als falsch, minderwertig oder amoralisch ansehen (Aboagye-Mensah 1993:130).

Man kann also sagen, dass eine ethnozentrische Person nicht bereit ist, über ihre kulturellen Mauern hinweg zu schauen. Interessanterweise, aber nicht überraschend, können die Hinderungsgründe, die Foli innerhalb der ghanaischen Christenheit identifiziert und kritisiert, auch in anderen globalen kirchlichen Kontexten gefunden werden. Es besteht daher die Notwendigkeit einer Konversion der Weltansicht für alle, die Theologie treiben und sich auf praktische ökumenische Aufgaben einlassen.

6. Konklusion

Den Anfang dieses Beitrags bildete meine Selbstvorstellung als ein religiöser, also bekehrter christlicher Insider. Aufgewachsen in einer Familie, für die das Bekenntnis

²¹ Für eine detaillierte Diskussion des Einflusses Gottes und des menschlichen Einflusses im Konversionsprozess, siehe Strähler 2010: 26-28.

zum christlichen Glauben keine wesentliche Bedeutung hatte, begegnete Jesus Christus mir, als ich ein Buch über Bekehrung las. Dieses religiöse Erlebnis und die Überzeugung, dass mein Leben verändert worden war, trieben mich fort von der alten Lebensweise und hin zum Glauben an Christus. Daraufhin war es für mich nur natürlich, Mitglied einer örtlichen Baptistenkirche zu werden, wo ich in der Nachfolge wuchs und begann, meine geistlichen Gaben auszuüben. Später wuchs mein Wunsch, anderen zu dienen und so begann ich mit Straßenevangelisationen.

Wenn Konversion als ein religiöses Erlebnis und Phänomen betrachtet werden kann und wenn sowohl objektive als auch subjektive Formen des Wissens wichtige Ressourcen bei der Entwicklung einer Theologie darstellen, dann muss die Aussage eines Christen über seine Bekehrung zu Christus angemessene Beachtung finden, wenn wir Theologie in den gegenwärtigen postmodernen Zeiten betreiben.

Christliche Bekehrung, verstanden als ein Prozess und eine Befriedigung der menschlichen Suche durch das gnädige, freie Handeln Gottes, verdient große Aufmerksamkeit in missiologischen und ökumenisch/interreligiösen Aufgaben, damit Gottes *ekklesia* als Gottes Leuchtturm der Hoffnung und Versöhnung sowie als Agent der Transformation der Gesellschaft wirken kann.

Indem bei der Reflexion des Phänomens von Bekehrung in der ghanaischen Christenheit die vier Kategorien von Bekehrungsprozessen sowie theologische Einsichten angewendet wurden, kommt dieser Aufsatz zu dem Schluss, dass die gegenwärtige ghanaische Christenheit sich von der Kategorie der Akkulturation fortentwickelt hat, die von dem Missionschristentum angewendet wurde, und sich in Richtung Hybridität und Transformation bewegt.

Die Frage, inwiefern die Konversionserfahrungen in den Kontexten der gegenwärtigen ghanaischen Christenheit als synkretistische Phänomene beschrieben werden können, spielte in dieser Untersuchung keine wesentliche Rolle und bleibt daher offen. Um in dieser Hinsicht Schlussfolgerungen ziehen zu können, wären weitere empirische Analysen zu dem Thema erforderlich.

Literatur

- Baer, Mark David (2014), History and Religious Conversion, in: *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, Hg. Lewis R. Rambo/Charles Farhadian, Oxford: 25-47.
- Grudem, Wayne (2007), *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*, Nottingham.
- Chacko, James (2011), Conversion in Christianity: A Theological Study, PhD thesis, Punjabi University 2011, 210; <http://hdl.handle.net/10603/4264> (3.10.2018).
- Stilwell, Ewan (1993), Towards a Melanesian Theology of Christian conversion, *Melanesian Journal of Theology* 9/1: 30-43.
- Green, Joel B. (2006), Conversion in Luke-Acts: The Potential of a Cognitive Approach, in *SBL* 9.
- Nyarko, Philomena (2012), *2010 Population and Housing Census*, Accra.

- Kahl, Werner (2007), *Jesus als Lebensretter*, Frankfurt a.M.
- Foli, Richard (2006), *Christianity in Ghana: A Comparative Church Growth Study*, Ghana.
- Jakonda, Suleimana Z. (2001), *Your Kingdom Come: A Book on Wholistic Christian Development*, Jos.
- J.D. Ekem (2009), *Priesthood in Context. A Study of Priesthood in Some Christian and Primal Communities of Ghana and its Relevance for Mother-Tongue Biblical Interpretation*, Accra.
- Agbeti, K. J. (1986), *West African Church History*, Leiden 1986, 67;
- Kpobi, D. N. A. (2008), *Mission in Ghana: Ecumenical heritage*, Accra.
- Larbi, E.K. (2001), *Pentecostalism: The Eddies of Ghanaian Christianity*, Accra.
- Asamoah-Gyadu, J. Kwabena (2005), ›Born of Water and the Spirit:‹ Pentecostal/Charismatic Christianity in Africa, in *African Christianity: An African Story*, Hg. Ogbu U. Kalu, Pretoria.
- Fosu, John Kwasi (2018), Pentecostalisation of Global Christianity: The Essential Role of the Established Churches, in: *Challenged by Ecumenism*, Hg. Uta André/Anna-Katharina Diehl et. al., Hamburg: 153-158.
- Tayviah, Makafui M. (2016), Christian-Muslim Relations in Ghana: An Example of Peaceful Coexistence, in: *Gerechtigkeit als hermeneutischer Schlüssel für die Auslegung von Bibel und Koran, TIMA 11*, Hg. Zentrum für Mission und Ökumene – Nordkirche weltweit/Missionsakademie Hamburg, Hamburg: 92-93.
- Asamoah-Gyadu, J. Kwabena (2010), United Over Meals Divided at the Lord's Table: Christianity and the Unity of the Church in Africa, in: *Transformation 27/1*.
- Bediako, Kwame (2002), *Theology and Identity: The Impact of Culture on Christian Thought in the Second Century and Modern Africa*, Oxford.
- Strähler, Reinhold (2010), *Coming to Faith in Christ: Understanding Conversion*, Nairobi.
- Aboagye-Mensah, R. K. (1993), Mission and Democracy in Africa: The Problem of Ethnocentrism, *International Bulletin of Missionary Research 17/3* (1993).

In eigener Sache:

Auf unserer Seite: <https://missiotop.org/> bieten wir die Möglichkeit zur Beteiligung bei Diskussionen zu missiologischen Themen.

<https://missiotop.org/forum/>

Anmeldung zum Mitdiskutieren an MHeisswolf@missiotop.org

Gott der Thai

Wie eine Bewegung die Vorstellung von einem fremden Gott überwindet

Jiraphon Serithai

Warum bleibt das Volk der Thai so unberührt von der Botschaft des Evangeliums? Warum ist für sie Christus-Nachfolge so untrennbar mit der Vorstellung von einer westlichen Religion verbunden? Die Autorin ist als Thai-Christin und Mitarbeiterin in einer thailändischen Kirche persönlich existentiell von diesen Fragen betroffen. Sie nimmt den Leser mit auf ihre Entdeckungsreise in die Geschichte, in die Begegnung mit indigenen Jesus-Bewegungen und hin zu einer neuen hoffnungsvollen Erfahrung von Gottes Wirken unter den Thais.

Jiraphon Serithai (Pseudonym aus Sicherheitsgründen) war Mitarbeiterin in einer Thai-Kirche, die ihr Herz dafür öffnete, die Denkweise der Buddhisten zu verstehen. Gott hat sie als eine der leitenden Persönlichkeiten in einer Christus-Bewegung in Thailand gebraucht. Sie liebt es, die kulturellen Traditionen kennenzulernen und zu erforschen wie Christus-Gläubige Jesus in einer Thai-Weise nachfolgen können. Dieser Artikel wurde ursprünglich auf Thai geschrieben und erschien auf Englisch in *Mission Frontiers* 36/6 (Nov/Dez 2014). Übersetzung und Abdruck mit freundlicher Erlaubnis der Autorin. Übersetzung aus dem Englischen von Meiken Buchholz.

Was ich aus der Geschichte gelernt habe

Als Thai-Christin bekümmert es mich, dass trotz jahrhundertelanger Missionsbemühungen in Thailand so wenige Thais an Jesus Christus glauben. Bei meiner Suche nach Gründen stieß ich auf einige Ereignisse, die mir der Schlüssel für eine Antwort zu sein scheinen.

1622 versuchte der Patriarch Pierre Lambert de la Motte (ein französischer Katholik) König Narai von Siam (wie Thailand damals genannt wurde) zum christlichen Glauben zu bekehren. Zu der Zeit hatte König Narai einen jüngeren Bruder, der stark gehbehindert war. Der König bat Lambert und alle Gläubigen für die Heilung seines Bruders zu beten. Nach drei Tagen und Nächten des Betens und Fastens konnte der Bruder des Königs seine Beine bewegen, und sein Zustand wurde darauf immer besser.¹

¹ haab.catholic.or.th/web/index.php?option=com_content&view=article&id=51:2012-08-10-08-57-

Daraufhin sandten Papst Clemens IX und König Louis XIV von Frankreich Briefe an König Narai und luden ihn ein, zur Römisch Katholischen Kirche zu konvertieren und von einem Priester die Sakramente zu empfangen. König Narai lehnte das ab, obgleich er ihre gute Absicht zu schätzen wusste. Er schrieb:

Ich bin König Louis XIV dankbar für Ihre Liebe, die sich in dem Wunsch ausdrückt, dass ich mich Ihrer Religion anschließe. Aber ich habe keinen Glauben in meinem Herzen und es mag Gottes Wille sein, dass wir an verschiedene religiöse Wege glauben, so wie das Kapitel besagt, dass Gott die Menschen in verschiedenen Hautfarben und die Tiere jedes nach seiner Art geschaffen hat.²

Diese Geschichte führte mich zu zwei Schlussfolgerungen: Erstens, Lambert und ich begegnen denselben Problemen, und zweitens, die Mehrheit der Thais ist nicht an Jesus interessiert, obwohl sie zugeben, dass er sehr gut ist und dass es niemanden gibt, der ihm gleicht. Fasziniert forschte ich weiter.

Nach der Herrschaft von König Narai wurde die christliche Mission in Siam geschwächt. Der nächste König behinderte zwar nicht die Missionsbemühungen, aber er unterstützte sie auch nicht. Einige der Priester führen damit fort, das Evangelium in einer Art und Weise zu lehren und zu predigen, die in Opposition zu dem königlichen Hof stand. Dies spitzte sich unter König Thai Sa (1730) zu, als Teng Butluangkraikosa die Priester in mehreren Punkten der Lästerung des Buddhismus anklagte und verfolgte. Statt die Anschuldigungen aufzuklären, verkündete Patriarch Tesia De Cerales während des Gerichtsverfahrens: „Weil es in dieser Welt nur einen Gott gibt, der Himmel und Erde geschaffen hat und über alles regiert, darum sollte die Menschheit nur eine Religion haben, die sie zu dem einzigen Guten bringt.“³

Diese Antwort verschloss der römisch katholischen Kirche in dem Königreich von Siam die Tür. Statt Verständnis zu fördern, beleidigte De Cerales Stellungnahme das Volk der Thai und löste für die Zukunft eine Fülle von Streit, Missverständnissen und Scheitern bei der Vermittlung der christlichen Botschaft aus.

Was ich von meinen Geschwistern in Indien gelernt habe

Meine Nachforschungen zeigten mir, dass dasselbe Problem schon seit fast 350 Jahren besteht. Kann es sein, dass wir dieselben Methoden beibehalten haben und darum auch dasselbe Resultat erhalten? Auf einem Seminar einer Missionsorganisation⁴ brachte der Herr mich einen Schritt weiter in meinem Lernprozess. Ich hörte Berichte von verschiedenen Orten, an denen Gott am Wirken war. Eine Gruppe aus Indien berichtete, dass jeden Tag neue Jünger dazukämen und dass Tausende von Menschen innerhalb einer sehr kurzen Zeit getauft worden seien. Ich konnte nicht nach Hause

09&catid=233:2013-06-27-07-02-38&Itemid=27 (in Thai).

2 www.oknation.net/blog/print.php?id=922822 (in Thai).

3 haab.catholic.or.th/web/index.php?option=com_content&view=article&id=2926:2014-02-25-02-53-53&catid=221:2013-06-26-09-00-43&Itemid=30 (in Thai).

4 Aus Sicherheitsgründen wird der Name der Organisation nicht genannt.

zurückkehren, ohne diesen Leuten einige Fragen gestellt zu haben. Meine Kollegen in der Gemeindegarbeit und ich wurden in unserem Denken herausgefordert und bekamen eine größere Leidenschaft für die Ausbreitung des Evangeliums. Seitdem werden wir von dieser Gruppe aus Indien geschult und angeleitet.

Christus-Nachfolge gilt als westliche Religion

Ich möchte, dass jeder versteht, dass wir Christen das Evangelium einem Volk verkünden, das aufgrund von Konflikten in unserer Geschichte nicht für das Evangelium empfänglich ist. Die Methode, mit der wir das Evangelium darstellen, steht im Konflikt mit dem Lebensstil, der Sprache und der Kultur des Thai-Volks. Wenn wir Jesus konsequent in der Art und Weise von Thais, mit Thai-Kultur und in Thai gebracht hätten, dann würden die Thai-Kirchen heute Missionare nach Laos, Kambodscha und Burma aussenden. Aber die Art und Weise, wie die Dinge geschahen, führte dazu, dass eine Generation nach der anderen meint, Jesus Christus nachzufolgen bedeute, sich einer westlichen Religion anzuschließen.

Christen gelten bei Thais als Angestellte von Ausländern und als Verräter des eigenen Landes. Das muss der Grund dafür sein, dass die Zahl der Christen in Thailand unter einem Prozent liegt, und dass jungen Menschen fehlen, die Christus folgen. Ich selber wurde von meinen Freunden und meiner Familie abgewiesen, weil ich Christ wurde, mit der Konsequenz, dass ich nicht an den Begräbnissen in meiner Familie teilnehmen konnte. Meine ältere Schwester starb an Krebs, aber meine vier Geschwister haben mir davon nichts erzählt, weil ich Christ bin. Ich habe erst 18 Monate später davon erfahren. Die meisten Thai Christen erleben ähnliche Ablehnung.

Wenn wir anerkennen, dass nichts von sich selbst geschieht und dass Gott alles erschaffen hat, dann muss das auch die Sprache und die wunderbare Kultur der Thai einschließen. Es ist an der Zeit, dass wir das, was uns gehört, zurückbringen, um Gott zu ehren. Die gute Nachricht muss anderen in einer allgemeinverständlichen, natürlichen Art und Weise verkündet werden. Die alte Methode, das westliche Evangelium zu verkünden, traf nicht die Herzen der Thai. Sie hatten keinen Grund dafür, es anderen weiterzusagen. Aber ich glaube, dass jetzt eine neue Zeit für Thailand anbricht, eine Zeit, in der die Worte ganz natürlich herausprudeln. Menschen teilen die gute Nachricht mit anderen, ohne Druck, Pflicht oder Befehl. Es wird normal, den Menschen, die wir am meisten lieben, und unseren Nachbarn davon zu erzählen, und ganze Familien folgen gemeinsam Christus.

Wie wir Jesus verkünden

Menschen, die diesem neuen Ansatz folgen, präsentieren Jesus nicht als eine andere Religion, sondern sie sagen, dass Jesus der Weg zur Erlösung (Nirvana) ist, die Wahrheit und das Leben. Sie werden nicht umhergehen und den Menschen erzählen,

dass sie Sünder sind, sondern sie sagen: „Wir haben Karma.“ Sie sprechen nicht davon, dass der Heilige Geist Jesus salbte, damit er uns ein Gnadenjahr verkündet. Sondern sie verkünden: „Dies ist dein Goldenes Jahr, denn wenn du in Christus bist, dann ist jedes Jahr dein Goldenes Jahr.“ Jeder Gläubige kann andere zum Heil führen und Taufen durchführen, statt auf den Pastor oder den Sonntag warten zu müssen. Diese Dinge zeigen, was das Wesen der neuen Art und Weise ausmacht, die Gott uns durch das Training bei unseren indischen Kollegen beibrachte.

Wir haben die Worte angepasst, mit denen wir das Evangelium vermitteln, und wir haben uns selbst umgestellt und beziehen nun Zeremonien und Aktivitäten aus dem kulturellen und religiösen Hintergrund der buddhistischen Gläubigen ein. Dabei benutzen wir Methoden, die Jesus uns gibt, um uns an den Kontext des Thai-Volks anzupassen, und wir sehen großen Erfolg. Diese wesentlichen Dinge haben wir seit 350 Jahren übersehen. Vielleicht sind diese Dinge zu dicht oder zu klein, um sie zu erkennen. Wir sehen die Macht des Heiligen Geistes, der unter den Gläubigen am Wirken ist, wenn sie die Bibel lesen und tägliche Buße praktizieren. Versöhnung und gegenseitiges Verständnis geschehen in den Familien, am Arbeitsplatz und in der Gemeinschaft. Die Gläubigen legen Hände auf die Kranken und diese werden geheilt. Man erzählt von Toten, die ins Leben zurückkommen, von Tieren mit gebrochenen Beinen, die wieder aufstehen, und von Pflanzen, die von Insekten aufgefressen und wiederhergestellt wurden. Die Menschen hören auf zu stehlen und zu lügen. Stattdessen erzählen sie einander die Wahrheit. Sie sind Menschen des Glaubens. All dies geschieht, weil Jesus sie zu seiner Kirche baut und weil der Heilige Geist ihr Lehrer ist. Sie erkennen Gottes Stimme und wir sehen deutlich, wie Gott selber sich in wunderbarer Weise um ihr rapides Wachstum kümmert.

Eine Bewegung nimmt Gestalt an

Nun beeinträchtigt der Konflikt zwischen Christentum und Buddhismus aus der Vergangenheit meine Mitarbeiter und mich nicht länger.

Mit dieser neuen Methode können wir nicht einfach auf den Personalausweis eines Thai schauen, um festzustellen, ob er oder sie Christ ist.⁵ Aber wir können es an der Bedeutung erkennen, die die Menschen selber ihrem Glauben geben, wenn wir die Bibelverse in ihren Häusern, Läden, Krankenhäusern, Polizeistationen und an den Bushaltestellen sehen. Die Menschen treffen sich lieber in ihren Häusern als in einem Tempel, denn für sie hat es einen neuen Wert, ihre Häuser für die Gemeinschaft mit anderen zu öffnen. Sie erleben mehr Segen, als wenn sie Spenden an hundert Tempel geben. Manche führen ökonomische Gründe oder die Unaufrichtigkeit der Religion als Gründe dafür an, dass die Spenden an die Tempel zurückgehen. Aber in Wirklichkeit haben die Menschen einen neuen Wert darin gefunden, Gaben an die Armen, Essen an

5 Die Regierung in Thailand verlangt, dass jeder einen Ausweis bei sich trägt, auf dem u.a. seine Religion vermerkt ist.

die Gefangenen und Geld an die Witwen und die Alten in der Gemeinschaft zu geben. Die Menschen sind großzügig gegenüber einander, der Reiche gibt den Armen. Wir erleben Beerdigungen, die Zeugnis ablegen von dem Leben in Jesus Christus nach dem Tod. Hochzeitszeremonien folgen den kulturellen Traditionen der Thai, indem Puder benutzt wird, um die Stirn zu salben als ein Symbol für Gelübde im Namen Jesu. Die Gläubigen singen in ihren Häusern ihre Gebete zu Jesus, sie beten ihn an mit Gedichten und Sprüchen. Diese Dinge vollziehen sich in kleinen Schritten, bis sie zu neuen Traditionen und zu einer neuen Kultur werden. All das gehört zu der Vision, die Gott uns gegeben hat, von einer Multiplikation um das Dreißig-, Sechzig-, ja Hundertfache (Mk 4,8).

Gott setzt sich auf den Thron ihrer Herzen, auch wenn da noch zehn andere Götter sitzen

Ich war gewohnt, darum zu beten, dass Gott dem Thai-Volk Glauben geben möge. Gott sagte mir: „Den haben sie schon, sie sind damit geboren worden. Du musst ihren Glauben nur hin zu meinem Namen bewegen.“ Seitdem habe ich verstanden, dass ich nur die Aufgabe habe, sie mit Jesus bekanntzumachen, damit sie ihn als eine Alternative „schmecken“, während sie in ihrer Religion bleiben. Wir müssen sie nicht auffordern, alles wegzwerfen, damit sie zu Jesus kommen können. Sondern während sie noch an die anderen Götter glauben, können sie den Namen Jesus anrufen und so erleben, dass der Gott, der lebt, besser ist als die Götter, die tot sind.

Ich möchte jedem Christen sagen, dass wir nicht zu fürchten brauchen, Gottes Name werde verunreinigt, beschädigt oder verunehrt. Wenn wir Thai-Buddhisten mit Gott bekannt machen, dann will Gott selber zu ihnen gehen und sich auf den Thron ihres Herzens setzen, auch wenn er dort vielleicht zusammen mit all den Göttern sitzt, die die Menschen sich um den Hals hängen.⁶ Gott wird sich nicht unwohl fühlen oder uns verdammen. Es gefällt ihm gut und er sehnt sich danach, bei diesen Menschen zu sein, auch wenn sie noch zehn Götter um ihren Hals tragen. Gottes Heiligkeit wird nicht vermindert oder vergrößert. Denn Gott verändert sich niemals. Er ist derselbe gestern, heute und morgen bis zum Ende der Zeiten. Am Ende werden die Menschen immer von der Liebe zu dem Gott ergriffen werden, der lebt.

Wir sehen, wie die Lebensqualität der Gläubigen sich positiv verändert. Sie werden vielleicht nicht reich, aber sie werden glücklich. Sie haben Familien, die erfüllt sind von Lachen und Versöhnung, sie leben ein gesundes Leben und haben Hoffnung. Einige von ihnen sterben an Krankheiten, aber ihre Lieben freuen sich, weil die Gestorbenen nun nicht mehr in den Kreisläufen des Lebens leiden müssen, sondern für immer im Himmel sind.

6 Die meisten Thai tragen Amulette oder Ketten mit Buddha-Bildern, von denen sie sich Schutz und inneren Frieden versprechen.

Alle Macht im Himmel und auf Erden wurde Jesus gegeben. Er hat uns ausgesandt damit wir arbeiten, lernen, Reis anbauen und dabei ein Leben leben, das Liebe zu anderen zeigt, damit sie erkennen, dass wir seine Jünger sind. Lehre und Anleitung zur Jüngerschaft werden folgen. Der geistliche Boden in Thailand ist nicht so hart, wie viele denken, und die Zahl der Gläubigen ist größer, als wir denken. „Schaut hin unter die Völker, seht und verwundert euch! Denn ich will etwas tun zu euren Zeiten, was ihr nicht glauben werdet, wenn man davon sagen wird!“ (Hab 1,5) Gott ist in unserer Geschichte am Wirken und wird es weiterhin sein bis zum Ende.

Noteworthy

Für diese Rubrik laden wir unsere Leser ein, Hinweise auf Informationen, Material und Dokumente im Internet mit Bezug zu missiologischen Fragestellungen (Eingabe-Formular unter www.missiotop.org oder einfach eine Email an info@missiotop.org).

<https://bibelundkoran.com/>

und: <https://www.youtube.com/user/BibelundKoranTeam>

Selam ist ein eritreischer Internet-Evangelist, der seit langem in Deutschland lebt. Als ein Kenner der Kulturen und des Islams im Orient hat er u.a. viele evangelistische Videoclips zu diesen Themen gemacht.

Revolution der Liebe

Die Anfänge von Operation Mobilisation in Deutschland, Österreich und der Schweiz (1960-1975)

Frank Hinkelmann

Der Beitrag untersucht die ersten fünfzehn Jahre des Wirkens des amerikanischen Jugendmissionswerkes Operation Mobilisation im deutschsprachigen Bereich. Besonderes Augenmerk wird dabei auf die Vorgehensweise und Schwerpunktsetzung des Werkes und seine Aufnahme im evangelikalen Raum in Deutschland, Österreich und der Schweiz zwischen 1960 und 1975 gelegt.

Der in Amsterdam promovierte Kirchen- und Missionshistoriker Frank Hinkelmann ist Rektor des Martin Bucer Seminars (Bonn, Deutschland) und lehrt an mehreren Ausbildungsstätten Kirchen- und Missionsgeschichte sowie Konfessionskunde. Seit über 25 Jahren ist er leitender Mitarbeiter beim Missionswerk Operation Mobilisation. Daneben ist er Präsident der Europäischen Evangelischen Allianz sowie stellvertretender Vorsitzender des Internationalen Rates der Weltweiten Evangelischen Allianz. Frank Hinkelmann lebt gemeinsam mit seiner Familie in Petzenkirchen, Niederösterreich und engagiert sich als Pfarrer im Ehrenamt der Evangelischen Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses in Österreich. Email: Frank.Hinkelmann@om.org.

Einleitung

Die Arbeit von Operation Mobilisation (OM) begann im Jahr 1957 mit missionarischen Kurzzeiteinsätzen junger amerikanischer Christen unter der Leitung von George Verwer in Mexiko.¹ Rasch wuchs die Zahl der Teilnehmer an solchen missionarischen Einsätzen des jungen und in vielfacher Hinsicht neuartigen Missionswerkes. Im Jahr 1961 fanden erste Einsätze auch in Europa statt, u. a. in den deutschsprachigen Ländern. Der folgende Beitrag untersucht die ersten fünfzehn Jahre der OM-Arbeit in Deutschland, Österreich und der Schweiz.

1 Zur Geschichte von Operation Mobilisation im Allgemeinen vgl. Ian Randall, *Gewagt. Gelebt: Die OM Geschichte*, Linz: OM Books, 2011; Detlef Eigenbrodt, *Unterwegs ins Wunderland: 50 Jahre Operation Mobilisation*, Holzgerlingen: Hänssler, 2007; Frank Hinkelmann, „Revolutionists for Christ: Operation Mobilisation as a North American Evangelical Expression of the 1950s/60s Student Revolution and Its Reception in Europe“, in: John Corrigan und Frank Hinkelmann (Ed.), *Return to Sender: American Evangelical Missions to Europe in the 20th Century*, Münster: LIT-Verlag, 2019, S. 105-117.

Der Beginn in Europa 1961

Im Sommer 1961 brachen 25 junge nordamerikanische Studenten zu einem missionarischen „Feldzug“ nach Europa auf. Nach einer einführenden Schulung in Spanien teilte sich die Gruppe in vier Teams auf und sieben junge Christen reisten unter der Leitung des Amerikaners Paul Troper nach Österreich. In Zusammenarbeit mit der ältesten österreichischen Baptistengemeinde in der Wiener Mollardgasse besuchten sie in den folgenden drei Monaten den gesamten fünften und sechsten, sowie Teile des 14. Wiener Bezirks. Sie gingen von Haus zu Haus, verkauften christliche Literatur und kamen unter anderem mit einer jungen Wiener Blumenverkäuferin ins Gespräch. Diese Begegnung veränderte Heidis Leben und sie entschied sich für die Nachfolge Jesu.² Später sollte sie zusammen mit ihrem Ehemann Johan für mehrere Jahrzehnte die Arbeit von OM Österreich leiten.

Das Team aus sieben jungen amerikanischen Christen wirkte nicht nur in Wien, sondern reiste während des Sommers auch zu missionarischen Einsätzen nach Graz, Klagenfurt, Linz, Salzburg und sogar nach Deutschland. Weitere Einsätze folgten im Sommer 1962, in denen vor allem christliche Traktate tausendfach verteilt wurden, die einen Coupon enthielten, mit dem jeder Interessierte ein Johannesevangelium bzw. einen Bibelkorrespondenzkurs anfordern konnte. Von diesem Angebot machten allein 1962 über 4000 Leser Gebrauch.³ Erste Berichte über missionarische Einsätze auch in der Schweiz finden sich zum Jahresende 1963, nachdem die europäische Zentrale vorübergehend dorthin verlegt worden war. So lesen wir in einem Freundesbrief:

Einer der großen Segensmomente [...], war ein Einsatz in Lausanne. Trotz einiger interessanter Begegnungen mit der Polizei, bei denen wir entdeckten, dass wir diverse Genehmigungen für das Verkaufen von Büchern und am nächsten Tag auch für die Straßenpredigten in gewissen Stadtteilen benötigten, haben wir erlebt, wie Gott in den Herzen vieler Schweizer wirkt.⁴

Vor allem Ausländer muslimischen Hintergrunds wurden mit dem Evangelium erreicht, und dieser Schwerpunkt auf muslimische Mitbürger sollte auch in der missionarischen Arbeit in Deutschland für die kommenden Jahre im Vordergrund stehen. In Österreich hingegen zielte man vor allem auf die nominell römisch-katholische Bevölkerung, der man bei Haus-zu-Haus-Besuchen christliche Literatur zum Kauf anbot und gleichzeitig ein persönliches Glaubenszeugnis weitergab. Dies beschränkte sich nicht mehr nur auf den städtischen Bereich. So heißt es in einem Bericht in der evangelischen Kirchenzeitung *Die Saat* aus dem Jahr 1963:

Zwei Gruppen junger Männer aus Holland, England, Deutschland, Irland und Amerika, hauptsächlich Studenten, wirkten vom 9. Juli bis 26. August als Schriftenmissionare in Tirol. Mit Zustimmung des Oberkirchenrates waren sie in den Jugendräumen der

2 Vgl. hierzu die Angaben bei Dorothee und Frank Hinkelmann, *Mehr als Studenten, Klapperkisten und Traktate: Operation Mobilisation in Österreich 1961-2011*. Bonn: VKW, 2011.

3 *Miracles in Europe: Brief History of "Operation Mobilisation"*, September 1962, S. 2.

4 *OM Europe, Weekly Report 6th December*, 1963.

Pfarrgemeinde Innsbruck untergebracht und bereiten von diesem Stützpunkt aus mit zwei Kraftfahrzeugen die Täler des Landes. Derzeit sind im Rahmen der ‚Operation Mobilisation‘ 2000 solche ehrenamtliche Missionare, die ihren Urlaub in den Dienst der Verkündigung stellen, in Mittel- und Südeuropa unterwegs, davon 90 in Österreich. Sie wollen keiner bestimmten Kirche dienen, sondern einfach den Glauben an Jesus Christus wecken helfen. Sie gehören alle den verschiedenen evangelischen Kirchen an. Mit steigendem Erfolg konnten sie ihr Schrifttum verbreiten.⁵

Der damalige Leiter der Arbeit in Österreich, Paul Troper, konnte im September 1963 berichten: „Tirol haben wir als Arbeitsgebiet abgeschlossen. Es war dort ein harter Boden, aber immer wieder durften wir Jesus als Sieger erleben.“⁶

Ein junges, radikal wirkendes Missionswerk stößt auf Skepsis

Doch nicht überall wurde die Arbeit dieses neuen, amerikanischen und unbekanntem Missionswerks mit offenen Armen willkommen geheißen. Verstärkt wurde die Skepsis durch das Auftreten und die militaristische Sprache der leitenden Mitarbeiter, in der viel von Revolution (und sei es eine „Revolution der Liebe“), von Feldzügen und Soldatensein die Rede ist. So heißt es in einem Handbuch für Einsatzteilnehmer aus den 1960er Jahren:

„Es sollte sich niemand den O. M.-Feldzügen anschließen, der nicht eingesehen hat, daß es sich um SOLDATEN-Leben handelt. Wir sind in einen ernsten Krieg gerufen, der uns zum Kämpfen zwingt.“⁷

So nimmt es nicht Wunder, dass das Missionswerk vor allem in Deutschland anfangs auf große Skepsis stieß, so dass sich der Evangelist Anton Schulte genötigt sah, in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift *Neues Leben* den „Versuch einer Klärung“ zu geben, was es mit diesem Missionswerk auf sich hat. Da dieser Artikel einen treffenden und eindrücklichen Einblick sowohl in die Arbeitsweise von OM zu der Zeit als auch in die gegenüber OM bestehenden Bedenken und gestellten Anfragen gibt, sei er an dieser Stelle vollständig zitiert:

VERSUCH EINER KLÄRUNG ODER: DARF MAN DAS KIND MIT DEM BADE AUSSCHÜTTEN?

Da gibt es seit ein paar Jahren eine Gruppe junger Leute, die machen etwas Neues. „Wir wollen Literatur verteilen“, sagen sie, „christliche Literatur — und zwar so viel und so schnell wie möglich. Jeder soll die Botschaft des Evangeliums gedruckt in die Hand bekommen.“

Sie treffen sich irgendwo in Frankreich, und nach einer grundsätzlichen Einweisung werden die einzelnen Teams mit Riesenstapeln von Traktaten auf altersschwachen Lastwagen losgeschickt: nach Spanien und Italien, Frankreich und Österreich. Zu den

5 *Die Saat, Kirchenbote für das evangelisch-lutherische Österreich*, 10.18 (15. September 1963): S. 270.

6 Gebetsbrief von Paul Troper vom September 1963.

7 *Handbuch für Jünger Jesu*, o.O.: o. J., S. 28. Hervorhebungen im Original.

einzelnen Mannschaften gehören junge Leute aus aller Herren Länder. Sie gehen von Haus zu Haus, verkaufen evangelistisches Schrifttum und verteilen Traktate. Mit den Menschen, die sie erreichen sollen, und untereinander können sie sich manchmal nur mit Hilfe von vorgedruckten Blättern verständigen. Man versucht jeweils, Verbindung mit den örtlichen Gemeinden aufzunehmen. Jeder lebt aus seiner eigenen Tasche und vertraut Gott im Blick auf seinen Unterhalt. Junge Leute, die dabei waren, bestätigen, daß so ein Einsatz eine harte Sache ist. Aber sie berichten auch von Gebetserhörungen und von Menschen, die durch diesen Dienst angesprochen oder zum Glauben gekommen sind. Die Traktate enthalten Gutscheine, nach deren Einsendung man weiterführendes Schrifttum erhält und im darauffolgenden Jahr durch eine nachfolgende Gruppe weiter betreut wird.

Über das Für und Wider solcher Arbeitsweise gehen die Meinungen brutal auseinander. Junge Leute knallen sich begeistert auf die Schenkel, und alte Brüder legen das Gesicht in schmerzliche Falten, wenn immer der Name OM auch nur erwähnt wird. Wer hat denn nun recht? Die Alten oder die Jungen? Keiner oder alle beide? Zunächst müssen wir einiges grundsätzlich festhalten:

1. Nicht alles, was neu ist, ist schlecht, auch wenn es zunächst nicht vollkommen ist. Das Neue ist nie vollkommen; denn es ist Versuch, Bewegung.
2. Wer an das Alte gewöhnt ist, steht dem Neuen immer mißtrauisch gegenüber.
3. Es gibt eine ganze Reihe „neuer“ Bewegungen (Rundfunkmission, freie Missionswerke), deren bloße Existenz ein Kriterium [sic!] an der Gemeinde ist. Sie sind zur Erfüllung von Aufgaben entstanden, die schlafende und selbstzufriedene Gemeinden aus dem Auge verloren hatten. Ihre Existenzberechtigung liegt gerade in der untätigen Gemeinde in ihrer räumlichen oder denominationellen Begrenzung.

Die „Neuen“ brechen aus und fangen etwas an, was sie unter der Führung der „Alten“ nicht tun konnten. Das ist die eigentlich kritische Situation. Denn den „Neuen“ fehlt ohne den Kontakt zur Gemeinde die Basis, der erfahrene Rat und das Korrektiv. Den Alten fehlt ohne die „Neuen“ ein Stück Aufgabe, zu der sie gerufen sind.

Deshalb kommt es darauf an, daß die zwei sich finden. Daß die Alten sich der Aufgabe stellen, Rat und Tat und Rückhalt zu bieten, und daß die Jungen sich diesen Rat und diese Erfahrung gefallen lassen.

Das ist für beide nicht einfach. Aber daß es einfach sein soll, davon steht auch nichts geschrieben. Geschrieben steht nur, daß Gemeinde und Mission zusammengehören. Wenn das nicht gelingt, schlafen die einen weiter und die junge Bewegung schießt ins Kraut.

Auf die OM bezogen heißt das, soweit wir es heute übersehen können, folgendes: Sie hat sich eine Aufgabe zum Ziel gesetzt, die die Gemeinde weithin aus dem Blickfeld verloren hat. Oder wo gibt es bei uns noch Kolporteure und Schriftenmissionare? Es kann durchaus einleuchten, daß dies tatsächlich eine Sache für junge Menschen ist. Was diese Leute im Grunde wollen, ist also durchaus zu begrüßen. Ja, es ist notwendig, und wir müssen gestehen, daß uns diese Notwendigkeit nicht mehr unter den Nägeln gebrannt hat.

Das braucht uns nicht zu hindern, Schwächen der jungen Bewegung zu sehen und aufzuzeigen.

Wer soll ihnen sagen, daß zu einem seelsorgerlichen Gespräch mit einem Menschen die Kenntnis seiner Sprache und seiner Mentalität gehört? (Sonst könnten wir letztlich das Heil auch in einer Traktatverteilmaschine suchen!)

Junge Leute meinen, sie wüßten alles am besten. Und entsprechend benehmen sie sich — und nicht selten daneben. Aber das ist bei unseren eigenen Kindern auch so.

Wer kann sich als Zwanzigjähriger Rechenschaft darüber abgeben, daß an seinem Entschluß zu einem zweimonatigen OM-Einsatz im Ausland seine Abenteuerlust wahrscheinlich ebenso beteiligt ist wie seine Bereitschaft zum Dienst für Jesus? Und daß eine Autofahrt von Frankreich nach Österreich in einer alten Klapperkiste keine Glanzleistung an Gottvertrauen darstellen muß, sondern ebensogut jugendlicher Leichtsinn sein kann.

Wer hilft ihm erkennen, daß Gott die Versorgung der einzelnen Mannschaftsmitglieder auch von einer echten Nachschuborganisation ihm wohlgefällig vornehmen lassen kann? Mancher Vater würde seine Kinder sicher lieber oder überhaupt nur an einem solchen Einsatz teilnehmen lassen, wenn er die Überzeugung gewönne, daß er mit Erfahrung und Verantwortung geleitet wird.

Man könnte noch manches erzählen über großangelegte Einsätze, vielleicht etwas zu jugendlich große Worte, über Gesetzlichkeiten und dies und jenes. Das alles würde nichts ändern daran, daß der Grundtenor des Unternehmens gesund ist.

Wenn diese junge Bewegung in der alten Gemeinde verankert wird und sich verankern läßt, kann sie dann nicht fruchtbar werden? Was aber soll mit ihr geschehen, wenn die Kluft nicht überwunden wird?⁸

Bibelschüler als Zielgruppe bei der Anwerbung von Mitarbeitern

Gezielt bemühten sich OM-Mitarbeiter in diesen ersten Jahren um Kontakte zu deutschen Ausbildungsstätten. Erwähnt werden in den vorliegenden Quellen die Bibelschule Brake, die Bibelschule Bergstraße (Seeheim) sowie das Zentrum der Fackelträger in der Klostermühle. Gerade aus diesen Ausbildungsstätten sollten in den kommenden Jahren zahlreiche Einsatzteilnehmer zu OM stoßen. Auch führte man schon früh Konferenzen in Wuppertal⁹, Berlin¹⁰ und Zürich¹¹ durch, bei denen junge Christen zur Teilnahme an Sommereinsätzen motiviert werden sollten. Gleichzeitig verknüpfte man diese Konferenzen mit missionarischen Veranstaltungen unter der örtlichen Bevölkerung. Ein Ergebnis dieser Form der Öffentlichkeitsarbeit waren die rund 30 Teilnehmer aus Deutschland und der Schweiz am Sommereinsatz 1964. Dass die Arbeit von OM insgesamt vermehrt auf Resonanz und Unterstützung im deutschsprachigen Bereich stieß, wird auch daran deutlich, dass seit 1964 regelmäßig deutschsprachige europäische Gebetsbriefe an Gebetspartner versendet wurden. Verstärkt wurden die missionarischen Bemühungen in Deutschland in weiterer Folge

8 *Neues Leben*, 9.7 (Juli 1964): S. 4-5.

9 *Confidential Weekly Report*, 5th February 1964 & 14th April 1964. Insgesamt nahmen rund 40-50 Personen an dieser Konferenz vom 3.-5. April 1964 teil.

10 *Confidential Weekly Report*, 17th March 1964. Die Konferenz fand vom 19.-31. Mai 1964 statt.

11 *Confidential Weekly Report*, 14th May 1964. Die Konferenz fand vom 1.-3. Mai 1964 mit rund 100 Teilnehmern statt.

schon bald durch ein Team, das seit Frühjahr 1964 in Berlin¹² tätig war und vor allem nach Ostdeutschland Kontakte aufbaute.

Für die Arbeit in der Schweiz gab es im Herbst 1964 einen vorübergehenden Rückschlag, als das europäische Büro von OM von Vulliens (Kanton Waadt) nach Zaventem bei Brüssel (Belgien) verlegt wurde. Allerdings verblieb ein Teil des Fuhrparks noch bis Anfang 1965 in Vulliens.¹³ Durch diese Verlegung des europäischen Sitzes kam es vorerst nicht zum Aufbau eigener Strukturen in der Schweiz, auch wenn OM weiterhin bewusst Schweizer Christen für missionarische Einsätze „rekrutierte“. Dies sollte überhaupt der Schwerpunkt für OM in Deutschland und der Schweiz für die kommenden Jahre bilden, wie es auf einem Handzettel „Aufgaben und Ziele des deutschen Teams“ aus dem Jahr 1965 beschrieben wurde:

- „Örtliche missionarische Einsätze fördern und dabei praktisch mithelfen
- Deutschsprachige Soldaten für den Sommerfeldzug und für später mobilisieren.
- Zu intensivem, anhaltendem Gebet aufrufen, das die Antwort auf die Nöte der Welt bringen wird.
- Eine Vision für die Evangelisation der Welt vermitteln, denn Gott hat ‚die Welt geliebt ...‘¹⁴

Daneben fanden weiterhin evangelistische Sommereinsätze in Österreich sowie auch in der Schweiz und in Deutschland statt, so z.B. im Sommer 1965 in Köln. In einem Bericht heißt es:

Grüße aus Köln, wo wir in der vergangenen Woche Menschen aus Indien, Pakistan, Iran, Türkei (hunderte), Syrien, Jordanien, Saudi Arabien, Tunesien, Algerien Marokko, allen Teilen Afrikas, Spanien, Portugal, Italien, Jugoslawien, Ungarn, Mexiko, Haiti, Südamerika, Ägypten, etc. getroffen haben. Jeden Tag verkaufen wir am Hauptbahnhof große Menge Bücher an Türken und verteilen Traktate an alle diejenigen, die wir erwähnt haben.¹⁵

Im Hinblick auf die deutsche Arbeit ist festzuhalten, dass man Mitte der 1960er Jahre den Schwerpunkt auf Mitteldeutschland legte. So wurde als Gebetsziel für 1966 angegeben, ein Zentrum für OM Deutschland im Ruhrgebiet zu suchen, da man sich auf diesen Bereich konzentrieren wollte. Veranstaltungen fanden u. a. in Gelsenkirchen, Wuppertal, Solingen und Krefeld statt. Zwar hieß es in einem Gebetsbrief vom Dezember 1965, dass man überlegte, eine „Burg“ in Norddeutschland zu übernehmen;¹⁶ doch dieses Projekt zerschlug sich und wurde in keinem späteren Bericht mehr erwähnt.

In Österreich hingegen lag der Schwerpunkt – ähnlich wie in anderen römisch-katholisch geprägten Ländern Europas – auf einer flächendeckenden Missionsarbeit

12 *Confidential Weekly Report*, 16th January 1964, 18th February 1964 and 17th March 1964.

13 *Confidential Weekly Report*, 8th January 1965.

14 Handzettel „Riesen werden überwunden“, Frühsommer 1965.

15 *Prayer Letter*, 23rd August 1965.

16 *European Weekly Report*, 14th December 1965, S. 3.

unter der mehrheitlich römisch-katholischen Bevölkerung. So wurden allein im Sommer 1965 über 6000 Evangelien verkauft und über eine Million Traktate verteilt.¹⁷ Neben den Sommereinsätzen übernahmen Jahresteamer zunehmend die Nacharbeit der in den Sommereinsätzen entstandenen Kontakte. Bewusst bemühte man sich um gute Beziehungen zu bestehenden Gemeinden und 1966 konnte der österreichische Leiter Ray Kern berichten: „die Zusammenarbeit mit Predigern und Pastoren sei besser denn je“.¹⁸ Wie stark eine enge Zusammenarbeit mit bestehenden Gemeinden von Anfang an Teil der OM-Grundhaltung gewesen ist, wird im folgenden Bericht aus Graz aus dem Jahr 1967 deutlich:

In der Gemeinde – für die Gemeinde

So war der diesjährige Einsatz der Gruppe junger Leute von der „Operation Mobilisation“ geplant. So kam der Plan zur Durchführung und wurde die Arbeit auch zu Ende geführt. Wir stehen unter dem Eindruck, daß die direkte Zusammenarbeit mit einer Gemeinde der Weg ist, der am meisten Frucht hervorbringt für einen kurzen konzentrierten Sommereinsatz. Gegen Schluß stellte man seitens der Gemeinde in Graz und seitens der OM-Gruppe eine wohlthuende, gegenseitige geistliche Befruchtung fest. Alle, die sich in irgend einer Form einspannen ließen (durch Gebete, Spenden, Mithilfe in praktischen Dingen, Mitwirken beim Singen in den Freiversammlungen, bei den Hausbesuchen und anderes mehr) sind selber sehr gesegnet worden. Neben dem, was der Heilige Geist an Beteiligten im Verborgenen ausgerichtet hat, sind Menschen, die durch den gemeinsamen Dienst in Berührung mit dem Evangelium kamen, errettet worden. Das kam so nebenbei, fast unbemerkt, möchte man sagen.¹⁹

Wie diese Einsätze aus der Sicht der örtlichen Gemeinde wahrgenommen wurden, verdeutlicht ein Bericht aus dem Jahr 1969:

Wir standen schon länger in Verbindung mit Bruder Johann van Damm [sic!], dem Leiter von „O.M.“ in Osterreich. Eines Abends kam er aus Niederösterreich zu uns und meldete 12 junge Mädchen als Monatsteam für Wolfsberg und dem Lavanttal an. Am nächsten Tag trafen sie mit einem sehr alten VW-Kombiwagen, der aber pedant gewartet ist, ein. Wir staunten! Jedes hatte sein eigenes „Bett“ (= Schlafsack) und vielleicht eine Luftmatratze dazu. So zogen sie in unseren Versammlungsraum ein, wo sie von nun an auch selber kochten, wohnten, Gäste empfangen, ihre Bibelarbeit und Gebetszeiten abhielten und auch für regelmäßige Versammlungen bereit waren.

Einige kamen aus Schweden, andere aus Finnland, Kanada und Amerika. Später waren noch Freunde aus der Schweiz, aus Deutschland und Österreich dabei. Sie alle erlebten jeweils eine einwöchige Vorbereitungskonferenz in Paris oder Brüssel und wurden von dort aus, mit noch etwa 90 jungen Menschen, entsandt. Es arbeiten in diesem Sommer noch weitere „O.M.“- Gruppen in verschiedenen Städten Österreichs. Jeder der Teilnehmer lebt in bewußter Lebensgemeinschaft mit Jesus und weiß sich persönlich für die Zeit seiner Semesterferien oder seines Urlaubs zum Missionsdienst berufen. Sie stehen in der Gruppe wie in einer Familie zusammen, erwarten gemeinsam von Gott ihr tägliches Brot, gehen zu zwei und zwei in die Häuser, bieten christliche Literatur an und benützen jede Gelegenheit

17 Report 1964-1965, S. 2.

18 Gebetsbrief vom 13. April 1966.

19 *Weckruf*, 18.6 (Dez./Jan 1967/68): S. 9.

zum Zeugnis von ihrem Herrn und Erlöser. Mancher feine Kontakt ist dadurch entstanden, und einzelne Menschen fanden den Weg zu Jesus.²⁰

Eine missionarische Arbeit unter Studenten rückt in den Vordergrund

Neben einer flächendeckenden Missionsarbeit in Europas römisch-katholisch geprägten Ländern lag ein weiterer Schwerpunkt in den 1960er Jahren auf einer missionarischen Arbeit unter Studenten. So arbeiteten Jahresteam in Wien und Berlin unter Studenten und auch in der Schweiz fanden punktuell Einsätze unter Studenten statt.²¹ Über ein Sommerteam unter Studenten in Erlangen im Jahr 1966 hieß es in einem Bericht:

Trotz der Behauptung, intellektuelle Studenten aus Deutschland würden das schlichte Evangelium ablehnen, erlebte das Team, das in der Universität Erlangen arbeitete, das Gegenteil, und einige Studenten kamen zu Christus. Dies ergab eine Bewegung unter der SMD, der Gruppe von christlichen Studenten.²²

In Wien kamen im Jahr 1967 sechs Studenten zum Glauben und bildeten eine erste christliche Studentengruppe an der Universität Wien.²³ Gleichzeitig bemühte sich das dortige Team unter der Leitung von Greg Livingstone²⁴, der inzwischen in Wien lebte und die dortige OM-Arbeit leitete, 50 norwegische und 20 indonesische christliche Studenten zur Mitarbeit bei den missionarischen Aktivitäten an der Universität zu gewinnen.²⁵

Der dritte Schwerpunkt während der 1960er Jahre in Europa lag weiterhin auf der Arbeit unter ausländischen und hier vor allem unter muslimischen Mitbürgern. So wirkte 1966 ein Sommereinsatzteam unter Türken im Ruhrgebiet und vier Männer, unter ihnen ein Türke, begannen im gleichen Jahr mit einem Jahreseinsatz unter türkischen Gastarbeitern in Frankfurt a. Main. Sie erlebten, wie einzelne Türken zum lebendigen Glauben an Jesus Christus fanden.²⁶ Weitere Einsätze sollten schon bald in München folgen: „Wir haben 500 Türken unter einem Dach entdeckt und werden systematisch jedes Zimmer dieses 8-stöckigen Heimes aufsuchen.“²⁷

20 *Weckruf*, 20.5 (Okt./Nov. 1969): S. 11.

21 So z. B. im April 1967: „Das Team, das sich auf die Arbeit an den Universitäten spezifiziert, wirkt in der ersten Aprilhälfte in der Schweiz“. Gebetsbrief vom 30. März 1967.

22 Bericht über die 1. Hälfte des Europa-Feldzuges 1966, S. 2.

23 Gebetsbrief vom September 1967.

24 Es handelt sich hierbei um den späteren Gründer des Missionswerks *Frontiers*.

25 Gebetsbrief vom Januar 1968.

26 Gebetsbriefe vom 31. Oktober 1966 und vom 20. Januar 1967.

27 Gebetsbrief vom 22. Februar 1967.

Mobilisierung zum Gebet und zur Teilnahme an Einsätzen

Daneben rückte im deutschsprachigen Bereich jedoch mehr und mehr die Mobilisierung von Christen zum Gebet und zur Teilnahme an Einsätzen in den Vordergrund. Hierzu wurden „Wochenend-Rüstzeiten“ in Städten wie Düsseldorf, Neuchâtel und Bern durchgeführt. So nahmen beispielsweise im Mai 1967 in Bern zwischen 100 (am Samstag) und 150 Personen (am Sonntag) an den Veranstaltungen teil.²⁸ Ein Ergebnis dieser Bemühungen war die Mitwirkung von je 24 Schweizern und Deutschen und zwei Österreichern an den Sommereinsätzen 1967. Im Mai 1969 lud OM zu einer Veranstaltung mit George Verwer als Redner unter dem Thema „Revolutionäre Gottes gesucht“ in den großen Festsaal des Casinos Basel ein – sicher nicht der kleinste unter den in Basel zur Verfügung stehenden Versammlungsorten!²⁹

Neue offene Türen im süddeutschen Raum

Zu einem wichtigen Aspekt für die weitere Entwicklung und zunehmende Akzeptanz der OM-Arbeit vor allem in Deutschland wurde die 1967 entstehende Beziehung zur Bibelschule Adelshofen. Gleichzeitig verlagerte sich hierdurch auch der geographische Schwerpunkt der Arbeit von Mitteldeutschland in den süddeutschen Raum. Pfr. Dr. Otto Riecker lud OM zu Veranstaltungen nach Adelshofen ein und vermehrt führte man gemeinsame Veranstaltungen durch. So heißt es in einem Gebetsbrief vom Februar 1968:

An der Bibelschule Adelshofen (D) nahmen wir an einer gesegneten Tagung mit rund 50 Pastoren und Reichgottesarbeitern teil. Anschliessend hatten wir praktische Einsätze in Pforzheim und Birkenfeld. Zwei oder drei Leute haben ihr Leben Jesus übergeben, und mehrere erwägen ernstlich, ob sie am Sommerfeldzug teilnehmen sollten.³⁰

Detlef Eigenbrodt schreibt:

Die innere Verwandtschaft [zwischen OM und Adelshofen, Anm. d. Verf.] lag eindeutig in der offensiven, unkonventionellen missionarischen Arbeit, der Weiträumigkeit des weltmissionarischen Denkens, in der Betonung der Teamarbeit und im ganz konkreten Glaubensweg. Pfarrer Riecker empfahl die Arbeit der OM-Teams mehr als einmal als nachahmenswertes Modell. [...]

Der Durchbruch in der öffentlichen Akzeptanz dauerte dann aber noch zwei weitere Jahre. Eine von Adelshofenern durchgeführte Evangelisation wurde für zwei Tage unterbrochen und alle Besucher mit Bussen nach Heilbronn gebracht. Dort fand nämlich zur gleichen Zeit Vorträge von George Verwer statt, die durch die Übersetzung von Peter Schneider, dem damaligen 1.Vorsitzenden [sic! richtig: Generalsekretär, Anm. d. Verf.] der Evangelischen Allianz Deutschlands, sehr zur Glaubwürdigkeit der ‚wilden Horde‘ beitrugen.³¹

28 Gebetsbrief vom 6. Juni 1967 und Werbebroschüre für Sommereinsätze 1967.

29 Vgl. Einladungsflyer.

30 Gebetsbrief vom Februar 1968.

31 Detlef Eigenbrodt, *Unterwegs ins Wunderland*, S. 32.

Die wachsende Akzeptanz zeigte sich auch darin, dass Johan van Dam (Österreich) und weitere OM-Mitarbeiter an der *Konferenz Evangelikaler Missionen* in Velbert 1972 teilnehmen durften und dort sowohl einen kurzen Bericht über OM gaben als auch zum Thema „Junge Generation in der Mission“ sprechen konnten.³²

Vereinsgründung in Deutschland und deutsche Leiterschaft

Nachdem man sich schon seit 1971 um die Gründung eines deutschen Vereins bemüht hatte,³³ kam es schließlich rund um den Jahreswechsel 1971/72 in Deutschland zur Gründung eines eigenen eingetragenen gemeinnützigen Vereins: Operation Mobilisation e. V.

Gleichzeitig verstärkte man die Bemühungen um den Aufbau eines eigenen deutschen Büros und nicht nur im Jahr 1972 hieß es: „Für das deutsche Büro benötigen wir dringend zwei weitere Mitarbeiter mit einiger O.M.-Erfahrung und Englischkenntnissen – eine Sekretärin und auch jemand, der mir [Mike Ponsford, Anm. d. Verf.] zur Seite stehen könnte.“³⁴ Im Jahr 1973 konnte das deutsche Büro von Zaventem (Belgien) in ein Einfamilienhaus nach Heilbronn verlegt werden, das OM von Freunden des Werkes zur Verfügung gestellt wurde. Heilbronn sollte für die nächsten acht Jahre die deutsche OM-Zentrale beherbergen.

Entscheidend für den weiteren Ausbau der OM-Arbeit in Deutschland wurde die Berufung von Fritz Schuler zum Landesleiter der deutschen Arbeit im Jahr 1975. Fritz Schuler war nur wenige Monate vorher bei einem Autounfall in Jugoslawien knapp dem Tod entkommen, bei dem drei der fünf Insassen starben. Er war Absolvent der Bibelschule Adelshofen und hatte Einsatzerfahrungen mit OM in Belgien, auf der MS Logos und in Indien. Mit ihm übernahm erstmals ein Deutscher die Gesamtleitung für die Arbeit in Deutschland. Unter der Leitung Schulers konnte die Arbeit in den kommenden Jahren Schritt für Schritt ausgebaut werden.

Ein Schwerpunkt der deutschen Arbeit lag seit Beginn der 1970er Jahre in der vermehrten Durchführung eigener Missionskonferenzen. So finden sich in einem relativ kurzen Zeitraum Berichte über OM-Konferenzen in Türkheim, Duisburg, Bonlanden, Salzgitter, Dortmund, Frankfurt, Stuttgart, Neumünster und Wuppertal. Zusätzlich bot sich führenden OM-Mitarbeitern die Möglichkeit, an Bibelschulen wie in Brake, Adelshofen, Aidlingen oder Wiedenest zu sprechen oder auf bestehenden Konferenzen wie dem von Pastor Heinrich Kemner durchgeführten Ahldener Jugendtag, so z.B. George Verwer im Jahr 1972.

32 Gebetsbrief vom 24. Februar 1972.

33 „Sowohl in Österreich als auch in Deutschland bemühen wir uns eine Gruppe interessierte Männer zusammen zu bekommen, die Interesse an der Gründung eines gemeinnützigen Vereines haben.“
Resume No. 3, 17th March 1971.

34 Gebetsbrief vom 24. Februar 1972.

Gleichzeitig begann 1972 erneut ein Jahresteam seine Arbeit unter türkischen Mitbürgern in Frankfurt a. M. aufzunehmen, und Sommerteams führten Einsätze unter Türken in München und Stuttgart durch. 1974 folgte ein Jahreseinsatzteam unter Türken in Berlin, das bis Ende der 1980er Jahre Bestand haben sollte. Zusätzliche Sommerteams sollten auch in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre diesen Arbeitsschwerpunkt vertiefen, so allein im Jahr 1977 Teams in Dortmund, in der Nähe von Darmstadt, Duisburg, Berlin, Frankfurt und Stuttgart.³⁵ In einem Bericht heißt es:

Wenn wir auf diese Monate zurückschauen, sind wir sehr dankbar und ermutigt. Die Zusammenarbeit mit verschiedenen Missionen, die in Deutschland bereits unter Gastarbeitern arbeiten, war ermutigend, und ohne ihren Rat und Mithilfe wäre der Einsatz für uns sehr erschwert gewesen. So konnten wir z. B. auch alle Literatur, die verteilt wurde, und die Kassetten in türkischer und arabischer Sprache über sie bekommen.

Während der Einsätze arbeiteten unsere Teams in den einzelnen Städten jeweils mit einer örtlichen Gemeinde und einem Missionar zusammen, der sonst auch in diesem Gebiet die Gastarbeiter betreut. Von daher ist auch für die Nacharbeit vieles einfacher. Es war wirklich erstaunlich, mit wie viel Offenheit die Teammitglieder in den Gastarbeiterfamilien empfangen wurden. Es ergaben sich sehr gute Gespräche, und einige haben auch einen Anfang mit dem Herrn gemacht. Sie brauchen jetzt besonders unsere Gebete, damit sie fest bleiben und nicht von der Macht des Islams und der Tradition zurückgezogen werden.³⁶

Ostertreffs – ein neues missionarisches Konzept

Neben der missionarischen Arbeit unter muslimischen Gastarbeitern führte OM seit Mitte der 1970er Jahre auch missionarische Einsätze über Ostern unter der deutschen Bevölkerung durch, so genannte Ostertreffs. Waren es beim ersten Ostertreff im Jahr 1976 in Pirmasens, der zusammen mit dem *Lebenszentrum Adelshofen* und *Evangelium in jedes Haus* durchgeführt wurde, insgesamt 240 Teilnehmer (150 in der ersten, 90 in der zweiten Woche),³⁷ so wuchs die Zahl der Teilnehmer in den folgenden Jahren stetig. Rund 350 Teilnehmer kamen zum Ostertreff 1977, nach Ansbach,³⁸ und jeweils rund 400 Teilnehmer zu den Ostertreffs in Hof (1978)³⁹ und Schweinfurt (1979)⁴⁰. Wer Berichte über die Ostertreffs liest, erkennt, dass sie in zweifacher Hinsicht erfolgreich verliefen. Zuallererst durch die missionarische Breitenwirkung in den jeweiligen Städten. So lesen wir in Berichten zum Ostertreff 1977 in Ansbach:

Zu den offenen Abenden kamen bis zu 250 Außenstehende. Diese setzten sich dann mit Ostertreff-Teilnehmern zusammen an die Tische. Nach der Botschaft kam man dadurch

35 *OM Report* vom August 1977.

36 *OM Report* vom September / Oktober 1977.

37 *Resume* No. 26, 27th April 1976. Im *OM Report* vom Mai 1976 werden Zahlen zwischen 100 und 120 für die erste Woche und 280 Teilnehmer über Ostern erwähnt.

38 *Resume* No. 24, 13th April 1977.

39 *Resume*, 24th April 1978.

40 *Resume*, 13th April 1979.

über das Gehörte sehr schnell ins Gespräch. Viele Kontakte wurden geknüpft, und etliche Entscheidungen für Jesus sind an diesen Abenden getroffen worden.

Wir können sagen, daß die Stadt Ansbach systematisch durch die Hausbesuche mit christlicher Literatur erreicht wurde. Fast täglich konnten im Stadtzentrum Freiversammlungen durchgeführt werden. Ein großer Büchertisch wurde aufgestellt, und es kam vor allem mit Jugendlichen zu entscheidenden Kontakten und Gesprächen. Einsätze in der näheren und weiteren Umgebung fanden an den Ostertagen statt.⁴¹

Darüber hinaus standen gleichzeitig auch das geistliche Wachstum und die Schulung der Teilnehmer im Vordergrund:

Neben den täglichen evangelistischen Aktivitäten stand für die Teilnehmer Schulung und Bibelstudium über praktische Mitarbeit und über persönliches Glaubensleben auf dem Programm. Mitarbeiter der Navigatoren, Bernhard Rebsch (Leiter der Bibelschule Klostermühle), Doris Oehlenschläger (SMD), Pfarrer Böker, George Verwer, George Miley und Jonathan McRostie boten reichlich Material und viele konkrete Hilfen in den Seminaren.⁴²

Viele ‚Ostertreffler‘ brachten bei der Abschlußveranstaltung zum Ausdruck, daß sie durch die Tage erkannt hätten, ein konsequentes Leben zu führen. Etlichen war das Gebet wichtig geworden. Einigen wurde es klar, Jesus vollzeitlich zu dienen oder Ihm wenigstens ihren Urlaub zur Verfügung zu stellen.⁴³

Die Gründung einer Zentrale in der Schweiz

In der Schweiz ergaben sich Anfang der 1970er Jahre durch die Mitarbeit von Heinz Strupler neue Impulse für die Arbeit von OM. Heinz Strupler hatte schon 1963 an einem ersten OM-Einsatz teilgenommen und schreibt im Rückblick über die Anfänge in der Schweiz:

[1970] begannen wir das erste offizielle OM Team. Unsere Aufgabe bestand vor allem im Rekrutieren von Leuten für die Mission – und dies sechs Jahre vor der offiziellen Gründung des OM Vereins in der Schweiz. In dieser Zeit vertrat ich OM an Konferenzen und Tagungen. Parallel dazu war dies der Startschuss der Newlife Bewegung. Die beiden Organisationen waren in den ersten Jahren in der Schweiz eine Einheit. So verbrachten wir zum Beispiel unsere Teamwoche als Newlife anfänglich an der internationalen OM Konferenz in Belgien. [...]

Ich erinnere mich noch gut an ein besonderes Ereignis: Wir organisierten anfangs der 70er Jahre eine grössere Konferenz in der Bethel-Kapelle in Zürich und luden ihn [George Verwer, Anm. d. Verf.] als Redner ein. Seine Botschaft war so ‚powerful‘ (vollmächtig), dass wir über Mittag eine Pause brauchten. Doch was machte George? Er schnappte sich

41 Handzettel Rückblick auf den Ostertreff Ansbach.

42 *OM Report* vom Juli 1977 über den Ostertreff in Schweinfurt.

43 Handzettel Rückblick auf den Ostertreff Ansbach.

Traktate und verteilte diese in der Stadt. Dadurch erhielten seine Worte für uns eine noch viel tiefere Bedeutung. Er wurde für viele zum Vorbild.⁴⁴

Allein im Frühjahr 1971 fanden innerhalb von nur vier Monaten rund 50 Personen durch verschiedene missionarische Einsätze eine persönliche Gottesbeziehung und an der montäglichen Abendbibelschule nahmen zwischenzeitlich 80 bis 100 junge Christen teil.⁴⁵ Doch dadurch, dass Heinz Strupler mehr und mehr durch die Arbeit von *Newlife* in Beschlag genommen wurde und für die eigentliche OM-Arbeit kaum mehr zur Verfügung stand, hieß es im Frühjahr 1974:

Wir empfinden, dass eine der größten Nöte in dem deutschsprachigen Bereich unserer Arbeit dies ist, dass mehr in der Schweiz geschieht – sowohl im französischen als auch deutschschweizerischen Bereich.⁴⁶

Daher fragte George Verwer Anfang 1975 Paul Stilli an, ob er die Leitung von OM Schweiz übernehmen würde. Stilli und seine Frau Gertrud hatten schon zehn Jahre mit OM in Italien gearbeitet und studierten anschließend für einige Jahre an der Bibelschule Beatenberg. Nach Abschluss der Bibelschulzeit übernahm Stilli im Januar 1976 die Leitung des Schweizer Zweiges.⁴⁷ In dasselbe Jahr fällt auch die Vereinsgründung von Operation Mobilisation Schweiz.⁴⁸ Paul Stilli schreibt über diese erste Zeit:

Die Aufgabe wurde mir wie folgt beschrieben: ‚Paul, wir haben verschiedenste Fäden, die Europa und Übersee mit der Schweiz verbinden. Es fehlt uns jemand, der diese Fäden aufnimmt, koordiniert und damit ein Netz aufbaut. Wir glauben, du bist die passende Person!‘ [...] Ein Schwerpunkt, auf den ich mich gleich zu Beginn meiner neuen Aufgabe konzentrierte, war das Gebet. Gott legte mir das Organisieren von monatlichen Gebetstreffen für OM Freunde aufs Herz. Diese beinhalteten aktuelle Anliegen aus dem weltweiten Wirken Gottes durch OM, kombiniert mit lebendigen, abwechslungsreichen Gebetszeiten. Für mich waren diese Treffen auch eine gute Gelegenheit, Beziehungen zu den gastgebenden Gemeinden zu knüpfen und zu pflegen, mit Interessierten über Einsatzmöglichkeiten zu reden und Literatur zum Thema Weltmission an den Mann / die Frau zu bringen.⁴⁹

In den kommenden zehn Jahren konnte unter der Leitung von Paul Stilli die Arbeit eines „Heimatbüros“ auf- und stetig weiter ausgebaut werden. Schon am Jahresprogramm 1977/78 nahmen 48 Schweizer mit zwölf Kindern in verschiedenen Ländern an Einsätzen teil. Auch ein Besuch mit rund 200 Schweizer Gebetspartnern und Interessierten auf der MS Doulos im Mai 1978 in Bremen wurde durchgeführt.⁵⁰

44 Markus Flückiger (Hg.), *On the Move – mit Gott erlebt, Von der Reise durchs wilde Kurdistan, dem Besuch der thailändischen Prinzessin und weiteren Erlebnissen*, Linz: OM Books, 2007, S. 25.

45 *Resume* No. 12, 15th March 1971.

46 *Resume* No. 14, 1st March 1974.

47 Flückiger, *On the Move*, S. 11-17.

48 Flückiger, *On the Move*, S. 12.

49 Flückiger, *On the Move*, S. 14-15.

50 Annual Spring Report from OM Switzerland, in *Resume*, 26th April 1978.

Neue Leitung auch für die Arbeit in Österreich

In Österreich kam es 1971 zur Leitungsübergabe an den gebürtigen Holländer Johan van Dam, der zwischenzeitlich die Wienerin Heidi Mäutner geheiratet hatte. Heidi hatte beim ersten Sommereinsatz in Wien 1961 zum Glauben gefunden und beide lernten sich während ihrer Ausbildung an der Bibelschule Brake kennen. Johan van Dam hatte schon von 1967 bis 1969 kurz die Leitung von OM Österreich inne, allerdings reiste die junge Familie 1969 für zwei Jahre zu einem Einsatz nach Indien. Erst nach ihrer Rückkehr aus Indien sollte Johan van Dam die Leitung der Arbeit für die kommenden 20 Jahre antreten. Allerdings war der Einstieg mit manchen Schwierigkeiten und Herausforderungen verbunden. So heißt es in einem Bericht aus dem Herbst 1971:

Johan benötigt viel Weisheit im Umgang mit einiger Kritik von einigen sehr treuen Pastoren bezüglich der Beziehung dieser Gemeinden mit ehemaligen OMern und mit jungen Leuten, die durch das Zeugnis von OM bekehrt worden sind. Betet, dass Gott eine gute Verbindung zu diesen Gemeinden schenkt: Dies wird ein bisschen mehr Erweckung auf Seiten der Gemeinde und mehr Liebe und Verständnis auf Seiten der Jugendlichen erfordern.⁵¹

Mit der Leitungsübernahme wuchs eine notwendige Kontinuität in der missionarischen Arbeit, und es wurde verstärkt auch Wert auf kulturelles Einfühlungsvermögen gelegt.⁵² Gleichzeitig konnte die missionarische Arbeit in Österreich ausgebaut werden. Mehrere Jahreseinsatzteams, ergänzt durch zahlreiche Sommerteams, arbeiteten im ganzen Land verstreut und konnten vielfach geistliche Frucht ernten. So hieß es in einem Bericht eines Sommerteams aus Wien: „Es ist wie in der Apostelgeschichte“. Durch die vielen Freiversammlungen im Stadtzentrum kommen täglich Menschen zu Jesus und beginnen ein Leben mit ihm.“⁵³ Aus Amstetten hören wir: „In Amstetten bekannte das niedergeschlagene Team seine Sünde, und die Buchverkäufe stiegen innerhalb eines Tages von ÖS 80,- auf ÖS 1.000,-.“⁵⁴

Gleichzeitig gab es aber auch Rückschläge zu verzeichnen. So heißt es in einem Bericht vom März 1972: „Es scheint, dass die meisten von denjenigen, die Entscheidungen in der Vergangenheit getroffen haben, nicht weiter mit dem Herrn gehen wollen.“⁵⁵

Im Winter 1971/72 führte OM Österreich erstmals einen missionarischen „Wintereinsatz“ über Neujahr durch. Bis in die 1990er Jahre sollten diese Wintereinsätze, an denen neben Österreichern vor allem Deutsche und Schweizer teilnahmen, zu einer ständigen Einrichtung werden.⁵⁶ Allein während des ersten

51 *Resume* No. 4, 27th November 1971.

52 Hinkelmann, *Mehr als Studenten, Klapperkisten und Traktate*, S. 79.

53 Nachrichten von unseren Feldzügen 1971, *Operation Mobilisation Report*, S. 2.

54 Nachrichten von unseren Feldzügen 1971, *Operation Mobilisation Report*, S. 2.

55 *Resume* No. 18, 30th March 1972.

56 Hinkelmann, *Mehr als Studenten, Klapperkisten und Traktate*, S. 81. *Resume* No. 4, 11th December

Wintereinsätze konnten 275.000 Traktate verteilt und 7000 Plakate mit der zum Nachdenken motivierenden Aussage „Dir kann nur einer helfen“ aufgehängt werden.⁵⁷ Eine Aufzählung aller Ortschaften, in denen OM in den 1970er Jahre missionarische Einsätze in Österreich durchführte, würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Insgesamt gesehen entstanden jedoch an zahlreichen Orten trotz Widrigkeiten und Opposition Bibelkreise bzw. kleine Gemeinden, die vielfach von Mitarbeitern anderer Werke und Gemeinden weitergeführt wurden, nachdem die OM-Teams schon längst diese Orte wieder verlassen hatten. Mit der seit 1974 in das Zentrum von Wien verlegten OM-Zentrale für Österreich („Getreidemarkt“),⁵⁸ in der sowohl Familie van Dam als auch ein Jahresteam sowie einige Jahre später zusätzlich eine christliche Buchhandlung untergebracht wurden, besaß die Arbeit eine zentrale Anlaufstelle.

Ein Fazit

Nach anfänglicher Skepsis vor allem in deutschen Gemeinden etablierte sich das von George Verwer gegründete Missionswerk überraschend schnell im gesamten deutschsprachigen Bereich, obwohl OM in vielfacher Hinsicht eine evangelikale Ausdrucksform der (nordamerikanischen) Studentenbewegung der 1960er Jahre darstellte. Dies zeigte sich bei OM sowohl im militaristischen Sprachgebrauch als auch in einem Aufruf zu einer radikalen Nachfolge, die in mancherlei Hinsicht auch gesetzliche Ausformungen annehmen konnte. Trotzdem gelang es OM, sowohl Studenten von Bibelschulen als auch immer häufiger Jugendliche aus verschiedensten Gemeinden zur Teilnahme an missionarischen Kurzeinsätzen von einigen Wochen bis zu einem Jahr zu motivieren und eröffnete so jungen Christen auch ohne theologische Vorbildung die Möglichkeit zu einer missionarischen Tätigkeit.

In Österreich gewann das Werk durch die enge Zusammenarbeit mit Gemeinden bzw. mit Gemeindegründern rasch das Vertrauen und die Wertschätzung vieler Missionare und leitender Mitarbeiter, während in der Schweiz und in Deutschland der Schwerpunkt auf der Mobilisation zum Gebet für die Mission und der Rekrutierung von Einsatzteilnehmern lag. Durch die Einsetzung von Missionsleitern, die jeweils aus dem Land stammten und für Kontinuität sorgten, konnte die Arbeit bis Mitte der 1970er Jahre weiter ausgebaut und konsolidiert werden.

1972.

57 *Resume* No. 7, 7th January 1973.

58 *Resume* No. 27, 28th June 1974.

Zum Gedenken an Prof. Dr. theol. Peter Beyerhaus (01.02.1929 – 18.01.2020)

Am 18. Januar 2020 verstarb Prof. Dr. theol. Peter Beyerhaus D. D. in Gomaringen im Alter von 90 Jahren. Die drei großen Themen seines Lebens waren die christliche Mission, das christliche Zeugnis gegenüber anderen Religionen und der Kampf um die Gültigkeit von Bibel und Bekenntnis in den christlichen Kirchen weltweit. In allem ging es ihm darum, mitten in dem Geistesringen unserer Zeit auf den einen Namen hinzuweisen, neben dem kein anderer Name bestehen bleiben wird.

Peter Beyerhaus D. D. wurde am 1. Februar 1929 als Pfarrerssohn in Hohenkränig, Mark Brandenburg, geboren. Er studierte Theologie in Berlin, Halle, Heidelberg, Bonn, Uppsala und Bethel. 1953/54 war er Vikar beim Deutschen Evangelischen Missionsrat bei Walter Freytag und betrieb in den Jahren 1951-1953 und 1955-1956 unter Bengt Sundkler missionswissenschaftliche Studien in Uppsala. Dort promovierte er 1956 über „Die Selbständigkeit der Jungen Kirchen“. 1955-1957 war er Pastor in Berlin, bevor er 1957-1965 im Dienst der Berliner Missionsgesellschaft in Südafrika wirkte, zuletzt als Rektor des *Lutheran Theological College* in Umphumulo, Natal.

Entscheidend für seinen Einfluss in Deutschland war die Zeit von 1966-1997, als er als Professor für Missionswissenschaft und Ökumenische Theologie an der Universität Tübingen lehrte. In dieser Zeit unternahm er unzählige Vortrags- und Vorlesungsreisen auf allen Kontinenten und übte zahlreiche deutsche und internationale Ehrenämter aus. Außerdem nahm er während seiner Dienstjahre praktisch an allen Weltmissionskonferenzen und Vollversammlungen des Ökumenischen Rates teil, zu denen er grundlegende kritische Werke verfasste.

Peter Beyerhaus' Wirken war stark von der Konfrontation mit dem ÖRK und dem Kampf um die bleibende Gültigkeit christlicher Mission geprägt. 1966 betrat er die Weltbühne auf dem von Billy Graham organisierten Kongress für Weltmission in Berlin. Daraus entwickelte sich die von ihm wesentlich initiierte Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission. Er war Mitbegründer der Lausanner Bewegung für Weltevangelsing und hielt sowohl beim ersten Kongress 1974 in Lausanne als auch bei der zweiten Konferenz 1989 in Manila einen Plenarvortrag.

Ich hatte meinen letzten gemeinsamen Auftritt mit ihm auf der Lausanne-Konferenz 2010 in Kapstadt. In dem Workshop zu dem damals im Entstehen begriffenen ökumenischen Dokument „Christliches Zeugnis in einer multi-religiösen Welt“ brachte er seine volle Unterstützung für dieses Dokument zum Ausdruck. Die einleitenden programmatischen Worte in diesem Dokument, das sich wesentlich mit der Bedeutung von Dialog und Menschenrechten beschäftigt,

umschreiben auch das lebenslange Anliegen von Peter Beyerhaus: „mission is the essence of the church“.

Peter Beyerhaus war ein Mann der Kirche, der sich ganz in den Dienst der Mission stellte. Von besonderer Bedeutung für die Mission war die 1970 unter seiner Federführung verfasste „Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission“, die u.a. zum Zusammenschluss der Arbeitsgemeinschaft evangelikaler Missionen (AEM) führte. Seit den 1970er Jahren übte Beyerhaus auf vielfältige Weise Einfluss auf die Entwicklung der evangelikalen missionswissenschaftlichen Forschung in Deutschland aus, und war Mitte der 1980er Jahre auch an der Gründung des *Arbeitskreises für evangelikale Missiologie* (AfeM), heute *Evangelisches Forum für Mission, Kultur und Religion* (missiotop), beteiligt. Die Festschrift *Kein anderer Name. Die Einzigartigkeit Jesu Christi und das Gespräch mit nichtchristlichen Religionen*, die ich 1999 zu seinem 70. Geburtstag herausgab, belegt dies durch die 36 Autoren eindrucklich.¹

Ich denke, ich spreche für viele von uns damals jungen Missiologen, wenn ich sage: Wir haben von Peter Beyerhaus gelernt, dass es nicht reicht, ‚irgendwie für Mission zu sein‘. Sondern wir müssen uns der theologischen Diskussion um die Grundlagen der Mission stellen sowie Zeit und Energie investieren in die Erforschung der Geschichte, Gegenwart und Zukunft der Mission und ihres kulturellen und religiösen Umfelds. Diesem Erbe bleiben wir verpflichtet.

*Im Namen des Vorstandes des Evangelischen Forums für Mission,
Kultur und Religion (missiotop),*

Prof. Dr. mult. Thomas Schirmmacher

1 Thomas Schirmmacher, *Kein anderer Name. Die Einzigartigkeit Jesu Christi und das Gespräch mit nichtchristlichen Religionen*. Festschrift zum 70. Geburtstag von Peter Beyerhaus. VTR, Nürnberg, 1999. Siehe: <https://www.thomasschirmmacher.info/buecher/kein-anderer-name/>

Rezensionen

Nachtrag zur Rezension zu Anastasios Yannoulatos, *Mission in Christ's Way*, Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 2010 (in: *Evangelische Missiologie* 4/2019)

Am 23.1.2020 erschien die deutsche Übersetzung von "Mission in Christ's Way" unter dem Titel *Mission auf dem Weg Jesu Christi. Eine orthodoxe Sicht* als 13. Band der Reihe Epiphania im Aschendorff Verlag, Münster (Preis: 29,90 EUR), um diese orthodoxe Missionstheologie der deutschsprachigen akademischen Welt direkter zugänglich zu machen. Die Übersetzung wurde am 2.2.2020 dem neunzigjährigen Autor Erzbischof Anastasios Yannoulatos in Tirana, Albanien, durch Barbara Hallensleben und Guido Vergauwen von der Universität Fribourg (Schweiz) vorgelegt. Anstelle des Bildes von Christus und einem Jünger findet sich auf dem deutschen Titelblatt eine Ikone aus Kreta (16. Jh.), die den Auferstandenen im Gespräch mit Maria Magdalena zeigt. Damit wird der Fokus auf die Auferstehung als Ausgangspunkt der christlichen Mission ins Zentrum gerückt. Es wird damit auch auf die „Auferstehung“ der albanischen Kirche nach der nur schwer erträglichen Zeit des albanischen Kommunismus verwiesen. Das Engagement des missionarischen Erzbischofs war für die Rekonstruktion der Kirche wesentlich. Sein tiefes, reflektiertes Denken und umfassendes, kühnes Handeln kann der Gemeinde Jesu in Europa als leuchtendes Vorbild für eine „auferstandene, missionarische Kirche“ dienen. Im Unterschied zur englischen Fassung ist die deutsche Übersetzung um ein hilfreiches Register der Bibelstellen ergänzt.

*Timo Andreas Doetsch, M.A.,
Evangelisch-mennonitische Freikirche Dresden*

Johannes Eurich, Andreas Lob-Hüdepohl (Hg.), *Behinderung – Profile inklusiver Theologie, Diakonie und Kirche* (Behinderung–Theologie–Kirche: Beiträge zu diakonisch–caritativen Disability Studies 7.) Stuttgart: Kohlhammer, 2014. 288 Seiten. 29,99 EUR

Die ökumenische Reihe Behinderung–Theologie–Kirche, wie sie von den Johannes Eurich (Diakoniewissenschaftliches Institut Heidelberg) und Andreas Lob-Hüdepohl (Katholische Hochschule für Sozialwesen Berlin) herausgegeben wird, ist im Moment die umfangreichste zum Thema *Disability Studies* im deutschsprachigen Raum. Im vorliegenden Band „Behinderung – Profile inklusiver Theologie, Diakonie und Kirche“ wird in 21 Beiträgen aus den Bereichen Sonderpädagogik, Behinderten-seelsorge, Ethik, Diakonie und Kirchenrecht die Inklusion von Menschen mit körperlichen oder mentalen Einschränkungen im kirchlichen Kontext besprochen. Ausgangspunkt bilden die Veröffentlichungen des Ökumenischen Rats der Kirchen

„Kirche aller. Eine vorläufige Erklärung“ (2004) und der katholischen Bischöfe Deutschlands unter dem Leitwort „unBehindert Leben und Glauben teilen“ (2003), die sich rund um das Europäische Jahr der Menschen mit Behinderungen ergaben (2003). Im Vorwort wird der kirchlich-theologische Leitgedanke deutlich, nämlich Menschen mit Behinderungen, die bislang eher als Objekte wahrgenommen wurden, über die geredet wird, nunmehr als Subjekte ihres eigenen Glaubenszeugnisses zur Sprachen kommen zu lassen (S. 9).

Interessant sind die verschiedenen auch kritischen Perspektiven zur Inklusion, die hier eingenommen werden, sowie die Beiträge, die eine Selbstreflexion bieten und wert sind, dass darüber weiter nachgedacht wird. Hierzu gehört das am körperlichen Defizit orientierte katholische Kirchenrecht bezüglich des Weiheamtes oder der Amtsträger der Kirche sowie in Bezug auf das Abendmahl als Ort des Ungebrochen-Seins, Behinderung und Sexualität als Tabuthema sowie Behinderung und das Altwerden.

Ottmar Fuchs verwendet Inklusion als theologische Leitkategorie (S. 12–36). Er kritisiert das exkludierende schwarz-weiße Bild „fundamentalistischer“ Kreise und deren Stigmatisierungsversuche, um die Ausgrenzungen aufrecht zu erhalten (S. 19, 26). Er definiert den Mitleidsbegriff auf zweierlei Ebenen. Zum einen kann ‚Mitleid‘ durch eine natürliche Abwehrhaltung aufgrund peinlicher Ergriffenheit motiviert sein, zum anderen ist es aber auch das schöpferische Mit-Leiden, dass über sich hinaus wächst und tätig wird (S. 22). Hieraus leitet Fuchs seine Definition von Barmherzigkeit als *unterbrechendem Mitschmerz* ab, den er als tragfähig genug betrachtet, um das am behinderten Menschen als defizitär Gedeutete zu überbrücken (S. 26–28). Kritisch betrachtet er die allgemeine unkritische Zustimmung zur Inklusion, ohne die Betroffenen selbst einzubinden (Kosten, Abbau staatlicher und privater Träger usw.). Ein Thema, das auch Thomas Günther aufgreift (S. 92–94).

Das römisch-katholische Kirchenrecht wird bei Ottmar Fuchs kritisiert (S. 27–28), wie auch bei Thomas Schüller (S. 178–186), insbesondere dessen Umgang mit behinderten Theologen/Innen, der sich in der Kirche widerspiegelt. Eine ähnlich kritische Betrachtung zum evangelischen Pfarrdienstrecht findet sich bei Thomas Jakobowski. Es handelt sich um ein dem katholischen Kirchenrecht ähnliches, welches auf dem patriarchalischen auf staatliche Fürsorge aufbauenden Beamtenrecht aufbaut und dem Adressatenkreis eine Sonderstellung zuweist. In solchen rechtlichen Konstellationen fallen behinderte Menschen, aufgrund ihrer Bedürfnisse aus Kostengründen als ‚Nutznießer‘ oder ‚Edel-Behinderte‘ verschrien, durch ihr Anders-Seins durchs Raster.

Die Leidens- oder Theodizee-Frage wird gleich von mehreren Autoren besprochen. Johannes von Lüpke sucht im ‚Armen‘ und ‚Bedürftigen‘ Anknüpfungspunkte. Die Evangelien drehen sich seiner Meinung nach um diesen Personenkreis. Sie knüpfen damit an die in der Hebräischen Bibel vorgegebene Anleitung (*Torah*) zum Ausgleich sozialer Ungerechtigkeit an, wie sie an den ‚Armen und Witwen‘ versinnbildlicht wird. In diesem Sinne kann er von der *Göttlichkeit behinderter Personen* sprechen (S. 37–40). Günter Thomas betrachtet den Schöpfungsdiskurs der Genesis kritisch. Anstelle der ‚guten Schöpfung‘ findet er die immanente göttliche ‚Abwehr‘ und ‚Beseitigung‘ ungewollter Zustände als Norm. Zum Beispiel wird Chaos Ordnung,

dunkelste Nacht wird lichter Tag und der Mensch ist allein als tragischer Zustand. Diese Nachsteuerung Gottes zieht sich durch die Bibel und endet allein in der Selbstbegrenzung Gottes. Es ist Gott selbst, der sich in diesem Nachsteuern finden lässt. Darin hebt sich die unüberbrückbare Kluft zwischen den menschlichen Seins-Zuständen auf (S. 75). Manfred Oeming befasst sich mit dem Tun–Ergehen Zusammenhang (TEZ) der Heiligen Schrift. Er arbeitet in der Auslegung eine „Kurzzeit–Vergeltung“ heraus, die Wahrheiten verkürze und Schuldige suche. Er definiert den TEZ deshalb als Faustregel, die auch Ausnahmen zulasse (S. 116). Markus Schiefer–Ferrari geht auf die Theologie des Bruches im Hinblick auf das Brechen des Brotes und das Gebrochen-Sein des Leibes Christi ein. Dabei lehnt er zwar den durch John Hull, der eine Beeinträchtigung des Sehannes hatte, eingeführten exegetischen Befund ab, findet aber im ‚Bild des Abendmahles‘ einen inklusiven Ansatz. Dabei wird nicht der Gemeinschaftsaspekt des Mahls, sondern eben die Unterschiedlichkeit der Akteure zum Ab– und Ausdruck inklusiver christlicher Vielfalt (S. 142).

Zum Thema Behinderung und Sexualität finden sich zwei Beiträge. Einer davon bei Andreas Lob–Hüdepohl (S. 154–166) und einer von Thorsten Hinz und Joachim Walter (S. 284–286). Die UN-Konvention zu Rechten behinderter Menschen stellt den sexuellen Bereich als besonders schutzbedürftig heraus. Übergriffe auf schwächere, insbesondere auf Betreuung angewiesene Frauen ist nichts Neues. Im Hinblick auf Menschen mit körperlichen oder mentalen Einschränkungen wird hierbei eine besondere Schutzbedürftigkeit und auch Anwendung gefordert. Wie soll ein rundum Assistierter Sexualität leben? Wie kann aktive oder passive Sexualassistenz aussehen ohne als Prostitution zu enden? Wie kann eine Kirche, die sich während des Dritten Reiches für sexuelle Eugenik (Sterilisation, Abtreibung) aussprach, glaubhaft auf diesem Gebiet Hilfe anbieten (S. 162)?

Die weiteren Beiträge besprechen kirchliche, inklusive Leitbilder zur Gestaltung der Kirche in Vielfalt (Sabine Schäper, Wolfhard Schweiker, Johannes Eurich, Cornelia Coenen-Marx), aber auch Einzelprojekten (Bettina Kiesbye und Inge Ostertag, Jochen Straub, Kyra Seufert und Gerd Frey-Seufert). Brigitte Hubers kurze Reflexion der im Eingangsabschnitt oben erwähnten neuen Kirchendokumente ist erwähnenswert (S. 244–247), da deren Einfluss auf die kirchliche Praxis noch nicht absehbar ist.

Es ist nicht ganz eindeutig, nach welchen Kriterien diese Kompilation stattfand oder welche Zielgruppe anvisiert war. Nichtsdestotrotz bilden die Beiträge Hinweise auf Forschungsgebiete der Disability Studies, insbesondere im Hinblick auf die Diakonie als Innere Mission der Kirche. Hierbei ist neben einer Bandbreite an Projekten auch die theologisch-hermeneutische Aufarbeitung der Inklusion als Leitbild hilfreich dargestellt worden.

*Dr. Eberhard Werner,
Institut für evangelische Missiologie (IfeM), Gießen.*

Roberta R. King, Sooi Ling Tan (Hg.), *(Un)Common Sounds: Songs of Peace and Reconciliation among Muslims and Christians (Art for Faith's Sake)*, Eugene/OR, USA: Cascade, 2014, 330 Seiten, Paperback, 38 US-Dollar.

Der Sammelband dokumentiert und reflektiert ein Forschungsprojekt des *Fuller Theological Seminary* (Pasadena, USA) zur Rolle von Musik in christlich-muslimischen Beziehungen. Kern des Projekts war die Durchführung und Auswertung von zwei Konsultationen und öffentlichen Konzerten in Beirut (2009) und Jakarta (2010). Die Ergebnisse des Forschungsprojekts sind auf einer Website (songsforpeaceproject.org) und im vorliegenden Buch dokumentiert. Neben den beiden Herausgeberinnen, die als christliche Musikethnologen in Pasadena lehren und das Projekt initiiert haben, sind zehn weitere Autoren aus christlichem und muslimischem Hintergrund (aus Großbritannien, Indonesien, Libanon, Malaysia, USA) an der Veröffentlichung beteiligt.

In der Einleitung beschreibt Roberta King die Chancen der interdisziplinären Verbindung von Musikwissenschaft, Friedensstudien und *interreligious studies*. Aus unterschiedlichen Perspektiven wachse hier die gemeinsame Wahrnehmung, dass interreligiöse musikalische Praxis „Beziehungsräume“ herstellt, die zu nachhaltigerer Friedensarbeit beitragen können. Im Hintergrund steht dabei u.a. das von dem neuseeländischen Musikwissenschaftler Christopher Small geprägte Konzept des „musicking“, das Musik nicht nur als Klangerlebnis, sondern als umfassende gesellschaftlich-kulturelle Praxis in ihrem Umfeld wahrnimmt (vgl. Small, *Musicking*, 1998). Mit Recht wird musikalische Interaktion, auch über religiöse Grenzen hinweg, darüber hinaus auch theologisch als „expression of our God given humanity“ verstanden (36).

Die Ergebnisse und Beiträge der Studie werden in vier Teilen dargestellt. Der erste Teil vermittelt historische und politische Hintergründe zur christlich-islamischen Konvivenz- und Konfliktgeschichte im Mittleren Osten und in Indonesien. Der britische Islamwissenschaftler Jon Hoover („Muslim-Christian Peacemaking in the Arab World“) bietet einen historischen Überblick christlich-islamischer Beziehungen in der arabischen Welt von den Anfängen des Islam bis zur Gegenwart. Am Beispiel des „arabischen Frühlings“ (2011) in Ägypten zeigt er, wie gesellschaftlich dominante, islamische Einheitsnarrative (und deren Verankerung in der Gesetzgebung) kurzfristige Hoffnungen auf ein voll gleichberechtigtes nationales Miteinander von Christen (vor allem Kopten) und Muslimen in einem säkularen Ägypten wieder an den Rand rückten. Der christlich-muslimische Dialog sei unverzichtbar, werde aber oft mit unterschiedlichen Zielsetzungen geführt. So gehe es Muslimen meist stärker um eine Verbesserung des Islambilds, während Christen eher nach Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Religionen suchten (65). In seinem Beitrag „Peacemaking in the Indonesian Context“ gibt der in Indonesien lebende und lehrende amerikanische Religions- und Sozialwissenschaftler Bernard Adeney-Risakotta aufschlussreiche Einblicke in historische Schlüsselereignisse der postkolonialen religiösen Situation des Pancasila-Staates Indonesien, dessen Bevölkerung Atheismus und westliche Hegemonien gleichermaßen ablehnt, während die muslimische Mehrheit ihre

Hoffnung auf moderate islamische Entwicklungen setzt, eine Radikalisierung aber ablehnt.

Der zweite Teil ist überschrieben mit „Theological Considerations“ und bietet drei recht unterschiedliche Beiträge. Während der amerikanische mennonitische Theologe James Krabill das biblische Konzept des Shalom und den Weg Jesu durch Kreuz und Auferstehung als Grundlage für christlichen Gewaltverzicht, Toleranz und Leidensbereitschaft sieht, erklärt der indonesische islamische Theologe Sahiron Syamsuddin den gewaltsamen *jihad* als möglichen (wenn auch letzten) Weg, um eine islamische Form des Friedens zu etablieren, wie sie in Medina unter Mohammed geherrscht habe (114). Gewalt sei eine Form der Friedensstrategie, wenn andere Mittel versagen. Diese Sicht lässt viele Fragen offen und öffnet zumindest prinzipiell eine Tür zu religiös legitimierter Gewalt. Dementsprechend blass fällt Syamsuddins Abgrenzung selbst gegen islamistischen Terror aus: „the usage of the concept of jihad by some Muslims presently as a base for terror and for attacking unbelievers in several countries seems unfounded and can be seen as ‘false’.“ (109). Eine kritische Reflexion dieses problematischen Beitrags, der auch thematisch nicht so recht zum Duktus des Buchs passt, findet leider nicht statt. Im Gegenteil: in ihrem abschließenden Aufsatz (s.u. Teil vier) sehen die Herausgeberinnen die Beiträge von Krabill *und* Syamsuddin als Beleg für eine „gemeinsame geistliche und schriftbezogene Basis für Frieden“ (meine Übersetzung; i. O.: „this theological exchange revealed a common spiritual and textual base for peace“ [288]), ein Urteil, das die profunden Unterschiede zwischen den beiden Perspektiven schlicht ignoriert. Dem gegenüber kehrt der Beitrag des libanesischen maronitischen Musikwissenschaftlers Nidaa Abou Mrad wieder zur eigentlichen Thematik zurück. Er beschreibt die Rezitation und musikalische Umsetzung heiliger Texte („the solemn reading [...] by melodic means“, 117) als „Convergence Point“ zwischen Judentum, Christentum und Islam. In mystischer Tradition findet er im gemeinsamen musikalischen Rezitieren Aspekte der versöhnenden Gegenwart Gottes: Die Musik habe „theophorischen“ Charakter (127). Als Beispiel beschreibt er das 1998 gegründete „Ensemble de Musique Classique Arabe“, in dem Christen und Muslime Texte ihrer jeweiligen Tradition, z.B. die Ankündigung der Geburt Jesu an Maria in Bibel und Koran (Lukas 1, 26-38; Sure 3,45ff), den Lichtvers des Koran („Gott ist das Licht“, Sure 24,35) oder Paulus’ Hohes Lied der Liebe (1. Kor. 13) in der ihnen gemeinsamen syrischen Musiktradition rezitieren oder instrumental interpretieren. Abou Mrad betont, dass dabei kein „doctrinal syncretism“ stattfinde, sondern eine Suche nach religiösen und musikalischen Gemeinsamkeiten, bei der die Unterschiede respektiert würden. Bereits die Tatsache, dass Christen und Muslime gemeinsam auf der Bühne stehen, stelle ein wichtiges Signal dar (: 128-129).

Teil drei („Multi-Disciplinary Explorations“) beschreibt musikalische interreligiöse Friedensprojekte im Mittleren Osten, in Nordafrika und in Indonesien. Eröffnet wird das Spektrum mit einer ausführlichen Analyse des bekannten „Festival of World Sacred Music“ in Fes, Marokko, durch Roberta King („Musical Gateways to Peace and Reconciliation“). Das jährliche Festival wurde 1994 unter der Schirmherrschaft

von König Mohammed VI als friedliche Reaktion auf die Golfkriege begründet und soll durch die Begegnung religiöser Musikkulturen aus allen Teilen der Welt, islamischen Rezitationen über afroamerikanische Gospelmusik bis hin zu indianischen Tänzen und buddhistischen Gesängen, zu Frieden und Verständigung beitragen. King interpretiert das Festival als Tor zur Begegnung und als konkrete Erfahrung und „imagination“ einer friedlichen globalen Gemeinschaft. Sie stellt jedoch auch eine Reihe kritischer Fragen, z.B. zum realen Veränderungspotential und zur lokalen Rezeption des vorwiegend touristischen Großereignisses. Bemerkenswert ist auch die Fallstudie von Sooi Ling Tan zum indonesischen Projekt *Peace Generation*, das 2006 von einem indonesischen Muslim und einem amerikanischen Christen gegründet wurde und eine werteorientierte, religionsübergreifende Friedensarbeit an indonesischen Schulen fördert, unter anderem durch gemeinsame Konzerte christlicher und islamischer Schulen. In einem weiteren Aufsatz analysiert der amerikanische Musikpädagoge Jared Holton seine Erfahrungen als Lehrer und Musiker in Libyen, noch vor den Ereignissen des sogenannten arabischen Frühlings 2011. Das gemeinsame Musizieren mit libyschen Muslimen analysiert Holton in einem fünfteiligen Schema (levels), vom gemeinsamen Zuhören (level 1) bis zur gemeinsamen öffentlichen Performance (level 5), als wichtige affektive Dimension der Friedensarbeit, die über intellektuelle Dialoge und politische Diplomatie hinausgeht.

Im vierten Teil entwickeln die beiden Herausgeberinnen in einem ausführlichen abschließenden Aufsatz („Musical Pathways toward peace and reconciliation“, 267-301) eine anwendungsorientierte Theorie „transformativer Kommunikation durch Musik“, die anhand einer Reihe von Graphiken anschaulich gemacht wird. Auf der Basis von Ruth Finnegans Einsichten in das Musizieren als Grundstruktur sozialer Kommunikation und Christopher Smalls Konzept des kulturellen „musicking“ werden Schritte musikalischer Friedensarbeit skizziert, die von einer vorurteilsbeladenen kulturellen und religiösen Wahrnehmung des „Anderen“ über gemeinsames Hören, Praktizieren und Schaffen von Musik zu nachbarschaftlicher Gemeinschaft führen sollen. Musik wird dabei als Katalysator beschrieben, der auf allen Ebenen interreligiöser Kontakte (spirituell, theologisch, sozial, alltäglich) zur Vertiefung und Verbesserung der Beziehungen beitragen kann: „initiating and nurturing relational interaction“ (292). Dabei bleibt der Bereich der theologischen Interaktion allerdings stark an der Oberfläche und tendiert zu einer zu undifferenzierten Harmonisierung.

In einem hilfreichen Appendix finden sich Liedtexte, zwei Glossare für arabische und indonesische religiös-musikalische Termini, ein Sach- und Namensindex sowie ein Index für Bibel- und Koranstellen.

Insgesamt bietet das Buch aufschlussreiche Einblicke zur Bedeutung von Musik für die Stärkung friedlicher interreligiöser Beziehungen. Auch wenn die Qualität der Beiträge unterschiedlich und die Auswahl der Autoren und Inhalte nicht immer nachvollziehbar ist (*jihad* als Friedenskonzept?, siehe meine Kritik unter Teil drei), bieten viele Beiträge fundierte und hilfreiche Perspektiven. Die Stärken des Buchs liegen in der musiksoziologischen Analyse und der dialogorientierten, praktischen Anwendung. Schwachpunkte sind die z.T. zu unkritische und zu wenig differenzierte

Wahrnehmung unterschiedlicher religiöser Selbstverständnisse und ihrer Implikationen sowie die zu geringe theologische Reflexion möglicher Probleme interreligiöser Musikpraxis z.B. im Blick auf die gemeinsame Rezitation heiliger Texte aus den jeweiligen Traditionen (wo liegen Möglichkeiten, wo liegen Grenzen?). Auch unterschiedliche Theologien der Musik werden zu wenig reflektiert und ins Gespräch gebracht (z.B. die Sicht eines „theophorischen“ Charakters der Musik bei Abou Mrad [s.o.], ein Ansatz den Jon Hoover in seinem Beitrag als „fast schon häretisch“ bezeichnet [66, Übers. FW]). Trotz einiger Defizite ein mutiges und anregendes Buch für alle, die sich für die Rolle von Musik im Kontext interreligiöser Verständigung interessieren.

*Friedemann Walldorf,
Professor für Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie,
Freie Theologische Hochschule, Gießen*

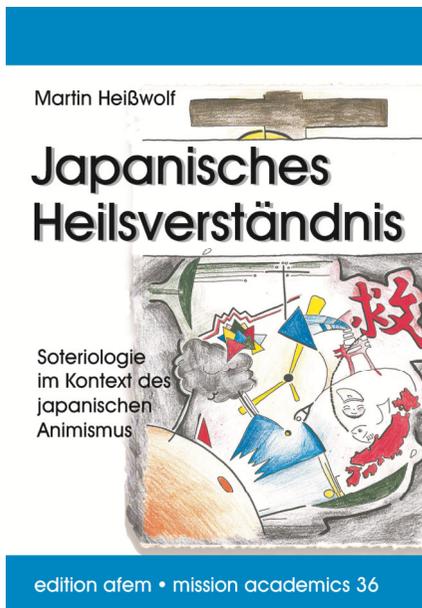
In eigener Sache:

Auf unserer Seite: <https://missiotop.org/category/blog/> bieten wir die Möglichkeit kürzere Beiträge und Gedanken zur Mission der Öffentlichkeit mitzuteilen.

Weitere Beiträge sind herzlich willkommen! Mail an

blog@missiotop.org

Veröffentlichung in der edition missiotop



Martin Heißwolf

Japanisches Heilsverständnis

Soteriologie im Kontext des japanischen Animismus.

VTR 2013

ISBN 978-3941750821
576 Seiten – Paperback, Eur 39,80 (D)

Bestellung direkt beim Verlag

Der Autor, der viele Jahre in Japan in Freundschaftsevangelisation, Gemeindearbeit und theologischer Schulung tätig war, legt in diesem Buch die Ergebnisse seiner Dissertation dar. Inwiefern ist das in Japan vorherrschende Weltbild als animistisch zu bezeichnen? Warum ergibt sich daraus ein rein diesseitiges Verständnis von Heil und Unheil? Und wie kann das ins Verhältnis zu einem christlichen Heilsverständnis gesetzt werden? – Was hier am Beispiel von Japan fachkundig dargestellt wird, hat auch für andere Kontexte Relevanz.

Verlag für Theologie
und Religionswissenschaft

www.vtr-online.de
info@vtr-online.de

CCD

Christian Community Development



FIT FOR THE FUTURE?

**Together seeking the
wellbeing of the community**

Christian Community Development Conference
14.-18.9.2020 in Berlin

Die im zweijährigen Rhythmus veranstaltete Christian Community Development Conference findet in diesem Jahr in Berlin statt. Das Schwerpunktthema beleuchtet die Vergangenheit der christlichen Entwicklungsarbeit, die Herausforderungen im Heute und die Ausrichtung in der Zukunft. Daneben wird es um die Herausforderung der Unerreichten, Modelle für den urbanen Kontext, nachhaltige Landwirtschaft und Bewahrung der Schöpfung gehen und eine Begegnung mit Politikern stattfinden. Ein wichtiger Teil der Konferenz sind die Bibelarbeiten, die in diesem Jahr Dr. Bernhard Ott halten wird. Die Themen werden in verschiedenen Seminarschienen am Nachmittag vertieft. Außerdem gibt es Zeit zum Netzwerken und zu Austausch über weitere Themen, sowie Exkursionen zu lokalen christlichen Initiativen. Die Konferenz ist international ausgerichtet und nutzt als Hauptsprache Englisch.

Veranstalter sind die Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen (AEM), die European Evangelical Mission Association und Micah Global.

Weitere Informationen gibt es unter <https://ccdnetwork.de/>.

